

Pr. lect. univ. dr. Leontin Popescu

LA CELEBRAZIONE DEL SACRAMENTO DELLA CONFESSIONE DEI PECCATI (II)

I. La riflessione teologica ortodossa sul mistero de peccato

I.1. La situazione attuale e la sua influenza sulla coscienza del peccato

Il peccato con le sue implicazioni è uno dei grandi misteri della storia dell'umanità. In ogni tempo il pensiero filosofico e la riflessione teologica hanno tentato di dare una risposta a questo "mistero", che appartiene all'esperienza dell'esistenza umana. Oggi, il più grande peccato dell'umanità sta senza dubbio nel fatto che gli uomini hanno cominciato a perdere il senso del peccato¹. Molti cristiani si riconoscono oggi come peccatori, ma spesso non sanno bene cosa sia il peccato o ne hanno un senso vago e impreciso. Altri, specialmente i giovani, non amano fermarsi all'introspezione del loro passato essendo soprattutto interessati al loro avvenire e all'avvenire del mondo, del quale si sentono responsabili. Per questo e per il fatto che i nostri contemporanei non riescono a riconoscere i loro peccati, alcuni uomini di pensiero hanno osservato che gli uomini hanno perso il senso o la coscienza del peccato. Questa crisi sul senso del peccato non è solo un atteggiamento critico dell'uomo che non si riconosce nella chiesa, ma è una crisi di coscienza che turba seriamente il credente che vuole rendersi conto della sua fede. Egli non riesce più a ritrovarsi in una valutazione morale precisa, e tanto meno nella confessione. Nella coscienza dell'uomo contemporaneo è avvenuto un rilevante cambiamento nella sua concezione di peccato e di colpa. Questo cambiamento, impedisce all'uomo d'oggi di

1. Pio XII, *Atti e discorsi*, vol. IX, Ed. SAS, Roma, 1947, p. 398.

scendere fino alle radici di se stesso e di comprendere, davanti a Dio, nel mistero della confessione, il peccato commesso nel passato e di riconoscersi peccatore secondo le tradizionali norme etiche religiose trasmesse dai nostri predecessori.

Le varie cause dello smarrimento del senso del peccato nel mondo d'oggi sono ovviamente collegate con lo smarrimento del senso di Dio, della responsabilità personale, con un eccessivo ottimismo a proposito dell'uomo e della storia².

La nozione di peccato nell'accezione attuale sembra sia collegata con il rapporto che l'uomo moderno ha con Dio e con il mondo. Oggi l'atteggiamento dell'uomo verso Dio e verso il mondo sembra completamente mutato. La nozione di peccato, correlata ai rapporti dell'uomo con Dio e con il mondo, è espressa nelle prime pagine della Bibbia, dove il peccato originale rappresenta per antonomasia le caratteristiche proprie d'ogni peccato. Nella descrizione dalla Genesi il peccato ha turbato il rapporto dell'uomo con Dio e con il mondo. Da allora l'uomo non vuole più riconoscersi subordinato a Dio, rifiuta ogni rinvio ad un mondo divino perché non riconosce Dio presente nella sua storia. Egli si considera idoneo a stabilire il bene e il male, e non considera questa possibilità come una tentazione o come colpa, ma come una conquista.

Nel pensiero contemporaneo anche il concetto di Dio è cambiato. Dio non è più visto come il Signore che dà la legge, e il regista delle vicende umane. Per molti, Dio non è in alcun modo necessario ed è diventato del tutto inutile. L'uomo d'oggi non sa più che cosa significa Dio e se Dio significhi qualcosa, l'uomo non sente più il bisogno di fare i suoi conti con Dio, perché si sente autonomo e può organizzare ogni cosa con le sue sole forze³.

Cambiando il rapporto con Dio, l'uomo ha sempre un nuovo rapporto con il mondo. L'uomo sente che il mondo gli appartiene e di conseguenza lui si ritiene il padrone. Il mondo non fa più paura all'uomo, sa di poterlo manipolare come vuole. Uomo e mondo corrono la corsa di un'amicizia crescente ed entusiasmante, senza la presenza e la mediazione di Dio e del mondo religioso in genere. Perdendo il vero rapporto con Dio, l'uomo ha

2. B. Zomparelli, *Peccato*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, diretto da Ancilli Ermanno, Roma, Ed. Studium, 1975, vol. III, p.1896-1906, qui p. 1897.

3. A. Giudici, e P. Gianangelo, *Peccato*, in, *Dizionario teologico*, a cura di Johannes Bauer e Molari Carlo, Roma, Ed. Cittadella, 1974, p. 509-520, qui p. 510.

perso anche il vero rapporto con se stesso, con la sua coscienza. I suoi atti interiori ed esteriori non sono più giudicati dalla prospettiva che l'uomo è davanti a Dio, ma davanti alla sua autonomia. In questo senso il peccato non è più un'offesa fatta a Dio, una rottura dell'amicizia con Lui, ma un'eco dalla sua autonomia, non una colpa.

Tutta la storia della salvezza colloca la realtà del peccato all'interno della grandiosa prospettiva dell'alleanza dell'uomo con Dio. La vita dell'uomo biblico è essenzialmente dialogo con Dio. Immagine di Dio, l'uomo è il *partner* di Dio, colui che può ascoltare la parola di Dio e rispondere, può entrare in una comunione vitale e personale d'amore con Dio. Il peccato è in questo senso il rifiuto del rapporto filiale con il Dio dalla creazione e conseguentemente è il rinnegamento della propria vocazione, del significato profondo della sua esistenza⁴.

Questo nesso dialogico sul versante della creazione e su quello della grazia, è per l'uomo condizione di vita o di morte: egli nella sua esistenza, voglia o non voglia, è strutturalmente davanti a Dio. Rompere questo rapporto a causa della manifestazione della sua autonomia, è per l'uomo rinnegare se stesso, contraffare il proprio essere, perdersi. Il peccato non è solo un'azione che si compie, una legge che s'infrange, ma un'amicizia che si scioglie, un'alleanza che si rompe, un no alla chiamata, una non accettazione del dono, un rifiuto di partecipazione⁵. Sganciandosi da Dio tutto ciò che è all'intorno dell'uomo si laicizza e nel mondo non c'è più il "peccato", ma la "colpa". Si riduce il peccato ad una semplice trasgressione di una norma astratta di una legge che ha la sua origine nella società, e la coscienza dell'uomo riduce la sua forza normativa. In questa situazione, il peccato non è più visto come una rottura della comunione dell'uomo con Dio, come un rifiuto di andare verso Dio e di amarlo.

Avendo smarrito il riferimento a Dio, la società contemporanea ha cancellato il senso del peccato. La mancanza di questo riferimento ci mette nella difficoltà di chiederci come possiamo concepire il peccato in un mondo

4. G. Piana, *Il significato e dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea*, in Aa.Vv. *Penitenza*, Leumann, Torino, Elle Di Ci, Leumann, Torino, 1989, p. 67-91, qui p. 77.

5. S. Ramponi, *Peccato*, in *Dizionario della spiritualità dei laici*, diretto da Ancilli, Ermanno, Milano, Ed OR, 1981, p. 125.

secolarizzato dove non è più sentito come tale.

In una societ  penetrata dalla sacralit  del mistero di Dio, dalla religiosit  era pi  facile vivere il riferimento a Dio. Il divino si scopriva operante nelle leggi della natura, nei misteri della fecondit  e nello sviluppo della vita, nell'organizzazione sociale e nell'autorit , nella cultura e nell'arte, nella guerra e nella politica. Tutta la vita del gruppo era circondata e riempita da una sacralit  per la quale l'uomo si trovava a contatto con divino, sorgente di vita, di sapienza, di potere e di diritto. In questo tipo d'esperienza del mondo e dell'uomo, il peccato era sentito come mancanza alle leggi statiche ed immutabili della natura, della vita, dell'organizzazione sociale, della morale del gruppo. In questa situazione, il peccato assumeva la dimensione oggettiva di andare contro il volere di Dio, espresso in tutta la vita e l'organizzazione sociale⁶.

Nella societ  secolarizzata in cui viviamo, la relazione con Dio   sempre meno evidente. La scienza e la tecnica hanno desacralizzato la natura ed i misteri della vita, lo sviluppo psico-sociale dell'uomo, i medesimi valori morali che reggono la vita sociale non sono pi  avvertiti come riflesso di un ordine eterno. Al contrario i valori sono visti come fortemente condizionati dal contesto socioculturale e pertanto mutevoli, secondo il ritmo dei mutamenti della societ  e della storia. Essi non sono pi  un compito che l'umanit  va scoprendo e realizzando in forme sempre nuove e sempre diverse, ma un dato da accettare incondizionatamente. Lo spazio religioso tende in tal modo a restringersi: Dio arretra progressivamente dalla vita dell'uomo e del mondo. In questa nuova visione dell'uomo e del mondo si perde la concezione "sacrale" del peccato⁷ e si scopre la crisi della coscienza del peccato che misconosce i valori socioculturali. In conseguenza, si reagisce contro il peccato concepito come qualcosa d'impersonale, come pura mancanza alla legge, si rifiuta una concezione legalistica del peccato che non riesce ad integrare la scoperta dei valori e della dignit  della persona. Non   accettata una concezione individualistica del peccato, che dimentica la responsabilit  e la solidariet  sociale esistenti tra tutti gli uomini, che ferma

6. Jose Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino - Leumann, 1971, p. 73.

7. Giannino Piana, *Il significato e la dimensione del peccato nella riflessione teologica e antropologica contemporanea*, in Aa.Vv. *Penitenza*, Elle Di Ci, Leumann - Torino, 1989, p. 67-91, qui p. 70.

8. Jose Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione*, p. 74.

l'uomo alla considerazione di se stesso e del proprio passato, alienandolo dal suo impegno e dalla sua responsabilità nella storia. Si reagisce infine, contro una concezione che riduce il peccato alla ribellione contro l'ordine costituito, dimenticando che è peccato anche l'inattività, la compiacenza di fronte alla legge stabilita, quando essa non risponde più alle esigenze della situazione, o il lasciare agli altri la responsabilità delle proprie scelte, senza avere il coraggio di assumersi il rischio della propria libertà⁸.

In altre parole, secondo un'espressione ironica dello scrittore Bruce Marshall, l'uomo secolarizzato considera il peccato "un termine medievale per indicare una gita di fine settimana in compagnia di un'attrice con cui non si è sposati"⁹. Per chi ragiona in questo modo, il linguaggio biblico che parla di riconciliazione e di remissione dei peccati suona incomprensibile. Arriviamo ad un'altra causa della perdita del senso del peccato, che si manifesta con il rendere la responsabilità personale opaca, e questo è favorito da una parte dalle scienze psicologiche, e d'altra parte dall'ideologismo e dal sociologismo.

Oggi una difficoltà a comprendere il senso del peccato deriva dal determinismo filosofico e psicologico che presiedere a certe concezioni dell'uomo. Nella tesi del determinismo filosofico l'uomo è concepito come incapace in sé di libera scelta, o perché è inserito in un più vasto divenire cosmico che annulla la sua personalità, o assume l'aspetto di una legge di necessità incontrastabile¹⁰. L'uomo in fondo non è pertanto un essere del tutto libero, capace di scelte personali e proprie, ma è un pezzo dell'enorme ingranaggio cosmico, dal quale non si può assolutamente distaccare. Questa concezione determinista dell'uomo presenta, delle sfumature diverse, secondo le varie correnti di pensiero che la professano. Tutte coincidono, in maniera più o meno accentuata, nel negare una vera libertà dell'uomo nel suo agire¹¹.

C'è poi un determinismo psicologico ben più diffuso oggi, secondo il quale si nega all'uomo, con delle ragioni apparentemente scientifiche, la

9. H. Luthe, *Incontrare Cristo nei sacramenti*, Ed. Paoline, Torino, 1988, p. 259.

10. S. Maggiolini, *Peccato e perdono nella Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1968, p. 99.

11. J. S. Martins, *Il mistero del perdono*, Ed. Pontificia Università Urbaniana, Roma, 1991, p. 16.

12. B. Zomparelli, *Peccato*, p. 1897.

13. J. S. Martins, *Il mistero del perdono*, p. 17.

capacità d'autodecisione. In base ad alcune affermazioni della psicologia, preoccupata di non colpevolizzare l'uomo e di non porre freni alla sua libertà, all'uomo non si riconosce più alcuna mancanza. La ricerca sociologica a sua volta finisce con scaricare sulla società tutte le colpe di un individuo che si dichiara innocente. Anche una certa antropologia culturale può spingere la responsabilità umana a non riconoscere la capacità di compiere atti veri e liberi, e quindi la possibilità di peccare¹². In quest'accezione il peccato è paragonato ad una nevrosi, una malattia della psiche, la responsabilità è sempre sociale e non personale, e di conseguenza, l'uomo non è libero, non ha la sua libertà di agire e quindi non ha nessuna responsabilità rispetto ai suoi atti. In questa posizione si riduce il peccato a proiezione delle nostre paure, ad uno stato morboso della psiche, ad un'esperienza nevrotica della colpa. L'uomo è la vittima, non colpevole; è malato, non peccatore. Il senso di colpevolezza è piuttosto illusorio, persino nocivo, poiché esso serve ad aumentare lo squilibrio del soggetto. Va rilevata, inoltre una certa tendenza che vede l'essenza della libertà, la "disponibilità" dell'uomo a tutte le scelte. L'uomo è libero nella misura in cui non fa una scelta determinata, perché essa limiterebbe la sua capacità di scegliere, e quindi, anche la sua libertà. Da questa mancanza di coraggio scaturisce un'etica che considera "peccato" ogni scelta dell'uomo che porti a definirlo, a precisare la sua fisionomia, all'interno del piano divino¹³.

Dobbiamo riconoscere che le scienze antropologiche ci aiutano a superare la concezione estrinsecista e cosificata del peccato, ma non dobbiamo cadere nell'estrema interpretazione che riduce il mistero dell'uomo e il suo modo di agire, cadendo facilmente nel biologismo, nel sociologismo e nel psicologismo. L'insistere sull'autonomia della persona e del mondo può portare ad un soggettivismo e relativismo che si esprimono negli eccessi d'immoralismo, quando il male è scambiato come bene, o l'amoralismo, quando la persona cerca di non preoccuparsi più del significato morale del proprio comportamento. Anche l'insistenza sulla concezione sociale della persona e sulla sua responsabilità nella costruzione della storia può portare ad una posizione che porta a perdere il senso della responsabilità morale. Da quest'ambito socioculturale, possono apparire facilmente come conse-

14. B. Zomparelli, *Peccato*, p. 1897.

15. G. Piana, *Il significato e dimensione*, p.73.

guenze della secolarizzazione della vita spirituale dell'uomo le forme false di religiosità e una concezione falsa di Dio. Si raggiunge così la liberalizzazione d'ogni forma di manifestazione dell'agire umano, senza vedere il vero rapporto con la divinità, fondato sulla dimensione personale e morale. Su tale perdita del senso del peccato ha influito in maniera notevole un facile ottimismo nei riguardi dell'uomo e della storia. Quest'ottimismo da un lato, insiste sulla bontà dell'uomo esaltando la libertà e la spontaneità e quindi respingendo il sacrificio, la mortificazione, la penitenza come forme di masochismo e come impedimenti al pieno sviluppo della personalità umana; d'altro lato vede nel peccato un residuo del vecchio pessimismo medievale, in netto contrasto con l'ottimismo biblico.

Un'altra causa della scomparsa del vero senso del peccato è anche il fenomeno della politicizzazione della realtà, la dilatazione della coscienza politica. E' ovvio che oggi l'uomo non si pensa in un modo isolato e chiuso in se stesso, ma come persona sociale inserita in un ambiente che influisce sui suoi progetti di vita, che fa sì che i suoi atti abbiano una ripercussione positiva o negativa su tutto il tessuto sociale. E' evidente che il vocabolo "politico" non va qui inteso nel senso ristretto, e spesso deterioro di pubblica amministrazione, ma nel senso più ampio di "sociale". Politico è tutto ciò che interessa la *polis*¹⁴ la città, la società, il mondo. L'insieme dei problemi che comprendono non soltanto il solo individuo, ma il più vasto complesso di persone e di compiti. L'atto del singolo è intrecciato con gli atti di tutti gli individui che sono cittadini del mondo. Tutto ciò che succede nel mondo d'oggi diventa notizia di famiglia nel giro di poche ore con un senso di comune partecipazione. Ugualmente accade con la legislazione internazionale, che si è diventata universale attraverso la Carta delle Nazioni Unite e i diritti dell'uomo sono diventati un elemento essenziale della coscienza dei popoli. In quest'ambito universale, la responsabilità umana non si restringe allo spazio individuale o familiare, ma ogni persona è invitata a partecipare con la sua responsabilità ai compiti del mondo. Qui il peccato assume una dimensione di solidarietà umana, è sentito come una grave irresponsabilità e mancanza di solidarietà nei confronti degli altri e della storia¹⁵.

Concludendo possiamo affermare che tutto ciò che abbiamo detto sopra esige una riscoperta del senso del peccato: cercare di cogliere la natura pro-

16. B. Zomparelli, *Peccato*, p. 1899.

17. M. Eliade, *Mito e realtà*, Borla, Torino, 1966, p. 123. Afferma: "Per l'uomo reli-

fonda e la vera e reale portata del peccato. Ora il peccato è un'esperienza umana, ma nello stesso tempo è per l'uomo un mistero. Per comprenderlo, se da una parte possiamo fare appello all'esperienza umana, d'altra dobbiamo rivolgerci direttamente alla rivelazione che Dio ha operato nella persona di Gesù Cristo. In realtà, il mistero del peccato si svela all'uomo solamente quando esso si pone di fronte a Dio: guardando e lasciando guardare le situazioni della sua vita dal punto di vista di Dio e della sua parola¹⁶. Questo è il frutto di una visione fondata essenzialmente sulla fede: uno sguardo che porta a Dio e alla sua parola che ha detto e continua a ripetere nella sua chiesa. Solo alla luce del vangelo il peccatore prende coscienza della realtà dei suoi atti morali.

1.2. La natura profonda del peccato nella teologia ortodossa

Vista l'universalità del primo peccato, con il peccato d'Adamo ed Eva, tutti gli uomini hanno preso coscienza dell'esperienza e del concetto di peccato. Le interpretazioni date al peccato originale durante le epoche della storia non sono state sempre le medesime.

Nelle società primitive il peccato era concepito come una trasgressione di una norma stabilita dalla divinità, la presenza del divino penetrava ogni aspetto della vita, ne consegue che nelle società primitive era inconcepibile qualsiasi forma d'ateismo¹⁷. Il peccato non è solo la violazione di una norma etica astratta, ma è rottura dell'intero ordine delle cose stabilito dalla divinità. L'origine di tale trasgressione, che avviene negli atti dei singoli individui o della comunità, in realtà è da ricercare altrove: nelle potenze occulte del male che contendono il potere agli dei, o in un originario conflitto tra gli dei

giosus l'essenziale precede l'esistenza. Questo è vero sia per l'uomo delle società primitive e orientali che per il giudeo, il cristiano e il musulmano. L'uomo è quale è oggi, perché una serie di fatti è accaduta *ab origine*. I miti gli raccontano questi avvenimenti e, facendo ciò, gli spiegano come e perché è stato costituito a questo modo. Per l'uomo religiosus l'esistenza reale, autentica, comincia al momento in cui riceve la comunicazione di questa Storia primordiale e ne assume le conseguenze. E' sempre storia divina perché i personaggi sono gli Esseri Soprannaturali e gli Antenati mitici. Un esempio: l'uomo è mortale perché un Antenato mitico ha perduto, stupidamente, l'immortalità, oppure perché un Essere Soprannaturale ha deciso di toglierliela".

18. A. M. Di Nola, *Peccato*, in *Enciclopedia delle religioni*, coordinamento generale Gorizzi Mario, Malankaresi - Provebi, Ed. Vallecchi, Firenze, 1970, col. 1554-1564, qui col. 1555.

stessi. Analizzando i miti delle società primitive, gli antropologi contemporanei, hanno trovato il racconto del peccato delle origini, al quale spesso si riconducono divieti sanciti ritualmente, comunemente chiamati tabù. Le norme sociali ordinariamente sono derivate dall'autorità degli antenati.

Ogni cultura possiede una sua visione del peccato, ha elaborato miti e riti religiosi, che mettono in luce la libertà dell'uomo che si annulla o si mantiene secondo la sua accondiscendenza o meno con il peccato. Tutte queste concezioni del peccato nelle società primitive s'identificano sostanzialmente con la violazione dei tabù. L'antropologo A. M. Di Nola attribuisce al peccato della religiosità primitiva le seguenti caratteristiche. A) L'irrelevanza dell'intenzionalità e della libertà scelta nel comportamento individuale, nel senso che la condizione peccaminosa è insita automaticamente nel semplice contatto con una realtà capace di determinare l'impurità. B) La violazione dei tabù si può qualificare come peccato; un peccato tutto esterno che si esprime nella contaminazione e nei meccanismi relativi alle idee di puro ed impuro. C) Accanto al peccato, inteso come violazione delle norme tabuizzanti, c'è un peccato rituale. Il confine tra le due forme è molto incerto. Nel peccato rituale emergerebbe un rapporto specifico tra comportamento umano e la dimensione del sacro, mentre tale rapporto non sarebbe presente nella violazione del tabù, fenomeno puramente sociale¹⁸.

La rivelazione biblica dell'antico testamento contiene diverse concezioni del peccato che da una parte denunciano la loro somiglianza con le culture dei popoli vicini, e d'altra parte sono unificate da un principio superiore di natura religiosa-morale e giuridico-sociale: quello dell'alleanza tra Jahwé e il suo popolo. Il termine più usato è quello di *hata*, che è un termine originariamente profano che significa: essere piegato, incurvato, deviare, smarrire la strada. Questo termine è il corrispondente del greco *αμαρτία* (*amartia*)¹⁹ e indica, non soltanto la situazione peccaminosa, ma anche lo stato di colpa e tutto è con esso legato: danno, sofferenza, peso sotto cui l'uomo è piegato, incurvato. Il vocabolo è relazionale, collocato nell'ambito dell'alleanza, il peccatore è in stato peccaminoso perché ha peccato contro l'Alleanza, ha

19. Carlo Rocchetta, *I sacramenti della fede*, Dehoniane, Bologna, 1998, vol. I, p. 155.

20. I. Fucek, *Peccato oggi. Riflessione teologico-morale*, Ed. Pontificia Universitaria Gregoriana, Roma, 1991, p. 110.

21. Per vedere meglio i termini: *hamartema*, *hamartia* si può consultare *Grande lessico*

deviato dalla strada presa con l'alleanza²⁰. Tra i termini veterotestamentari che esprimono peccato troviamo: *awon* esprime un'idea contraria ai disegni di Dio dove la giustizia diventa ingiustizia; *peshah*, indica più o meno il delitto interpersonale o, in senso teologico, rompere con Dio o con la comunità; *rasha*: l'idea di colpevole; *nebalah*: follia, empietà.

Nel nuovo testamento, accanto ad ἀμαρτία (*amartia*) utilizzato ampiamente da san Giovanni evangelista, per disegnare l'effetto di un atto colpevole, passo falso, caduta, trasgressione, debito si trovano anche i termini: ἀμαρτεμα, παραπτωμα, παραβασις, οφηλημα (*amartema, paraptoma, parabasis, ofilema*)²¹. Tutti questi termini hanno un fondo linguistico comune: l'idea dell'errore. In qualsiasi forma si esprima, il peccato si presenta sempre come uno sbaglio di prospettiva, un errore di valutazione, perché consiste nel dare un valore assoluto a ciò che non lo possiede e viceversa, e non considerare assoluto ciò che invece lo è. In quanto la scelta o l'atto con cui il credente si oppone alla realizzazione del disegno divino, a favore del peccato, costituisce sempre un mancare allo scopo, una disobbedienza a quanto il Signore ha stabilito per il bene dei suoi²².

Nella storia della Chiesa sia orientale sia occidentale, il peccato ha assunto più o meno le stesse definizioni, visto non soltanto nella sua dimensione antropologica, ma anche illuminato alla luce del Cristo, vincitore del peccato e della morte mediante il suo sacrificio sulla croce.

Di conseguenza come prima definizione: il peccato è la violazione della legge di Dio²³. Celebre, in questo senso è l'espressione usata da sant'Agostino:

*“Peccatum est dictum vel factum vel concupitum aliquid contra aeternam legem”*²⁴.

Nella prospettiva dell'interpretazione personale della legge, il peccato è disobbedienza, opposizione a Dio che dona la legge. La legge non è solo *del nuovo testamento*, a cura di F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti, Paideia, Brescia, 1971 (GLNT.), vol. I, coll. 715-862.

22. C. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, 1998, p. 155.

23. *Catechism orthodox*, Alba-Iulia, 1995, p. 92.

24. San Aurelius Augustinus, *Contra Faustum Manicaeum*, Liber vigesimus secundus, in PL., Lutetiae Parisiorum, vol. XLII, Ed. J.P. Migne, 1841 ss., col. 402-466, qui col. 418: “Ergo peccatum est factum vel dictum concupitum aliquid contra aeternum legem.”

25. Michael Schmaus, *Dogmatica cattolica*, IV/1, Marietti, Torino, 1966, p. 485.

26. San Aurelius Augustinus, *De Divertis questiones al simplicianem*, liber unus et secundus, in Migne, PL, vol. XL, col. 11-147, qui col. 122.

27. *Dizionario enciclopedico di teologia morale* (DETM), diretto da Leonardo Rossi e

una norma imposta dall'esterno, che frena o limita la libertà umana, ma anche e più radicalmente, una dimensione che divide l'essere umano in se stesso, lo disorienta, non stimola il suo sviluppo. Violare la legge è opporsi all'orientamento fondamentale della propria persona al bene che Dio vuole per l'uomo.

Il peccato come offesa a Dio è un tema d'origine biblica che oggi è espressamente riaffermato nei trattati di teologia. In questo senso il peccato non è soltanto la rottura di un ordine intramondano, o la violazione della legge morale, ma trascende l'uomo ed il mondo fino a arrivare a Dio. Con il peccato, l'uomo dice un "no" a Dio, alla sua gloria e al suo amore, alla sua esistenza. Con il peccato, l'uomo attenta alla persona di Dio stesso²⁵. Il peccatore offende Dio, attraverso il peccato fatto verso le cose, verso gli eventi e verso gli uomini, in quanto Dio è il creatore e il custode, il Signore è il protettore e come tale è continuamente presente in esse mediante il suo essere e la sua azione, afferma sant'Agostino:

*"Est autem peccatum, a prestantiore Conditore aversio et ad condita inferiora conversio"*²⁶.

Il peccato è quindi allontanamento da Dio e conversione alle creature. Questa definizione sintetizza la realtà del peccato e permette di proporre la duplice dimensione del peccato: teocentrica, secondo cui il peccato è opposizione a Dio e deformazione della sua opera, e antropologica che considera il peccato come male dell'uomo nella sua piena realtà personale, sociale e cosmica, come diminuzione che impedisce la sua pienezza umana²⁷.

Fin'ora, abbiamo dato uno sguardo giuridico e legalistico al peccato, considerato come violazione della legge di Dio, e seguito evidentemente dalla sua punizione. La realtà del peccato è più complessa e profonda. Il peccato è anzitutto un fenomeno spirituale, metafisico. Le radici del peccato si trovano nella profondità mistica dell'uomo caduto. L'essenza del peccato non consiste soltanto nella violazione di una norma etica, ma nel rompere la comunione con Dio, nell'allontanarsi della vita divina ed eterna per la quale l'uomo è stato creato e verso la quale naturalmente è

Ambrogio Valescchi, ed Paoline, Roma, 1981, voce "peccato" p. 733-741, qui p. 689, coll. II.

28. Ps. Andrei, *Spovedanie și comuniune*, Alba-Iulia, 1998, p. 34.

29. T. Spidlik, *La Spiritualita dell'Oriente cristiano*, Ed. Paoline, Torino, 1995, p. 245-246.

30. Constantin Pavel, *Pătimile omenеști, piedică in calea mântuirii*, in "Studii teolo-

chiamato. Il peccato è compiuto prima nella profondità mistica dell'anima umano, ma le sue conseguenze toccano l'intero uomo. Una volta compiuto, il peccato si ripercuote sull'intero essere psichico e fisico dell'uomo che lo ha commesso, ed influisce sulla sua intera vita. Il peccato può superare il confine della vita personale, individuale del peccatore, influire sulla vita della comunità, rovinare la comunione nell'amore tra gli uomini e influire sul destino dell'intero mondo²⁸.

Lo stato infimo in cui può cadere un uomo in peccato è l'essere preda delle passioni. Un peccato ripetuto diventa passione (παθος). L'ortodosso rispetto alla concezione giuridica dell'occidente cristiano, usa il termine *passione* per indicare un atto che ha un effetto continuo, una strada sbagliata verso Dio e verso il prossimo. Il termine di passione (παθος), nel greco classico significa accidente, malattia, ma anche sentimento, disposizione interiore, buona o cattiva, istinto, passione, inoltre cambiamento, trasformazione. Generalmente gli scrittori cristiani dell'oriente non danno una valutazione passiva delle passioni né le considerano indifferenti: l'uomo è stato creato secondo l'immagine di Dio, ma la sua anima è stata rivestita delle diverse passioni soltanto in seguito al peccato. Lo scopo della *praxis* penitenziale della chiesa è proprio quella di spogliare l'uomo da questo παθος²⁹.

Le passioni rappresentano per l'essere umano il più grave e permanente pericolo spirituale perché lo scaraventano al livello più basso, lo danneggiano e lo predestinano a perdersi. Per combattere l'opera negativa delle passioni è necessario identificarle perfettamente, poi individuare le nostre debolezze, e le armi spirituali che possiamo usare contro di loro.

Per evitare confusioni, precisiamo subito l'uso della nozione di passione. Nella lingua rumena la parola passione (*patimà*) ha assunto tre accezioni diverse. Il significato di sofferenza in genere che si usa anche come verbo patire (*a pàtimi*). Un secondo significato è quello di sofferenza innocente e redentrice, partita da un amore infinito, usato soltanto nell'espressione del tipo: la passione del Signore. Terzo il più conosciuto è quello peggiorativo di peccato cronico, molto vicino al significato di vizio, significato precisamente opposto a quello di colui che è provato. Questo'ultimo significato

gice", 8 (1953), p. 471-481, qui p. 473.

31. Sfântul Maxim Marturisorul, *Patru sute cugetări creștine*, III, 3, trad. de cuv. Paisie Velicovschi, Ed. Credința strămoșească, Iași, 1998, p. 84.

è l'espressione di un egoismo esagerato e di una schiavitù colpevole e distruttiva. La parola passione è solamente usata nella lingua del popolo e nel culto ortodosso rumeno per esprimere ugualmente questi due ultimi significati del termine, e mai si confondono a causa della situazione in cui si trovano. Con il tempo nella lingua rumena, la parola passione ha preso anche un senso positivo, rappresenta una direzione moralmente accettata, come nell'espressione di passione per lo studio. Per quanto riguarda il termine (*viciu*), non è usato nella lingua del popolo, né nei libri di culto, né negli scritti dei santi padri, i quali usano esclusivamente il vocabolo passione. La parola vizio esistente nel vocabolario della lingua rumena è usata soltanto nella lingua colta. Infine, come già abbiamo accennato etimologicamente, il termine passione proviene nella lingua rumena direttamente dal greco (παθος). Ecco i sufficienti motivi che ci autorizzano pienamente ad usare qui il termine di passione con significato morale negativo di situazione spirituale e di vita peccaminosa, di peccato cronico.

Analizzando questo concetto di passione (παθος) dobbiamo definirlo con precisione, per non intendere le passioni come forze esteriori che penetrano nel nostro animo, ma come forze, poteri naturali, corrotti e corruttibili a causa del peccato e dalla nostra lontananza da Dio. L'intera tradizione biblico-patristica è a favore di questa seconda alternativa.

Nella passione (*patimà*) non c'è solo una violazione della legge divina, fatta con coscienza e con volontà, ma uno stato peccaminoso, con una volontà peccaminosa persistente, come una malattia cronica della natura umana. La passione convoglia tutte le potenze naturali dell'anima verso un abbraccio totale con il peccato e da qui risulta la sua gravità rispetto al semplice peccato. Un peccato è talvolta il risultato di una congiuntura di tentazioni e d'occasioni, che esercitano una pressione sopra la volontà, è una sconfitta dopo una lotta con i nemici potenti, ma soltanto per un solo caso ed un solo momento. Per questo spesso il peccato non produce tanti disturbi, non lascia tracce profonde nella natura di chi lo commette. Con la passione, la situazione è tutta diversa. La passione cresce organicamente alla natura dell'appassionato, come qualcosa di mostruoso e s'impone sulle sue pretese anche contro le occasioni non favorevoli per la soddisfazione delle passioni. L'appassionato non lotta più contro il suo nemico interiore, ma ha capitolato con tutto il proprio essere e si è alleato con il nemico interiore³⁰. Questo si spiega per il fatto che la *pathima* produce nell'anima dell'appas-

sionato uno squilibrio delle funzioni naturali. La volontà dell'appassionato è indirizzata soltanto per trovare e assaporare il piacere. Il sentimento capovolge la gerarchia naturale dei valori, nel senso che tutti i piaceri e i dolori che non sono legati alla passione diventano differenti e opachi. La ragione dell'appassionato è diventata uno schiavo della passione, essa non compie più nessun atto intellettuale se non collegato con la passione. La logica non è abolita, ma è fermata dai sofismi adeguati alla passione. Diventando tutta soggettiva, l'intelligenza non è più capace di compiere il suo ruolo di strumento nella conoscenza della verità oggettiva. Attraverso la riduzione del lato che l'interessa, il campo della conoscenza dell'appassionato si restringe. Orientato soltanto al piacere, l'appassionato ignora tutti gli aspetti della realtà e così conosce la realtà in modo unilaterale e frammentario. Afferma san Massimo il Confessore:

“I peccati ci accadono a causa della cattiva utilizzazione dei poteri dell'anima: di quella vogliosa, dell'irruenza e del razionale. L'utilizzo sbagliato del potere razionale conduce alla non conoscenza e all'incompetenza o alla pazzia; l'utilizzo sbagliato dell'irruenza e della voglia conduce all'odio e all'inconsultezza”³¹.

Questa conversione della realtà esterna, che si produce nell'anima dell'appassionato attraverso la passione è definita dai santi padri una divisione della natura che si estende a tutti rapporti con gli altri.

Secondo padre Staniloae, un'altra caratteristica delle passioni è la loro sete senza fine³², con cui cercano l'appagamento e non possono trovarlo, perché ogni volta si fermano sopra gli oggetti finiti che hanno una limitata capacità di soddisfazione. L'appassionato vuole, con volontà infinita il nulla. Questa sete infinita delle passioni è espressa in modo plastico da san Giovanni Climaco quando parla dell'uomo goloso:

“Il demonio sta nello stomaco e impedisce all'uomo di ritenersi saziato, anche se avesse inghiottito tutta la pietanza dell'Egitto e avesse bevuto tutta l'acqua del Nilo”³³.

32. D. Staniloae, *Ascetica și mistică ortodoxă*, vol. I, Ed. Deisis, Alba-Iulia, 1993, p. 67.

33. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara paradisului*, trapta XIV, trad. di Î.P.S. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, Ed. Amcord, Timișoara, 1994, p. 296; trad. it. di Cologero Riggi, Ed. Città Nuova, Roma 1989, p. 184.

34. D. Stăniloae, *Ascetica*, I, p. 69.

Padre Staniloae spiega la sete infinita delle passioni attraverso il fatto che nella natura umana c'è una base spirituale, una tendenza verso l'infinito che si può manifestare anche nelle passioni. Nelle passioni questa tendenza è invertita dall'autentico infinito che è nell'ordine spirituale, verso il mondo che da soltanto l'illusione dell'infinito³⁴. Afferma san Massimo il Confessore:

“La passione è il movimento dell'anima contro la natura, verso un amore irragionevole, verso l'odio senza giudizio di qualsiasi cosa o persona... Il peccato è un giudizio sbagliato in ciò che riguarda il senso delle cose e segue il cattivo uso...”³⁵.

La passione diventa un istinto eccessivo, che vuole un oggetto in modo eccessivo a scapito degli altri istinti e degli altri oggetti³⁶. Da qui proviene anche il carattere violento delle passioni che nel libro di culto della chiesa ortodossa chiamato *Triod* è indicato con espressioni come: “incendio, fiamma, idrofobia dei desideri, tempesta delle cattiverie, tempesta e ondata dei peccati”³⁷, che rendono l'uomo schiavo delle passioni. Nella natura umana la passione è un legame condizionante. Da una parte, essa è l'espressione di un egoismo, volendo fare tutte le cose che gravitano al suo interno, e dall'altra la passione è un prodotto della volontà sovrana egocentrica. Un potere che abbassa l'uomo allo stadio di un oggetto portato qui e là senza volontà. La passione è compresa dai santi padri come qualcosa d'irrazionale. Attraverso l'irrazionale, con il loro carattere ingannevole, e il traviamiento dell'uomo dal suo vero ideale, le passioni mantengono la natura umana nel buio della non coscienza³⁸.

Nella antica letteratura spirituale dall'oriente cristiano hanno scritto a riguardo delle passioni: Evagrio Pontico³⁹, san Giovanni Cassiano⁴⁰, san Massimo il Confessore⁴¹, san Giovanni Damasceno⁴², san Giovanni Climaco. I padri della chiesa elencano otto passioni, oppure quando la vana

35. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Patru sute cugetări creștine*, II, 16-17, p. 64.

36. C. Pavel, *Pătimile omenești*, p. 474.

37. *Triod*, il libro di culto ortodosso tra il periodo di Octoicho e Penticostaro, Ed. 1930, p. 415; 428; 410;

38. D. Stăniloae, *Ascetica*, I, p.71.

39. Evagrie Ponticul, *Despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, in Filocalia română, vol. I, trad. di D. Stăniloae, Sibiu, 1936, p. 48-71.

40. Sf. Ioan Casian, *Despre cele opt gânduri ale rătăcirii*, in Filocalia română, vol. I, trad. de D. Stăniloae, Sibiu, 1936, p. 98-124.

gloria è unita con la superbia ne elencano sette. Le passioni sono: la gola, la fornicazione, l'amore del denaro, l'ira o l'odio, la tristezza, la vana gloria e la superbia. I padri dividono le passioni che riguardano la carne e quelle che riguardano l'anima⁴³, ma lo stretto legame tra il corpo e l'anima fa sì che le passioni della carne s'intreccino con quelle dell'anima, oppure si condizionino reciprocamente.

Gli scritti ascetici affermano che per i più giovani, la gola produce tutte le altre passioni. Questa passione mette in movimento il desiderio della fornicazione ed insieme il bisogno di soldi per soddisfarli, ma coloro che si vedono mancanti di mezzi per soddisfare queste tre passioni s'intristiscono, e dato che vogliono soddisfarle, fremono⁴⁴. Per coloro che sono più maturi, la passione principale è la superbia.

Secondo san Massimo il Confessore, la passione da cui proviene tutte le altre passioni è l'amore egoistico per se stessi (φιλαβτία)⁴⁵. Colui che si ama nutre un amore eccessivo per la sua persona che diventa un idolo. Quest'amore per se stessi si manifesta specialmente verso la vita corporale dell'uomo, si manifesta nella ricerca dei piaceri e nella fuga dal dolore. L'uomo non è stato sempre così. La caduta sul piano del sentimento è una conseguenza del peccato originale, che porta l'uomo nella situazione di ritenere bene soltanto ciò che soddisfa i desideri della carne. "Con l'argilla

41. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, in Filocalia rom., vol. III, trad. de D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994; Idem, *Capete despre dragoste*, in Filocalia rom., vol. II, trad. de D. Stăniloae, Sibiu, 1937; Idem, *Patru sute cugetări creștine*, Ed. Credința strămoșească, Iași, 1998.

42. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*, in Filocalia rom., vol. IV, trad. de D. Stăniloae, Ed. Harisma, București, 1994.

43. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Patru sute cugetări creștine I*, 64; 65, p. 54.

44. Evagrie Ponticul, *Despre deosebirea patimilor*, Filoc. rom., vol. I, 1936, p. 48: "Poiché è impensabile di cadere chiunque nei mani dello spirito della fornicazione, se non è stato demolato più prima dalla golosità della pancia. Come non può disturbare l'ira per colui che non lotta per la pietanza, ricchezze o la gloria. E' impensabile di scappare dello spirito della tristezza colui che non si è svestito di tutti questi...".

45. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Patru sute cugetări*, III, 57, p. 95. "Per l'inizio dei tutte le passione è l'amore di sé stesso, ma il loro termine è superbia".

46. *Triod*, Ed. 1930, p. 421.

47. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 41, in Filoc. rom., vol. II, ed. 1937, p. 64.

48. *Ibidem*, p. 70.

ho mischiato il pensiero, io, il malvivente”⁴⁶, così si sente esprimere questa triste realtà nel culto della chiesa ortodossa.

Nel processo genetico delle passioni, i pensieri cattivi e peccaminosi, influenzati dal demonio, dalle tentazioni e dalle promesse del mondo, costituiscono il punto di partenza. A causa dei peccati e della schiavitù delle passioni, la mente dell’uomo è abbassata, affermano i padri filocalici, e il sentimento muove verso i pensieri peccaminosi⁴⁷. Comunicandosi con i pensieri peccaminosi, la mente perde la chiarezza delle cose, delle persone, sbaglia la via e abdica dalla sua funzione principale di guida verso le cose buone. Comunicando con il piacere, la ragione si perverte dalla sua natura e dalla sua opera e diviene un occhio malato verso le cose spirituali. Per questo è più facile peccare con la mente che con i fatti⁴⁸.

Il merito degli autori orientali, sta nell’attenzione con cui essi hanno parlato dei pensieri cattivi come fonte delle passioni. N’è prova il fatto che essi hanno scelto, come tema per i loro scritti, proprio i pensieri cattivi. Dando quest’importanza ai pensieri peccaminosi, essi ci affermano che la preoccupazione principale deve essere la loro estirpazione⁴⁹.

“Tutti i pensieri appassionati sia provocano la parte che desidera l’anima, sia attizzano l’irascibile, o il razionale. E da qui avviene l’accecamiento della ragione”⁵⁰.

La nostra responsabilità risiede nel consenso al pensiero peccaminoso che offre la possibilità per la nascita delle passioni. Inoltre, la possibilità della nascita delle passioni è favorita, secondo padre Staniloae, dall’esistenza nella natura umana degli istinti naturali che rappresentano l’aspetto dell’animalità della natura umana, accentuato dopo la caduta dalla vita paradisiaca⁵¹. In quest’animalità degli istinti, sta l’inferiorità, ma anche l’innocenza. Così come gli animali sono innocenti nelle loro manifestazioni istintuali del loro organismo, così è anche l’uomo, quando gli istinti (intendiamo per istinti gli affetti dei quali parlano i padri della chiesa come: la sete, la fame...) rimangono nei loro confini servendo all’esistenza biologica. Per il fatto

49. C. Pavel, *Patimile omenești*, p. 476.

50. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Patru sute*, III, 20, p. 87.

51. D. Stăniloae, *Ascetica I*, p. 75-76.

52. Marcul Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, c.179, Filoc. rom., vol. I, ed. 1936, p. 246.

53. D. Stăniloae, *Ascetica I*, p. 103.

54. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Intrebări, nedumeriri, răspunsuri*, domanda 31, in Filoc.

che l'uomo è anche spirito e quindi ha un'aspirazione irriducibile verso l'infinito, egli può associare queste aspirazioni con gli affetti naturali dell'ordine biologico, trasformandoli in passioni, in altre parole in affetti (istinti) esagerati, penetrati da una sete infinita di soddisfazione. Da caratteristiche biologiche, essi (gli affetti) diventano caratteristiche diaboliche se sono associati ai peccati attraverso l'elemento spirituale che li contraddistingue.

I santi padri non soltanto enumerano le passioni, ma stabiliscono anche le loro cause. Le porte d'ingresso delle passioni nella nostra natura sono il sentimento, l'intelligenza, e la fantasia o l'immaginazione. Tutte le volte la passione inizia come una resistenza e una rivolta alla tendenza che non è mai ritenuta cattiva⁵². In tutti gli scritti spirituali ortodossi si descrive come inizio delle passioni in qualsiasi occasione, lo schema seguente: il demonio porta nella nostra mente un pensiero peccaminoso, l'attacco (προσβαλλω προσβολη) che si può tradurre attraverso il termine adescamento. L'adescamento avviene nella nostra mente come una semplice possibilità, questo non è peccato, ma ha soltanto un carattere teoretico, un'eventualità inaffidabile. Ha come conseguenza tutte le caratteristiche di un pensiero seminato da un altro e per questo i padri lo attribuiscono al demonio⁵³. Per la nascita di un pensiero infuocato ci sono più salite. San Massimo il Confessore conta quattro salite: l'attacco (adescamento), il desiderio, l'abitudine al male, cioè il consenso, e il lavoro, cioè l'atto vero e proprio⁵⁴. Secondo san Giovanni Damasceno le salite sono sette: l'attacco, l'accompagnamento, la passione, la lotta, la schiavitù, il consenso, il compimento⁵⁵. Il momento decisivo è quello in cui la nostra ragione accoglie l'atteggiamento. Riflettendo, allora si produce l'accompagnamento e così siamo entrati nella zona del peccato sia vero sia teorico.

L'adescamento non è ancora un peccato, come già abbiamo detto sopra, perché dipende da noi per prodursi, ma è una possibilità, è il peccato in potenza per essere compiuto. Dice san Marco asceta: "L'adescamento

rom., vol. II, ed. 1937, p. 223.

55. Joannis Damasceni, *De octo spiritibus nequitiae*, c. 512, A in Migne, PL., vol. XCV, coll. 93. "Et aliud quidem est aggressio, aliud haesitatio. aliud lucta, aliud affectio, aliud aprobatio, que proxima est operationi et ei assimilatur, aliud actio, aliud captivitas."

56. Marcul Ascetul, *Despre Botez*, in Filoc. rom., vol. I, ed. 1936, p. 307.

57. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Patru sute*, I, 84, p. 58: " Il ricordo porta nel mente il semplice pensiero e se si ferma sopra di lui si nasce la passione... "

58. D. Stăniloae, *Ascetica*, I, p. 107-108.

non è né peccato, né giustizia, ma prova la libertà della nostra volontà”⁵⁶. L’adescamento è la prima apparizione nella coscienza di un desiderio peccaminoso. All’inizio esso non ha potere, si presenta sotto forma di un semplice pensiero che è occasionato dallo sguardo su alcune cose esteriori. In altri casi, l’adescamento inizia in noi senza vedere le cose esteriori, ed entra in azione il ricordo di un peccato già compiuto e ripetuto⁵⁷. L’adescamento è il primo segnale inviato alla coscienza, l’accompagnamento è la fase in cui la ragione trova la razionalità e la giustificazione, costruendo in suo favore argomenti e poi si convince di passare dalla sua parte. La fase in cui si trovano i falsi argomenti teoretici del desiderio svegliato. Per questo i padri chiedono di rafforzare la mente nella sua posizione con la vigilanza della mente e l’attenzione cosciente (φυλακη νουσ, νηψισ, καρτερια, προσοχη)⁵⁸.

Per quello che riguarda le conseguenze delle passioni, consideriamo che esse vengono dalla provocazione degli elementi che costituiscono le passioni. In generale, l’appassionato è un disgraziato, uno schiavo, anche se lui si crede sul trono. Merita in ogni modo di essere sottolineato che nella concezione ortodossa, la passione ha una conseguenza più grave che nella concezione cattolica. Nella dottrina ortodossa, secondo cui, attraverso la collaborazione con la grazia divina increata, si realizzano le virtù cristiane che significano effettivamente un miglioramento sul piano ontologico della vita e dell’essere umano, attraverso le passioni, l’essere e la vita umana sono profondamente e ontologicamente danneggiate. Questo danno spirituale profondo, cambia l’essere umano attraverso le passioni. Nei libri di culto della chiesa ortodossa questo è espresso attraverso termini che esprimono la gravità delle passioni. Così nel *Triod* (ed. 1930), la passione è vista come: “ferita, carbonchio, danno, assassinio (p. 412), lebbra (p. 423), malattia, vergogna, nudità (p. 411), buio (p. 409), catena pesante di peccati (p. 408). In generale, in questo periodo citato nel *Triod* durante la Quaresima, si esprime la necessità della penitenza mettendo in vista anche la gravità del peccato e delle passioni, nel servizio di lode negli inni e nelle preghiere.

Per ciò che riguarda i mezzi che possiamo usare per la guarigione dalle passioni, la chiesa ortodossa dispone di molteplici ed efficaci mezzi. Tra

59. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Patru sute*, I, 3, p.45.

60. Marcul Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, cap. 190, in *Filoc. rom.*, vol. I, ed. 1936, p. 247.

61. G. Sovernigo, *Il celebrante, fedele o presidente e la partecipazione liturgica*, *Corso di Psicologia e azione celebrativa*, Istituto di Liturgia Pastorale, Abbazia di s. Giustina,

questi alcuni vengono dalla grazia divina: i santi misteri e i sacramentali attraverso cui otteniamo l'aiuto di Dio, senza di cui non possiamo fare nulla contro le passioni. Altri appartengono in parte all'uomo e questi sono le virtù. La chiesa ortodossa considera il lavoro fisico e intellettuale come uno tra i più potenti mezzi per la protezione e la guarigione dalle passioni.

Gli scritti che sono stati prodotti in oriente a riguardo dei metodi per la terapia delle passioni sono: *La scala del Paradiso* di san Giovanni Climaco, *Il Metodo o La regola esatta* di Callisto e d'Ignazio Xantopol., *La Guerra Invisibile*, apparso per la prima volta a Venezia nel 1794, di Nicodemus Aghiorito. Ma il più semplice e il più completo metodo è quello di san Massimo il Confessore che consta in sette gradini: la fede, la paura di Dio, il digiuno spirituale dei pensieri, la pazienza, la speranza, non patire e l'amore. San Massimo li riassume così:

“Colui che crede nel Signore, ha paura dei tormenti; colui che ha paura dei tormenti fa digiuno dalle passioni, sopporta i tormenti; colui che sopporta i tormenti avrà la speranza nel Dio; ma la speranza in Dio disfa la mente da tutte le passioni terrene; infine, la mente disfatta avrà l'amore verso Dio”⁵⁹.

Gli scrittori orientali si sono dimostrati conoscitori perfetti delle leggi psicologiche e hanno capito che, per sradicare le passioni, si deve combattere la passione dominante. La testimonianza di questo si trova nella loro insistenza per combattere in primo luogo la golosità e la superbia. Così va ricordato il merito degli scrittori orientali, quello di trovare l'obiettivo più importante della confessione in un'analisi morale dettagliata, nel lavoro della guarigione dalle passioni, comandando ogni volta la meditazione ininterrotta su Dio e il lavoro continuo delle opere buone e delle virtù. Il compimento delle opere buone ed il lavoro delle virtù, con l'aiuto della grazia divina, consistono nella guardia e nel compimento dei comandamenti di Dio. Colui che compie i comandamenti s'incontra ed entra nella comunione con Dio stesso, perché come dice san Marco asceta, “Il Signore è nascosto nei suoi comandamenti e quelli che lo cercano, lo trovano nell'osservanza dei comandamenti”⁶⁰.

I.3. La dimensione teologica del peccato

Prima di essere una categoria etica, il peccato è una categoria religio-

Padova, anno accademico 1999-2000 Suisidi Didattici, p. 308.

62. D. Stăniloae, *Starea primordială a omului în cele trei confesiuni*, in “Ortodossia“

sa, una rottura del rapporto personale con Dio. Il peccato è senza dubbio una realtà teologale, un dato oggettivo. Un'esperienza religiosa presente nell'individuo e vissuta come un insieme di sentimenti positivi o negativi nei confronti di sé, come singolo o come gruppo e nei confronti di Dio o della divinità. Il peccato è sbagliare nella relazione personale con Dio come creatore, è sbagliare strada o itinerario nella via proposta da Dio⁶¹.

In prospettiva teologica ci proponiamo di vedere il peccato nel suo rapporto con la creazione dell'uomo, con Dio e specialmente con il nostro redentore Gesù Cristo. Siamo coscienti che non è facile elaborare una teologia del peccato capace di rispondere realmente a tutti i problemi posti dalla situazione morale attuale. Si può partire da un dato che c'è assicurato dalla rivelazione cristiana: il carattere misterioso del peccato nella luce della creazione dell'uomo, nel rapporto dell'uomo con Dio messo in luce e superato dall'uomo-Dio, Gesù Cristo.

Così la Bibbia afferma che l'uomo è stato creato ad immagine e somiglianza di Dio, chiamato quindi ad essere l'interlocutore di Dio. Come immagine di Dio, l'uomo è portatore di una libertà che fa di lui un essere spirituale senza pari nell'ordine del mondo creato. L'uomo è il prodotto di un atto speciale di Dio, creato con attributi divini adeguati alla sua condizione d'essere contingente, creato e relativo. Nella situazione del paradiso terrestre, l'uomo si trovava "sul primo gradino dell'esistenza e sul primo gradino dell'esercizio della sua libertà di cui era stato dotato"⁶². Avendo la possibilità di parlare con Dio a faccia a faccia, l'uomo aveva anche la possibilità di scegliere liberamente sia la relazione più profonda con il suo Creatore, sia il ritorno verso la non esistenza attraverso l'allontanamento dalla Fonte della vita e della sua volontà. Alla luce della libertà con cui era stato creato l'uomo, l'esistenza del peccato viene dall'uomo, vale a dire viene del suo essere spirituale, personale, dotato di ragione, sensibilità e volontà libere. Ogni persona nella virtù della libertà di scegliere fa l'esperienza della sua divisione interiore che è un dato di natura⁶³. Implicando un'utilizzazione

(Ort.), 3 (1965), p. 328-346 qui p.332.

63. G. Sovernigo, *Il celebrante*, p. 308.

64. Dumitru Radu, *Câteva consideratii despre păcat*, in "Ortodossia", 3-4 (1996), p. 29-45, qui p. 30.

65. Sancti Basilii Magni, *Homilia: Quod Deus non est auctor malorum*, in Migne, PG., vol. XXI, col. 330-354, qui col. 348.

66. D. Tettamanzi, *Bioetica*, ed. Piemme, Milano, 1996, p.534.

in senso negativo della libertà, ed essendo un'azione cattiva o implicando un'azione cattiva, il peccato personale è collegato con il peccato originario, e quindi con l'apparizione del male nel mondo e nella vita dell'uomo.

L'inizio del male nel mondo è collegato con l'apparizione degli spiriti cattivi con il loro capo Satana, attraverso la caduta d'alcuni angeli, che hanno rotto di propria volontà la comunione con Dio volendo essere perfetti in se stessi e quindi essere come Dio. In questo modo sono diventati da angeli spiriti cattivi e l'inizio del male nel mondo⁶⁴. Senza alcun dubbio, il male non ha il suo inizio in Dio. Il male non è legato all'essenza della realtà, della realtà eterna o della realtà creata da Dio. Ponendo l'accento su quest'idea, san Basilio Magno afferma:

“Dio, come non è causa dell'esistenza del male, né il male non ha una esistenza propria. Poiché non è una sussistenza la cattività come un qualsiasi animale, né anche non ha alcun'essenza ipostatica. Il male è una mancanza del bene. L'occhio è stato creato, ma l'accecamiento si è prodotto ulteriormente attraverso la perdita degli occhi. Così anche il male non ha una sussistenza propria, ma viene dopo questa a causa delle ferite dell'anima. Poiché, il male non è né fatto...né creato. Poiché se tutti sono dal Dio come sarebbe il male dal bene? Poiché nessun male non è dal bene, né la cattività dal virtù”⁶⁵.

L'origine del male e quindi del peccato nella vita dell'uomo e attraverso l'uomo nell'intera creazione, è insito nella volontà libera dell'uomo che consentendo al consiglio del maligno (Gen 3,4-7) ha violato il comandamento di Dio e ha conosciuto il bene e il male (Gen 3,22), cioè il bene dal quale è caduto e il male che ha scelto attraverso il peccato. Il comando era dato per la comunione di vita con Dio: *“Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché quando tu ne mangiassi, certamente moriresti”* (Gen 2,16-17). Potrà sembrare paradossale, ma senza la legge divina non si dà libertà umana: questa è possibile solo se e nella misura in cui si confronta con il disegno di Dio, qualificandosi appunto come adesione, affidamento, consenso, obbedienza e servizio a Dio, e nello stesso tempo come fedeltà,

67. D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed. Dacia, Cluj, 1993, p. 35.

68. D. Radu, *Câteva considerații despre păcat*, p. 31.

69. *Ibidem*.

70. G. Sovernigo, *Il celebrante* p. 310.

71. D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu*, p. 49.

coerenza e unità profonda con il proprio essere. E' obbedienza che nulla ha da spartire con una sottomissione passiva e acritica, piuttosto è il vertice delle possibilità operative dell'uomo, è l'unico modo umano di partecipare alla creatività propria di Dio⁶⁶.

L'obbedienza e il compimento dei comandi doveva portare i progenitori e i loro discendenti al rafforzamento della volontà nell'innocenza della via della perfezione e della deificazione. Poiché il comando comprendeva l'intera legge morale, cioè la volontà di Dio, significava che la custodia o la violazione di questa era la custodia o la violazione dell'intera legge morale. Per questo, l'atteggiamento dell'uomo verso il comando era il segno della sua decisione libera e cosciente per avanzare verso la somiglianza con Dio (Gen 1,26) certo con l'aiuto di Dio. Oppure era il segno che l'uomo voleva innalzarsi attraverso i propri poteri, non verso Dio, ma diventare come Dio (Gen 3,5). La caduta degli uomini consiste quindi, in un atto di disobbedienza. Attraverso questo stesso atto gli uomini non solo hanno rotto interiormente il dialogo positivo con Dio, ma anche nell'essere umano è avvenuto qualcosa, un cambiamento; nell'uomo si affermava non la vera libertà, ma la sua decisione di sentirsi autonomo, cioè signore. Attraverso l'atto di disobbedienza è iniziata la chiusura dell'uomo in se stesso, diventando il proprio schiavo⁶⁷. Il primo peccato dei progenitori non soltanto ha portato ad altri peccati (l'assassinio d'Abele), ma ha portato anche la perdita per il primo uomo e per i suoi discendenti della situazione originaria e di poter sviluppare i suoi poteri spirituali verso Dio. La distruzione dell'integrità e della perfezione originaria e dei poteri spirituali dell'uomo e con questa, la distruzione dell'armonia tra l'anima e il corpo, incominciando tra loro la lotta e la contraddizione, la sconfitta è sempre dell'uomo nella sua integrità di anima e corpo⁶⁸.

Dall'interpretazione patristica risulta che l'uomo attraverso la sua caduta ha preso coscienza del male in se stesso, ma non è stato del tutto rovinato da questo male custodendo anche un'opposizione al male senza riuscire ad uscire vincitore da questa lotta. Questa coscienza limitata non è adatta a comprendere il mondo come realtà penultima, ma come una realtà con carattere oggettivo destinato a soddisfare esclusivamente i desideri carnali

72. Vasile Cristescu, *Mântuire și tămăduire*, in "Teologia și Viața", 9-10 (1991), Iași, p. 91-112, qui p. 92.

della creatura razionale, divenuti passioni. Questa coscienza si adatta alle passioni e alla superbia umana sotto cui é caduto il mondo, così essa vede nella creazione soltanto un vasto oggetto opaco e ultimo, senza nessuna trasparenza, senza nessun mistero che la trascenda. E' una coscienza che ha avuto inizio in un uomo non sviluppato pneumatologicamente ed è rimasta ferma, fermando così la sua crescita pneumatologica nel legame con l'orizzonte trascendente del mondo sensibile. E' una coscienza che non potrà mai conoscere il senso ultimo della realtà, il suo scopo. La difficoltà di conoscere il carattere trasparente della creazione e della persona, che si apre verso il trascendente, sta nel fatto che la creazione e la persona umana non possono fermare il processo di corruzione che porta ogni uomo alla morte. Se Adamo non avesse compiuto il peccato la creatura cosciente sarebbe avanzata con un movimento stabile verso la convergenza e l'unione delle parti della creazione: dell'uomo in se stesso, degli uomini tra loro e con Dio, in un movimento d'amore universale, in una penetrazione della creazione nello Spirito divino.

Con la caduta è entrato nella creazione un movimento verso la divergenza, verso l'alterazione. Attraverso il peccato, l'immagine di Dio nell'uomo si è opacizzata, ma non si è distrutta o cancellata definitivamente. I poteri spirituali: la ragione, il sentimento e la volontà libera dove é impressa l'immagine divina, si sono custoditi, ma molto indeboliti. La prova sta nel fatto che dopo la caduta, la tendenza e la capacità di conoscere e di volere il bene si sono mantenuti, ma senza forza. Adamo e Eva dopo il peccato hanno ascoltato e hanno riconosciuto la voce di Dio e hanno sperimentato la vergogna e la colpa (Gen 3,8-10), ma senza la capacità di un cammino di conversione. Così attraverso il peccato d'Adamo è entrato il peccato nel mondo trasmettendosi a tutti i suoi discendenti, come dice san Paolo con queste parole: *“Quindi come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato”* (Rom 5,12). Certamente noi non prendiamo in eredità lo sbaglio personale dei progenitori, ma la situazione peccaminosa o di malvagità del primo peccato di Adamo. Questo stato peccaminoso insieme con la colpa costituisce ciò che si chiama “peccato originale”⁶⁹. In questo stato la possibilità di peccare della natura umana viene

73. D. Stăniloae, *Trăirea lui Dumnezeu*, p. 75-76.

dal carattere instabile della volontà libera dell'uomo e vi è spazio anche per il peccato personale. Il peccato s'inscrive così nel vissuto personale dell'uomo entro la coscienza della colpa che è legata al cammino personale verso il bene o verso il male⁷⁰.

L'insegnamento cristiano crede che attraverso la caduta nel peccato l'intera creazione è diventata da tendina trasparente dell'amore tra noi e Dio, a un muro opaco tra noi e Dio: quindi, non soltanto il motivo dell'unione tra noi, ma anche della divisione e del disaccordo tra noi. La terra intera si è macchiata attraverso il peccato di Adamo e dei suoi discendenti, talvolta fino a macchiarsi con il sangue dei suoi crimini, delle guerre suscitate dell'egoismo e dall'invidia. Una leggenda rumena narra che all'inizio la terra era trasparente, ma Caino ha lavorato perché non si vedesse il corpo di suo fratello, Abele. Possiamo aggiungere che l'uomo era trasparente come un vero fratello del suo prossimo, e anche Dio era trasparente alla coscienza sensibile di Adamo. La terra desiderata come proprietà esclusiva dell'uomo ha nascosto il fratello al fratello e Dio alla coscienza dell'uomo. In molti casi, la carne istigata dai desideri e soggetta agli istinti ha assoggettato l'anima, che padroneggiata dalle inferiori passioni egoiste ha perso la sensibilità della coscienza e quindi la trasparenza verso Dio e verso il prossimo⁷¹. Attraverso il peccato la capacità di conoscenza dell'uomo può diminuire, giungendo all'alterazione delle facoltà assiologiche dello spirito di discernimento. Attraverso la possibilità di peccare che l'uomo ha ereditato da Adamo, l'uomo si ritrova in questo modo con una volontà fragile che costituisce il campo da dove proviene la decisione libera della volontà (προαιρεσις) dove la libertà di scegliere è limitata da una doppia necessità: l'obbligo di scegliere per crescere se stesso e di scegliere necessariamente in modo oscuro. Una volontà fragile ha alla base la non conoscenza del vero bene, perché la possibilità di scegliere non è una perfezione della libertà, come aspirazione che cerca, (ορεξις ξηνητικη) ma una conseguenza della necessità di natura⁷². Questa è una debolezza che fa soffrire l'uomo perché le sue decisioni sono fatte senza la forza del discernimento. La guarigione di una volontà fragile non può avvenire attraverso l'esperienza del male

74. Tullio Goffi-Giannino Piana, *Vita nuova in Cristo, corso di Morale*, Ed. Queriniana, Brescia, 1983, p. 529.

75. Jose Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione*, p. 77.

(πειρα). L'esperienza, vista come necessità metafisica indispensabile perché l'anima si possa legare per sempre al bene supremo, attraverso il ritorno dalla deviazione alla rettitudine può dare l'aumento della forza della volontà secondo la volontà divina. Questo ritorno si è realizzato completamente soltanto in Cristo perché soltanto Lui ha potuto strappare la natura umana dallo stato in cui era entrata a causa del suo desiderio senza fine di essere come Dio. Cristo ha redento la nostra natura umana restituendola a sé stessa attraverso il suo sacrificio.

Prima della redenzione operata da Cristo, questo desiderio ha portato l'uomo al peccato e gli ha impedito di raggiungere e di persistere nella comunione piena con Dio e con il prossimo. Ha posto degli ostacoli sulla via per conoscere Dio e gli ha fatto ritenere il mondo come unico orizzonte possibile. Rinunciando in questo modo alla comunione con Dio e con il prossimo; l'uomo ha perso la conoscenza del soggetto divino, superiore al mondo, perché il sapere del soggetto divino si realizza soltanto nella comunione con Lui. Ma volendo sapere tutto in modo solo razionale, l'uomo rimane fermo al solo aspetto oggettivo del mondo e del corpo umano. Rimanendo fermo al sapere razionale, sulla natura e sul prossimo, l'uomo ha creato uno iato fra la conoscenza della creazione come dono di Dio e dell'amore di Dio come donatore. Soltanto in Cristo le parti della creazione si uniscono per ricostituire la vera conoscenza di Dio che attraverso suo Figlio si è manifestato come amore donativo.

Nella visione ortodossa c'è una premessa comune a questi due processi: la redenzione e la guarigione della natura umana dalle disposizioni verso il male, si realizza nell'incarnazione del Figlio di Dio, nella vita, nella morte sulla croce e nella risurrezione. L'incarnazione come assunzione dell'intera natura umana ha come conseguenza il perfezionamento di questa. Nell'incarnazione del Figlio di Dio gli affetti naturali, che a causa della caduta nel peccato sono nello stato di corruttibilità sono stati subordinati alla volontà divina, essendo stati trasfigurati attraverso la passione, la morte e la risurrezione di Cristo. Nel Cristo la Chiesa ha trovato non soltanto il fonte e il modello della trasfigurazione dell'essere umano, ma anche il cammino attraverso cui la conoscenza di Dio è la premessa necessaria per la vita dell'uomo.

L'uomo nella luce del mistero di Cristo appare come un'essere che vive

76. Ivan Fucek, *Peccato oggi. Riflessione teologico-morale*, Pontificia Universitaria Gregoriana, Roma, 1991, p. 149.

necessariamente in dialogo con Dio e con gli altri uomini, come un essere chiamato a trasformarsi secondo l'icona di Cristo, morto e risorto. Secondo padre Staniloae attraverso l'incarnazione del Figlio di Dio si sono realizzate tre effetti fondamentali per l'uomo: 1) L'umano è elevato alla personalizzazione in Dio, ma la Persona del Figlio di Dio scende allo stato di persona umana senza cessare d'essere persona divina e senza che l'umano perda qualcosa d'umano. L'umano è elevato al massimo dell'umano, ricevendo come ipostasi proprio l'ipostasi divina e l'ipostasi divina non perde nulla dalla sua qualità diventando ipostasi dell'umano; 2) Attraverso l'incarnazione del Figlio di Dio scaturisce a un dialogo eterno di ogni uomo con Dio, nel Verbo incarnato, realizzato concretamente nei santi sacramenti; 3) Terzo effetto dell'incarnazione è la riunificazione della natura umana con Dio in modo più intimo, e attraverso questa, la riunificazione dell'uomo in se stesso e degli uomini fra di loro. Da questa riunificazione risulterà il perdono e la guarigione dal peccato e dalla morte degli uomini che si uniscono con Cristo e fra loro⁷³.

In Gesù Cristo la conoscenza del male profondo e generale che paralizza l'umanità assume una configurazione specifica e consapevole, diventando la coscienza della realtà da cui siamo stati liberati. Così in Gesù Cristo ogni credente ottiene la salvezza. Ma la liberazione dal peccato non si riduce a un semplice cambiamento di comportamento, né consiste semplicemente nel disattendere i comportamenti qualificati come negativi per attuare quelli positivi, ma è vivere in e con Cristo, non opporre resistenza alla sua grazia che ci viene offerta attraverso i santi sacramenti⁷⁴.

La misteriosa profondità del peccato appare chiaramente svelata nella risurrezione di Gesù Cristo. Prima della morte di Cristo, il peccato era negazione dell'uomo e negazione della comunione degli uomini fra di loro. Gesù Cristo è Dio che muore per il peccato degli uomini; così il peccato nella morte di Cristo appare come negazione degli altri e di se stessi. Come negazione degli altri, perché Cristo muore per i peccati ed è il fratello di tutti gli uomini data la loro creazione secondo la sua immagine. Come negazione di se stessi, perché Gesù Cristo è il Verbo di Dio che ci pone nell'esistenza e c'invita alla costruzione di noi stessi in una comunione di vita sempre

77. R. Gheraldi, *Teologia ed etica, etica della Penitenza: vita cristiana, vita riconciliata*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1993, p. 54.

78. I. Robertson, *Elementi di sociologia*, Ed. Zanichelli, Bologna, 1988, p. 48.

più perfetta con Lui e con il nostro prossimo. In ultima istanza, la morte di Cristo scopre il nostro peccato come atto e atteggiamento libero e responsabile di ogni uomo, perché Cristo muore per i nostri peccati, per ognuno di noi. Ma l'opposizione dell'uomo al disegno divino è stata superato dalla risurrezione di Cristo. Nella Risurrezione, Cristo ha liberato definitivamente l'uomo dalla schiavitù del peccato presente nel mondo. Con la risurrezione, Cristo ha riconciliato ogni uomo con il Padre e offre a tutti i peccatori questo sovrabbondante perdono⁷⁵.

Con l'incarnazione e con la risurrezione di Cristo, l'uomo è invitato a non avere più alcuna paura di Dio e a credere nella possibilità di vincere il male e il peccato attraverso l'inserimento libero e volontario nella fede e nei sacramenti che ci rivelano il mistero della morte e della risurrezione di Cristo. Così Gesù Cristo diviene per l'uomo la nuova creazione, la nuova chiamata all'amore, il nuovo criterio etico assiologico assoluto ed universale, oggettivo e personale, fondato sull'amore-carità, cioè sull'amore teandrico divino-umano. D'ora in poi ogni azione umana si riferisce a Cristo, ogni sbaglio morale si voglia o no, colpisce Cristo, ogni peccato rende responsabile l'uomo direttamente di fronte a Cristo, perché ogni nostro peccato è stato portato dal Cristo sulla croce⁷⁶. Nello stesso tempo Gesù Cristo diventa il segno di contraddizione, rivelando ciò che è veramente il peccato e come esso incida profondamente nell'intimo della persona. Soltanto l'amore può essere d'aiuto, il peccato non può essere estinto in altro modo che con l'amore; soltanto in questo modo l'uomo può partecipare nuovamente alla vita divina, alla vita di colui che è lo stesso amore, la cui vita è amore⁷⁷.

In questa prospettiva, il peccato con le sue due dimensioni fondamentali - contro Dio, contro Cristo e il prossimo - si trova dunque situato all'interno del piano divino della creazione e dell'alleanza in Cristo, lo presuppone ed a questo si oppone. Il peccato presuppone, infatti, l'iniziativa divina di creare l'uomo e chiamarlo all'alleanza, alla comunione con sé e con gli altri per la costruzione della storia. Situato in questo contesto, il peccato appare quindi come un'autonomia compresa in modo errato come tentativo dell'uomo di occupare il posto di Dio. L'uomo peccando fa di sé stesso Dio, cercando

79. B. Maggioni, *Salvezza di Dio e peccato dell'uomo*, in AA. Vv. *La Penitenza*, Ed. Elle di Ci, Torino, 1989, p. 15-66, qui p. 39.

80. G. Piana, *Il significato e dimensione*, p. 39.

giustificazioni per il suo comportamento nell'ambiente umano e cosmico, nella propria struttura psico-fisica, diventando più o meno schiavo del peccato. *“Chiunque commette il peccato è schiavo del peccato”* (Gv 8,34). Così con il peccato, l'uomo entra a far parte del regno del male, ma attraverso la penitenza e attraverso il cammino della conquista delle virtù, l'uomo è chiamato ad essere nella verità l'interlocutore di Dio e degli altri uomini.

I.4. La dimensione sociale di ogni peccato

Una delle caratteristiche fondamentali della mentalità contemporanea è l'acquisizione della consapevolezza dell'unità e della solidarietà che esiste fra gli uomini, sia dal punto di vista positivo, sia dal punto di vista negativo. Senza dubbio l'uomo non può vivere da solo. Esso è integrato in una società, in una comunità dove insieme con gli altri sviluppa il suo essere e ogni suo cambiamento tocca l'intero ambito comunitario. Così come i filosofi antichi l'hanno definito l'uomo “un animale sociale”, è in verità una necessità dell'uomo vivere in comunione con gli altri altrimenti non sopravviverebbe. Nessun neonato raggiungerebbe la maturità senza le cure e la protezione d'altre persone, e nessun adulto resterebbe in vita, senza usare quell'ampia riserva d'informazione sul mondo che ha appreso perché la comunità degli altri uomini glielo ha trasmesso. Ogni atto dell'uomo è comunitario in un senso o nell'altro: perché è appreso dagli altri, perché è compiuto insieme con gli altri, perché è diretto verso gli altri. Nel caso in cui qualcuno cerchi di sfuggire alla comunità si porta dietro nel proprio egoismo, tutto ciò che è stato scoperto e che è stato appreso dagli altri⁷⁸. Stando nella sua cella, l'eremita vive insieme con l'intera comunità attraverso la preghiera che lo unisce agli uomini. Tutto ciò che l'uomo pensa, sente, decide, parla e compie ha conseguenze dirette o indirette sulla sua vita personale, ma nello stesso tempo ha effetti molteplici, vari e inattesi sul prossimo, vicino o lontano, presente o futuro. Così anche il peccato come la virtù ha senza dubbio una dimensione comunitaria.

La Bibbia non parla soltanto del peccato degli individui, ma è consapevole dell'esistenza di un peccato del popolo o dei gruppi. La legge della solidarietà, sia nel bene sia nel male, è presente lungo tutto l'antico testa-

81. J. R. Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione*, p. 85.

82. C. Pavel, *Influența păcatului nostru personal asupra semenilor*, in “Ortodossia”, 2 (1959), p. 265-279, qui p. 265.

mento. La rottura della relazione dell'uomo con Dio porta con sé la rottura dei rapporti dell'uomo con gli altri e con il mondo (Gn 3,12-24). L'idolatria nell'antico testamento è la sorgente d'ogni ingiustizia verso l'altro. I profeti in genere hanno portato l'attenzione sulla responsabilità individuale, ma il concetto di solidarietà è rimasto. E questo, perché il peccato nella prospettiva dell'alleanza di Israele con Dio è visto non soltanto come un'offesa del singolo individuo nei confronti di Dio, ma il peccato supera l'individuo e raggiunge tutto il popolo, impedisce alla comunità di essere se stessa come popolo costituito da Dio⁷⁹. I profeti richiamando il popolo alla fedeltà all'alleanza, denunciano e condannano allo stesso tempo sia l'idolatria sia le ingiustizie che avvengono tra il popolo. Il peccato non prende tutta la sua radice nell'individuo, si può riconoscere che il peccato non rimane presente soltanto nell'individuo, nel cuore dell'uomo, ma esso prende forma esteriore attraverso le abitudini, i costumi, la mentalità e cultura formando un'eredità, una storia, una solidarietà. Così è anche per il nuovo testamento: l'amore di Dio è inseparabile dall'amore verso il prossimo (1Gv 3,10-16) ciò che è fatto ai fratelli è fatto a Dio (Mt 25,40.45). Il perdono e la riconciliazione con i fratelli è condizione e presupposto sia per il vero culto a Dio, sia per ottenere il perdono e la riconciliazione con Dio (Mt 6,12-15; Mc 11, 25-26). Il peccato in quanto è rifiuto dell'alleanza, dell'amore, del dialogo, della comunione con Dio, è anche necessariamente rifiuto della comunione con gli altri uomini. Ogni atto peccaminoso dell'uomo acconsente, ratifica e aumenta quell'esistenziale negativo che è il regno del peccato nel mondo. In questo senso è possibile parlare di peccato collettivo per designare una situazione che è connessa ad una responsabilità trans-soggettiva. Evidentemente alla base di questa responsabilità trans-soggettiva stanno le colpe dei singoli, ma essa a sua volta trascende il dato personale e finisce per svilupparsi autonomamente⁸⁰.

Quindi, da un punto di vista ontologico dato che non esiste un'amore di Dio puramente individualistico e privato, che non includa e non si manifesti nell'amore verso gli altri uomini, così non esiste ontologicamente un peccato puramente individualistico e privato⁸¹. A causa del carattere

83. *Ibidem*, p. 266.

84. R. Gerald, *Teologia ed etica*, p. 58.

85. J.R. Regidor, *Il sacramento della penitenza*. Riforma, p. 86.

86. Jean Remy, *Il peccato e il senso di colpa nella prospettiva dall'analisi sociologica*,

comunitario della vita umana ogni cambiamento che si produce in un determinato individuo produce cambiamenti anche all'intero corpo sociale. La vita sociale viene infettata in un determinato modo rispetto ad ogni azione dell'individuo. Per esempio: il sasso che si getta in un lago e produce un movimento dell'acqua, un'onda, un cerchio e così via fino non si sa dove. Un organismo vivente sente il contatto in qualsiasi parte d'esso avvenga. Così pure con gli atti umani; fuori dalle trasformazioni che opera nella vita dell'individuo che lo compie, l'atto umano determina cambiamenti anche nella vita del prossimo: direttamente, cioè implicando cause prodotte dall'atto umano su altre persone; e indirettamente cioè cambiamenti che toccano coloro che assistono o prendono la conoscenza del nostro atto. In altre parole, il nostro atto influisce prima su coloro verso cui è indirizzato o coloro che sono interessati in modo marginale. In secondo luogo, il nostro atto influisce su quelli che hanno collaborato ad esso, o sono stati testimoni e da ultimi coloro che hanno preso conoscenza di questo in qualsiasi modo, anche solo per il fatto che sono obbligati a prendere una decisione di approvazione o di disapprovazione verso l'atto medesimo: considerandolo buono, oppure cattivo⁸². Ma le decisioni più intime dell'uomo assumono una dimensione sociale ed esercitano implicitamente un influsso positivo o negativo sugli altri, considerati come persone singole o come società. Il nostro atto ha ripercussioni ed influssi non soltanto sugli individui presenti, ma anche su quelli futuri. Noi abbiamo subito l'influsso delle decisioni dei nostri antenati, così i nostri atti influiranno sui nostri discendenti, immediati o futuri e in misura variabile su tutti gli uomini toccati in un modo o in un altro dalle nostre decisioni e questo fino a quando ci sarà il giudizio finale.

Sotto l'influsso dell'insegnamento, delle nostre decisioni o della nostra concezione di vita, le persone che stanno vicino al nostro raggio d'influenza, possono essere spinti verso il bene o il male, verso la salvezza o la perdizione; salvo la libera scelta d'ogni individuo. In questo modo, noi siamo compartecipi ai peccati o alle virtù degli altri. Questo è certamente uno dei motivi per il quale Dio ha stabilito anche un giudizio finale accanto a un

in "Concilium", 7 (1971), 1, p. 23-43, qui p. 29; 33.

87. G. Piana, *Il significato e dimensione*, p. 82.

88. R. Gerdali, *Teologia ed etica*, p.59.

89. J. R. Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessi*, p. 87.

giudizio particolare. Nel giudizio particolare sono inseriti soltanto gli atti compiuti e gli effetti prodotti da questi fino alla nostra morte. Ma solo nel giudizio finale si potrà fare un bilancio completo di tutti i meriti e di tutte le colpe, di tutto il bene e di tutto il male, di tutti gli atti buoni e quelli cattivi compiuti personalmente o da altri con la nostra collaborazione o sotto il nostro influsso, collaborazione e influsso che rivestono innumerevoli e diversi aspetti che non possiamo comprendere durante il tempo della vita terrena⁸³. La nostra perfezione morale dipende necessariamente dalla perfezione morale degli altri, dai loro consigli e dai loro esempi e la perfezione morale degli altri dipende in misura uguale dalla nostra perfezione.

Possiamo definire il peccato sociale come ogni peccato contro il bene comune e contro le sue esigenze; peccato sociale è il peccato di chi non s'impegna con la saggezza nel miglioramento o nella trasformazione della società, secondo le esigenze o possibilità del momento storico⁸⁴. Quindi, si può parlare non soltanto di nostro peccato che influisce sulle azioni degli altri, ma attraverso l'acquisizione dell'esperienza umana, della cultura, dei costumi e infine della storia si può parlare di un peccato collettivo per cui si comprende una situazione di peccato che è unita ad una responsabilità collettiva. Si può affermare che il peccato collettivo è il peccato di un gruppo che sviluppa o sfrutta un male sociale - pornografia, prostituzione, alcolismo. Oppure può essere considerato tale, il disordine morale causato dal comportamento di una nazione o di un gruppo nel quale i capi ed i membri sono, ognuno per la sua parte, responsabili. E' una situazione d'inquinamento causata dai peccati dei singoli, ma che non si riduce alla loro somma. L'atmosfera inquinata ed oppressiva di una società, ad esempio nella discriminazione razziale e nello sfruttamento di popoli. In certe occasioni, ci sembra che il portatore o il soggetto che produce questa situazione inquinata sia la stessa comunità con il suo sviluppo storico e culturale, oppure le stesse istituzioni sociali, con le loro strutture secondo le quali si organizza e si manifesta la società. In questo senso, si può parlare di colpa collettiva per disegnare l'atmosfera inquinata ed oppressiva di una società in cui l'opinione comune diviene sempre più diffidente o cattiva⁸⁵.

Il senso di colpa individuale riveste per la persona un carattere di sicu-

90. K. Rahner, *La Penitenza della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma, 1964, p. 51.

91. M. Schmaus, *Dogmatica Cattolica*, vol. IV/1, p. 484.

rezza: permette attraverso la concretizzazione dei comportamenti richiesti di dominare l'angoscia di una situazione d'incertezza. Il senso di colpa collettiva invece, conduce a conseguenze psicologiche diverse che hanno come termine un senso non di sicurezza, ma anzi demoralizzante. Prendiamo come esempio per la nostra tesi due fatti: uno preso dal campo giudiziario e il secondo dal campo dei mutamenti sessuali. Nel primo caso si sa molto bene che in certi processi, nei quali si è potuto percepire un profondo disagio di fronte all'impotenza della giustizia, il disagio sarà sorpassato mediante soluzioni collettive o si manifesterà come demoralizzazione e non fiducia nella giustizia.

Per evitare la demoralizzazione, il gruppo può orientarsi verso purificazioni di tipo simbolico: la ricerca del colpevole o del responsabile, o la creazione di leggi adeguate così il gruppo sociale potrà uscire dalla insicurezza. Nel secondo caso prendiamo in esame il senso di colpa di gruppi omosessuali, tali gruppi sono passati da una coscienza vergognosa ad una coscienza di non essere ritenuti come colpevoli e di essere capaci di un'autonomia sufficiente per realizzare una rottura nei confronti con i modelli istituzionalizzati. Questa rottura è possibile soltanto attraverso un movimento sociale che grazie ad una forte mobilitazione affettiva, sia in grado di creare un entusiasmo ed un'immagine positiva anche se ancora associata a comportamenti generalmente percepiti come devianti⁸⁶.

Nel nostro mondo, il peccato assume dimensioni nuove ed insospettabili rispetto al passato quando la società era penetrata senza dubbio dal significato del sacro. Oggi dato il processo della secolarizzazione crescente della vita, l'interdipendenza delle strutture da qualsiasi riferimento al trascendente, alimenta in progressione il conflitto degli egoismi collettivi, creando una situazione di grave condizionamento della coscienza umana⁸⁷. In tutto ciò è in gioco la libertà personale dell'uomo. Perché le strutture di peccato non appaiono da sole, ma sono create dalle volontà libere degli uomini allorché ricercano i propri interessi egoistici. Una volta create tali strutture hanno una certa autonomia che le gestiscono fino a quando non interviene una decisione o un'azione concreta di cambiamento. Qui entra in campo la responsabilità di chi non fa nulla per modificare tali strutture pur potendo, ma non volendo

92. Bruno Maggioni, *Salvezza di Dio e peccato dell'uomo*, in *La Penitenza*, Elle Di Ci, Torino, 1989, p. 15-66, qui p. 39.

93. A. Schmemmann, *Din apă și din duh*, trad. di pr. I. Buga, Ed. Symbol, București,

andare contro i propri interessi e contro le proprie comodità⁸⁸.

Nella Chiesa, come istituzione umana circoscritta nel tempo e nello spazio può esistere una specie di peccato collettivo, comunitario, una situazione d'ingiustizia moralmente disordinata che si è andata formando nel corso della storia e che si è inserita nella forma concreta dell'istituzione, nel sistema, nel modo di organizzarsi socialmente come Chiesa⁸⁹.

La concezione cristiana della Chiesa vista come una grande famiglia, i cui membri vivono nella comunione d'amore tra loro e con Dio e come corpo mistico di Cristo, mette in luce l'idea della solidarietà cristiana e aumenta la zona della loro responsabilità morale. Il cristiano in questo senso risponde del suo prossimo perché lo considera come fratello e come figlio dello stesso padre Dio. Non può dimostrare che serve Dio se non serve il suo prossimo. Il cristiano che pecca offende non soltanto suo fratello come Figlio di Dio, ma anche la Chiesa di cui è membro anche il fratello. Il peccato anche se non è né scisma, né eresia ha ripercussioni sull'intera Chiesa come corpo composto da più membri. Con il peccato, il battezzato si rende colpevole verso il suo prossimo, ma per quanto dipende da lui sotto un certo aspetto, rende peccatrice la Chiesa stessa⁹⁰. Tutto quello che compie il cristiano lo compie come membro della Chiesa. Nella sua lotta e nella sua fatica è presente la collettività della Chiesa. Perciò le sue azioni sono un'automanifestazione della Chiesa. Nella santità dei battezzati, la Chiesa appare come santa, nei loro peccati, la Chiesa appare come peccatrice verso la santità, verso la deificazione dell'uomo. Come Corpo di Cristo, la Chiesa è santa, ma essa è il mezzo efficace per rendere tutti santi. Nella lotta dei membri della Chiesa contro il male, la Chiesa cerca di sconfiggere il peccato; non in senso che un gruppo tra i membri della Chiesa sia santo ed un altro peccatore e che nella Chiesa i santi debbono educare i peccatori alla santità. Una simile distinzione contraddirebbe non soltanto l'esperienza, ma la Scrittura e la coscienza della Chiesa stessa che si esprime nella sua preghiera⁹¹. La Chiesa è così intimamente legata al suo interno che il peccato ha necessariamente delle ripercussioni comunitarie.

p. 106.

94. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1978, qui p. 81.

95. Isidor Todoran - Ioan Zagrean, *Teologie Dogmatică. Manual pentru seminariile teologice*, Ed. IBMBOR, București, 1991, p. 335.

Il peccato è un male ecclesiale perché ferisce la Chiesa dentro e fuori. All'interno, perché è motivo di scandalo per i fratelli; all'estero perché impedisce alla Chiesa di apparire come segno della santità di Dio⁹².

La santità della Chiesa è stata data al cristiano; esso quindi deve dare la sua santità alla Chiesa. Il battezzato che pecca, reca una ferita alla Chiesa, a ciò che ha ricevuto nel battesimo, si oppone quindi al dinamismo salvifico della Chiesa e diminuisce la sua efficacia nel mondo rendendola meno pronta per costruire il regno escatologico. Per questo le armi principali che il singolo cristiano deve usare nella lotta contro il peccato per rendersi capace di mantenere la santità della Chiesa accanto a quelle presentati nel capitolo dove abbiamo parlato delle passioni, in quasi tutti scritti morali nuovi e vecchi si enumerano come armi indispensabili: la preghiera e il sacramento della penitenza. Con la penitenza, il cristiano si rende capace di partecipare alla vita di Cristo, alla sua morte e risurrezione.

La riflessione sul peccato, sulla sua natura e sulle sue conseguenze deve essere sempre indirizzata alla comprensione della realtà della riconciliazione, resa presente nella Chiesa attraverso il sacramento della confessione dei peccati. Tale riconciliazione sacramentale è la ricapitolazione di tutta la storia della salvezza per l'uomo peccatore, cioè la partecipazione alla vita di Cristo che con la sua morte e risurrezione ha vinto il peccato del mondo.

II. Il rapporto della confessione dei peccato con gli altri sacramenti

I.1 Natura e funzione del sacramento della confessione in rapporto con la prassi di "iniziazione" ed "ecclesializzazione"

Ogni membro della chiesa partecipa alla vita di Cristo e della chiesa e fa comunione con gli altri attraverso i sacramenti. Lo scopo dei sacramenti è di comunicarci la potenza divina all'inizio dei grandi impegni e delle tappe della nostra vita terrena, sottolineando che anche le tappe e gli impegni principali della vita sono doni di Dio e hanno bisogno dell'aiuto di Dio. Il

96. D. Stăniloae, *Teologie Dogmatică*, III, 1978, p. 82.

97. Dionisio Borobio, *La celebrazione nella Chiesa 2. I Sacramenti*, Elle Di Ci, Leumann - Torino, 1994, p. 144.

battesimo, la cresima e l'eucaristia realizzano l'incorporamento e l'inizio della nostra vita in Cristo e nella sua chiesa come comunità dei battezzati in Cristo, sigillati con lo Spirito e uniti internamente a Cristo attraverso il suo Corpo e il suo Sangue eucaristico. Nella confessione ritorniamo allo stato ricevuto con il battesimo, la cresima e l'eucaristia per avvicinarci di nuovo e con merito all'unione con Cristo. E' vero che anche nella chiesa Ortodossa il battesimo e l'eucaristia hanno un posto speciale nella teofania, nella spiritualità e nella pratica, ma in realtà ogni sacramento realizza la propria funzione in modo specifico e insostituibile servendo il corpo della chiesa.

Il battesimo è importante per la vita cristiana perché attraverso questo mistero uno diventa figlio di Dio. Il battesimo è inconcepibile senza l'eucaristia e senza gli altri sacramenti che portano a termine l'iniziazione fatta nel battesimo. Nella chiesa Ortodossa il battesimo, la cresima e l'eucaristia sono amministrati tutti in un'unica celebrazione mentre nella chiesa Cattolica questi sacramenti sono amministrati in tre momenti diversi e il cammino della iniziazione cristiana accompagna il bambino fino ai 14 anni.

Nell'antica tradizione Ortodossa, l'iniziazione cristiana era un'azione sacramentale triplice: battesimo, cresima ed eucaristia; erano un solo corpo, un solo complesso liturgico, una celebrazione complessa perché ognuno dei grandi sacramenti si compie negli altri due dato che è impossibile comprendere pienamente il significato di un solo sacramento indipendentemente dagli altri due. Se la cresima incorona il battesimo, l'eucaristia è l'incoronamento della cresima. Nel battesimo si nasce dall'acqua e dallo Spirito, e questa nascita ci apre al dono dello Spirito che ci apre l'ingresso nella chiesa. Siamo battezzati per poter ricevere lo Spirito Santo; riceviamo lo Spirito per diventare membra del Corpo del Cristo e crescere nella chiesa affinché diventiamo pienamente cristiani⁹³.

Nella forma ora descritta, l'iniziazione cristiana è stata conservata dalle Chiese orientali, ma il suo significato nella coscienza comune di molti fedeli si è perso. In Occidente invece sono stati separati due delle componenti della globale azione dell'iniziazione cristiana: la cresima e l'eucaristia che il neofita riceve più tardi. Il modo attuale di concepire l'iniziazione cristiana nell'ambito Ortodosso come un insieme in un azione triplice, ha come fondamento l'interdipendenza tra i tre sacramenti. Oggi nell'ambito ortodosso l'iniziazione cristiana significa un'esperienza di fede attraverso la grazia

ricevuta prima nel battesimo, aumentata nella cresima e compiuta definitivamente nell'eucaristia. Il neofita benché riceva subito dopo il battesimo la cresima e l'eucaristia non può dire di aver raggiunto la perfezione cristiana. Ma ha concentrato l'intera sua via nel Cristo e partendo dal battesimo aumenterà attraverso il suo contributo per sviluppare la vita nuova ricevuta nei tre sacramenti. Questa situazione finale deve esprimersi sempre come presenza di Cristo nell'anima dell'uomo attraverso l'eucaristia che l'attrae per completare la sua assimilazione a Cristo⁹⁴.

Per l'Ortodossia l'iniziazione cristiana è l'iniziazione al corpo di Cristo. I tre sacramenti esprimono il mistero e la profonda realtà di introdurre l'uomo nella vita nuova. Sia trasformandolo nel suo essere, sia impegnandolo personalmente in una vita di fede per vivere come figlio di Dio, integrandolo in una comunità (con il battesimo) donandogli lo Spirito per agire (cresima), ammettendolo alla mensa del pane della vita (eucaristia). L'uomo raggiunge la sua identità cristiana, che poi dovrà sviluppare lungo tutta l'esistenza per giungere alla pienezza finale. Battesimo e cresima tendono per loro natura a condurre il fedele nell'assemblea eucaristica, dove si realizza il mistero di Cristo e della chiesa. Il battesimo è la nuova nascita, la cresima è il potere di crescere nella vita nuova acquisita nel battesimo; come per un neonato c'è bisogno di una cura tutta speciale per crescere, così il neonato spirituale ha bisogno di rafforzarsi attraverso la nuova grazia per crescere nella nuova vita attraverso la Cresima. Per questo alcuni padri della chiesa, come per esempio San Cirillo di Gerusalemme, considerano che dopo la cresima il nuovo battezzato può ricevere il nome di cristiano⁹⁵. Nel battesimo l'uomo muore al peccato, nella cresima sviluppa il potere per morire al peccato, ma nell'eucaristia l'uomo si unisce con Cristo morto e risorto per la vita eterna. L'eucaristia non è tanto per la vita rinnovata nel cammino terreno, a somiglianza della vita terrena di Cristo, ma è data per la vita eterna⁹⁶. L'eucaristia presuppone che l'uomo sia progredito con del battesimo e la cresima in una vita senza peccato. Per i peccati commessi dopo il battesimo e dopo la cresima si riceve generalmente l'assoluzione nel sacramento della

98. R. Falsini, *La Penitenza. Rito e catechesi*, Ed. OR., Milano, 1990, p. 90.

99. *Ibidem*, p. 92.

100. J.R. Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica*, p. 294.

101. Il rapporto tra l'eucaristia e la confessione è stato molto discusso tra i teologi, in

confessione. L'eucaristia è data per la remissione dei peccati e non soltanto per la vita eterna come indica la formula che accompagna nell'Ortodossia la comunione dei fedeli.

Per questo nell'Ortodossia i tre sacramenti: battesimo, cresima e l'eucaristia si ricevono nello stesso rito. La vita terrena non avrebbe nessun significato senza la prospettiva della vita eterna.

Nell'Ortodossia non esiste questa terminologia dell'iniziazione cristiana, perché non c'è in fatto un'iniziazione cristiana. Per questo nell'Ortodossia l'iniziazione cristiana non è ridotta ai questi tre sacramenti (battesimo, cresima ed eucaristia), ma al tutto complesso sacramentale di iniziazione cristiana. Ogni sacramento concede una grazia che rafforza il fedele nella nuova vita acquisita nel battesimo e cresima inserendo il fedele nella prospettiva escatologica attraverso l'eucaristia. La vita cristiana è una realtà unitaria. Il germe divino seminato in noi nel giorno del battesimo e della cresima è destinato a svilupparsi sino alla piena maturità di Cristo. Lo sviluppo graduale di questo germe divino è ritmato dai sacramenti. Ogni sacramento realizza in modo proprio il mistero pasquale, la salvezza compiuta da Gesù Cristo con la sua morte e risurrezione. Tutti i sacramenti presuppongono il battesimo, tutti hanno come culmine la vita eterna attraverso l'eucaristia. Il sacramento della confessione rinnova la grazia del battesimo, infatti si colloca tra battesimo ed eucaristia: attualizza il battesimo in vista della comunione Eucaristica. Ai sacramenti del battesimo - confessione - eucaristia, si può attribuire il nome di sacramento della riconciliazione, anche se le modalità di ogni singolo sacramento sono diverse. . La vittoria sul peccato risplende nel battesimo. In esso l'uomo vecchio viene crocifisso con Cristo perché sia distrutto il corpo del peccato, muore al peccato con Cristo nell'acqua del battesimo per risorgere alla vita per Dio. Per questo la chiesa professa la sua fede in "un solo battesimo, per il perdono dei peccati". Dato che in questa vita l'uomo è tentato dal peccato, è stata istituita la confessione per tutti coloro che peccano dopo il battesimo per riconciliarsi con Dio. La confessione agisce sulla base dello "status" di figlio di Dio e membro della chiesa⁹⁷. Non ripete, né si aggiunge alle altre forme penitenziali e di

specialmente occidentali. Una incursione sul rapporto eucaristia e confessione è stato studiato negli anni sessanta dal teologo J.M. R. Tillard, *L'eucharistie, sacrament de l'esperance ecclesiale*, in *Nouvelle revue théologique*, vol LXXXIII, 617(1961) 561-592; 673-695; Idem, *L'Eucharistie purification de l'Église pèlerinante*, in *Nouvelle, revue théologique*,

riconciliazione, non è soltanto la remissione dei peccati né segno espressivo di conversione, ma è un momento vitale tra battesimo ed eucaristia. Questo sacramento possiede non soltanto il quarto posto nella numerazione dei sette sacramenti, ma manifesta una tensione dinamica tra battesimo ed eucaristia perché ricorda al penitente che è un battezzato e di conseguenza chiamato, dopo la riconciliazione a partecipare alla mensa del Signore. La confessione quindi dipende dal battesimo ed è orientata all'eucaristia⁹⁸. E' un nuovo battesimo, così era chiamata la confessione nell'antichità, ma questo nuovo battesimo non si riceve con l'acqua battesimale, ma con l'acqua delle lacrime della conversione. Nel battesimo si attua la *metanoia* dell'uomo vecchio al nuovo, la conversione nel senso più radicale e pieno, l'inserimento nella chiesa, Corpo Mistico di Cristo. Nella confessione è il battezzato che peccando ha interrotto la comunione con Dio e ora attraverso il perdono sacramentale recupera in tutto il fulgore la sua configurazione a Cristo; riconciliandosi con Dio e con la chiesa. Si resta sempre membra della chiesa, non nuovamente generati, ma nuovamente riaccolti, riconciliati. La vita nuova ottenuta attraverso la confessione non è diversa di quella battesimale, è quella stessa ripresa, rinnovata. Da questo punto di vista la confessione può essere un "*recordatio baptismi*"⁹⁹.

Possiamo dire, che tra il battesimo e la confessione c'è un rapporto di interdipendenza, di somiglianza, di distinzione. Il triplice carattere del rapporto deriva dal fatto che ogni sacramento realizza e comunica la salvezza in modo proprio.

La somiglianza tra battesimo e confessione deriva dal fatto che ambedue possono essere denominati i sacramenti del perdono: il battesimo cancella il peccato originale ed imprime all'uomo una nuova vita; la confessione cancella i peccati commessi dall'uomo dopo il battesimo permettendo di riprendere la via verso l'unione con Dio nell'eucaristia. Ambedue sono una celebrazione sacramentale della "*metanoia*", ognuno a modo suo.

La loro differenza e distinzione fondamentale proviene dagli effetti che produce ognuno. Nel battesimo avviene il primo incontro sacramentale dell'uomo con il mistero pasquale di Cristo che ha un duplice effetto: la vol. LXXXIV, 516(1962) p. 449-474; p. 579-597; Idem., *L'Eudharistie, Pâque de l'Église*, du Cerf, Paris, 1964, 267 pp; Idem, *Penitenza ed eucaristia*, in AA. Vv., *Aspetti e problemi dopo il Vaticano II*, Asissi, Citadella, 1968, p. 130-157; Idem, *Il pane e il calice della riconciliazione*, in *Concilium* 1(1971), p. 57-77.

Altri saggi consultati: Claude Blanchette, *Penitence et Eucharistie. Dossier d'un*

rigenerazione che comporta la filiazione adottiva e la comunione della vita Trinitaria; dall'altra parte l'essere membro della chiesa e la partecipazione al suo sacerdozio. Nel sacramento della confessione il nuovo incontro tra Dio e l'uomo ha come effetto la riconciliazione con Dio e con gli altri attraverso la riconciliazione con la chiesa e la lotta contro il peccato. Il battesimo è irripetibile perché produce un effetto permanente, invece il sacramento della confessione è ripetibile tutte le volte che il cristiano risponde alla chiamata di Dio alla conversione¹⁰⁰. Dal punto di vista del soggetto e del ministro vi è un'altra differenza: nel battesimo il soggetto è colui che non è ancora cristiano, mentre nella confessione il soggetto è il peccatore già battezzato. Il ministro nel battesimo, in casi eccezionali può mancare, può essere un laico, mentre nella confessione l'unico ministro è il prete o il Vescovo. Dobbiamo aggiungere che tanto il battesimo che la confessione sono orientati all'eucaristia quale compimento evidente e necessario di ambedue. Il battesimo ci incorpora nella chiesa, la confessione ci rinnova e se l'eucaristia è realmente il mistero della chiesa, e non soltanto un sacramento della chiesa, allora necessariamente entriamo nella chiesa sia attraverso l'incorporamento a Cristo compiuto dal battesimo, sia attraverso il rinnovamento della confessione, per entrare nell'eucaristia e l'eucaristia è realmente compimento, la tensione dinamica per la vita eterna.

*II.2 Il sacramento della confessione e l'eucaristia,
principio ermeneutico di tutto l'organismo sacramentale.*

L'eucaristia¹⁰¹ è, come già abbiamo detto, il sacramento che incorona il battesimo e la cresima. Il battezzato è il cristiano invitato alla mensa del Signore. In questo cammino si colloca la penitenza sacramentale a causa di un percorso errato del battezzato. L'eucaristia non è soltanto il vertice della Penitenza, ma assume anche il significato di mistero di riconciliazione. La cena del Signore rende presente l'atto di riconciliazione compiuto sulla croce e ricolma gli uomini con la potenza della redenzione e della riconciliazione operata nella Pasqua del Signore¹⁰².

La liturgia Ortodossa dice che Cristo ha offerto il suo Corpo in sacrificio e lo ha dato ai discepoli nel pane e nel vino eucaristico e lo darà a tutti

question controversée, du cerf, Paris, 1989; Pietro Sorci, *L'eucaristia per la remissione dei*

coloro che crederanno in Lui per la remissione dei loro peccati. Le parole “per la remissione dei peccati” si trovano soltanto nel Vangelo di Matteo, ma non si riferiscono all’offerta del Corpo di Cristo, ma del suo Sangue (Mt 26,28). In Marco non si dice nulla del motivo della comunione dei discepoli al Corpo di Cristo, ma si dice che il Sangue viene versato per molti (Mt 14,22-24). In Luca si dice al riguardo della comunione al Corpo “...è dato per voi; fate questo in memoria di me” (Lc 22,19-20). San Paolo scrive ai Corinzi che il Signore ha detto queste parole anche dopo la comunione al Corpo e al Sangue del Signore: “Io infatti ho ricevuto dal Signore quello che a mia volta io vi ho trasmesso: il Signore Gesù, nella notte in cui veniva tradito, prese il pane e, dopo aver reso grazie, lo spezzò e disse: “Questo è il mio corpo che è per voi; fate questo in memoria di me”. Allo stesso modo, dopo aver cenato, prese anche il calice, dicendo: “Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue; fate questo, ogni volta che ne bevete, in memoria di me”. Ogni volta infatti che mangiate di questo pane e bevete di questo calice voi annunziate la morte del Signore”. (1Cor 11,23-26).

peccati. Ricerca nel Sacramentario Veronese, Palermo, 1979, 327 p; Pietro Sorci, *L'eucaristia per la remissione dei peccati*, in RPL, 6 (1982), 9-27; L. Ligier, *Penitence et eucharistie en Orient: theologie sur une interference de prieres et de rites*, in *Orientalia Christiana periodica*, vol. XIX, 1(1963), p. 5-78; J. R. Regidor, *Il sacramento della Penitenza evento salvifico ecclesiale*, in RL, 6 (1967) 707-787, p. 741-749; R. Falsini, *Penitenza ed eucaristia: atteggiamenti penitenziali nella messa*, in RPL, 30 (1968), 485-465; Idem, *eucaristia e Penitenza*, in RL, 4 (1974), 70-74; Idem, *Penitenza. Rito e catechesi*, OR., Milano, 1990, 166 p.; D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, p. 275-348; P. Vintilescu, *Sfânta împărtășanie în spiritualitatea creștină. Desa ori rara împărtășanie?*, in ST. 5-6 (1953), p. 382-406; N. D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Ed. vescovile Galați, 1996, p. 188-214.

102. R. Falsini, *Penitenza*, p. 93.

103. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune în Liturgia ortodoxă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986, p. 276.

104. Sancti Cyrilli Alexandrini, *De adoratione et cultu in spiritu et veritate*, in Migne, PG., vol. LXVIII, col.134-1126, qui coll. 1102C: “*Ergo occisus ipse quidem est pro peccatis nostris, sed nos etiam cum ipso consepulti sumus, non corporis mortem obeundo, sed mortificando membra quae sunt super terram, ac mundo non jam adhuc vivendo, sed Christo potius, et per Christum Patri.*”

105. *Liturgia bizantino - slava*, Reggio Emilia, Ed. Collana S. Giorgio, 1986, p. 67.

106. D. Stăniloae, *Spiritualitate și comuniune*, p. 279.

107. *Ibidem*, p. 341.

108. R. Falsini, *Penitenza*, p. 102.

Nemmeno nella seconda parte dell'anamnesi dell'anafora di San Basilio Magno si parla dell'Incarnazione, della Crocifissione e della Risurrezione del Signore come scopo ultimo della "remissione dei peccati", ma si sottolinea l'aspetto ontologico della redenzione portata da Cristo Matteo invece sottolinea, come già abbiamo detto che il Signore offre ai suoi discepoli il suo Corpo come cibo e il suo Sangue come bevanda per la "remissione dei peccati". Mentre nella anafora di San Basilio abbiamo una interpretazione ontologica della Redenzione di Cristo, come rinnovamento e risurrezione della natura umana, nelle parole del Signore: "Prendete e mangiate.." è indicato che il significato della sua morte è per l'ottenimento della remissione dei peccati. Queste due dimensioni devono essere tenute insieme. La Redenzione non consta soltanto nel rinnovamento ontologico della natura umana, prima in Cristo e poi in tutte le altre persone che credono in Lui, ma anche nella remissione dei peccati¹⁰³.

Della remissione dei peccati operata dal sacrificio di Cristo e della vita nuova portata ottenuta da questo sacrificio, parla San Cirillo d'Alessandria in un modo che lascia intravedere nella morte di Cristo per i nostri peccati anche lo strumento con cui noi moriamo al peccato.

"Quindi Lui stesso si è lasciato uccidere nostri peccati, ma siamo anche noi sepolti insieme a Lui, superando la morte, non quella carnale, ma recidendo i legami con la terra e non vivendo secondo il mondo, ma per Cristo e, attraverso Lui, con il Padre"¹⁰⁴.

Anche nell'anafora di San Basilio sono unite queste due dimensioni del sacrificio di Cristo; nella seconda parte si dice che Cristo si è fatto "conforme al corpo della nostra materia per renderci conformi all'immagine della sua gloria", poi al termine, si dice che Cristo offre il suo Corpo e il suo Sangue "in remissione dei peccati"¹⁰⁵. Come si conciliano queste due cose? La soluzione è l'amore di Dio per l'uomo. Il Figlio di Dio si è sacrificato per la remissione dei nostri peccati come per vincere l'egoismo dell'uomo. Cristo come uomo ci ha manifestato, con il suo sacrificio per noi, tutta la rinuncia dell'uomo per sé, perché avessimo anche noi la forza di rinunciare alla nostra superbia, di amare Dio fino al sacrificio, rispondendo all'amore di Dio che ha dato il figlio suo come sacrificio per noi¹⁰⁶.

109. J.M. R. Tillard, *Penitence et Eucharistie*, in *La Maison Dieu*, 90 (1967), 2, p. 119.

110. Idem *Il pane e il calice della riconciliazione*, in *Concilium* 1 (1971), p. 67.

La tensione della liturgia Ortodossa ha come vertice la comunione dei fedeli con il Corpo e il Sangue di Cristo. All'atto della comunione al Santo Corpo e Sangue del Signore, il sacerdote ricorda che la comunione è data: "Per la remissione dei peccati e verso la vita eterna". Negli altri sacramenti invece si ricordano i loro scopi speciali. Lo scopo di ogni sacramento è implicato nel suo carattere: nel sacramento della confessione il sacerdote assolve il penitente che si pente dei peccati, Nel Matrimonio lo scopo del sacramento si comprende dalle parole: "Si sposa il servo di Dio (N) con la serva di Dio (N). Nell'eucaristia invece si sottolinea in modo speciale che è dato: "...per la remissione dei peccati e verso la vita eterna". "La remissione dei peccati" è la condizione assolutamente necessaria per raggiungere la vita eterna. La coscienza della vita peccaminosa è opprimente in colui che si avvicina all'eucaristia provenendo dalla coscienza della grandezza di Colui con il quale si comunica. In tutte le preghiere, prima della comunione, nella liturgia Ortodossa si esprime la coscienza di questo stato peccaminoso della vita umana, si confessa il pentimento per i peccati e si chiede la loro remissione. Si vive in questi momenti una suprema sensibilizzazione per lo stato peccaminoso davanti alla grandezza di Colui che si dona. Per questo se abbiamo ricevuta la remissione dei peccati nel sacramento della confessione, prima della comunione, comprendiamo la nostra bassezza ontologica e l'impotenza di essere pienamente puliti¹⁰⁷.

Il battesimo ha portato la remissione del peccato originale e concede all'uomo anche il rafforzamento della fede come un impedimento contro i peccati futuri. La fede mantiene nell'uomo la paura di peccare, ma la natura dell'uomo è rimasta debole a causa dall'abitudine di peccare. La teologia scolastica definisce questa abitudine concupiscenza e lo ritiene come rivestita dal carattere peccaminoso. I Padri orientali vedono questa debolezza degli uomini nel desiderio e nell'ira. L'indebolimento del loro carattere peccaminoso porta al rafforzamento nella virtù Per questo all'i-

111. Idem, *L'Eucharistie, Paque de l'Eglise*, p. 112.

112. J. R. Regidor, *Il sacramento della Penitenza, evento*, p. 746.

113. R. Falsini, *Penitenza*, p. 95.

114. Nicolae D. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, Ed. vescovile, Galați, 1996, p. 190.

115. Symeonis Thessalonicensis, *De poenitentia*, in Migne, PG., vol. 155, col. 469-504, qui coll. 487: "Verumtamen et illi ipsi qui sibi videntur non lapsi, quod, ut ego existimo, non

nizio della vita cristiana riceviamo non soltanto il battesimo e la cresima come spinta verso il bene, ma anche l'eucaristia. Durante la vita terrena si progredisce sempre verso lo stato di non peccare attraverso la confessione e l'eucaristia. Si comprende così come i due sacramenti, l'eucaristia e la confessione non si oppongono né si sovrappongono, ma si richiamano e si integrano a vicenda rimanendo sempre distinti l'uno dall'altro: il primo quale sacrificio conviviale di Cristo e della chiesa nella Liturgia, il secondo nel cammino di conversione del peccatore¹⁰⁸. La distinzione tra questi due sacramenti rimane sempre non nella forma, ma nel modo di rimettere i peccati. Questa diversità deve essere compresa, perché altrimenti avremmo un duplicato inutile.

L'eucaristia è mistero della riconciliazione, l'atto che ha come meta verso la vita eterna e anche la remissione dei peccati. In questo senso essa non si aggiunge al battesimo e alla penitenza, ma ne è lo sbocco, li porta al compimento, li riassume e li fonda. La confessione rimane però il sacramento fondamentale della remissione dei peccati. Per questo non si può esprimere la tesi che l'eucaristia rimette i peccati indirettamente o condizionatamente a coloro che non hanno potuto confessare i propri peccati, perché questa tesi tende a svalutare il sacrificio di Cristo e fa dell'eucaristia un semplice duplicato della confessione. L'eucaristia è fundamentalmente attuazione sacramentale del sacrificio di Cristo offerto una volta per tutte sulla croce per la remissione dei peccati e per costituire la Nuova Alleanza degli uomini con Dio. Attraverso la comunione il fedele non soltanto si unisce con Cristo crocifisso per i nostri peccati ma diventa partecipe attraverso la grazia del sacramento per imitare Cristo fino al sacrificio. Cioè il morire al peccato nella vita terrena.

La chiesa ha definito il valore "propiziatorio" dell'eucaristia¹⁰⁹ non nel senso che il suo unico o principale frutto sia la remissione dei peccati, ma anche il rinnovamento ontologico della natura umana attraverso il sacrificio di Cristo. Ricevendo il pane ed il calice dell'espiazione, il credente partecipa al valore propiziatorio della Croce. I suoi peccati vengono cancellati. L'eucaristia è il sacramento del perdono in quanto presenza e comunicazione sacramentale dell'atto che rimette i peccati: memoriale dell'espiazione

potest, omnes poenitentiam agere, agere tenentur."

116. Petre Vintilescu, *Sfânta împărtășanie în spiritualitatea creștină. Desă ori rara împărtășanie?*, in "Studii teologice", 5-6 (1953), p. 382-406, qui p. 403.

della Croce¹¹⁰.

Questo significa che l'eucaristia realizza simultaneamente due effetti, un effetto positivo di edificazione della chiesa nel suo mistero più intimo di comunione di vita tra Dio e gli uomini in Gesù Cristo, sorgente della comunione degli uomini tra di loro, e un effetto negativo di espiazione e perdono del peccato. Non due effetti successivi, ma due facce della stessa ed unica realtà. Il secondo effetto è al servizio del primo perché è reso necessario dalla situazione concreta dei beneficiari di questo dono positivo¹¹¹.

La riconciliazione suggellata dall'eucaristia implica un'importante passo umano: la decisione dell'uomo (figlio prodigo) di ritornare alla casa del Padre e dei fratelli e di supplicare il Padre di introdurlo nuovamente nella sua amicizia. Tale passo consiste appunto nella confessione sacramentale che placa una tensione contenuta nella densità dell'esperienza eucaristica.

La confessione, considerata dalla parte dell'uomo, è l'esplicitazione dell'inizio di conversione significato e comunicato nell'eucaristia. Dal punto di vista dell'intervento divino dobbiamo dire che l'eucaristia è la sorgente sacramentale per eccellenza della remissione dei peccati. Non solo nel senso che in essa si fa attuale ed efficacemente presente nella chiesa quella riconciliazione e quel perdono derivante dall'evento pasquale, che è offerto ad ogni peccatore nel sacramento della Penitenza¹¹².

Nella pratica liturgica e pastorale dell'intera chiesa, il rapporto tra l'eucaristia e la confessione dei peccati è visto diversamente. Sia in Occidente che in Oriente i due sacramenti sono visti spesso come binomio: confessione e comunione, che ha come conseguenza la subordinazione della confessione all'eucaristia, recando svantaggi ad ambedue. La confessione come premessa o come preparazione all'Eucarestia ha senza dubbio i suoi vantaggi. Dobbiamo dire che spesso la confessione è diventata il lasciapassare per l'eucaristia (ci si confessa per comunicarsi, anziché per convertirsi), è stata ridotta talora ad un atto meccanico o affrettato. L'eucaristia è stata ritenuta poi come il sacramento dei puri - di qui l'allontanamento di molti fedeli - ed è stata intesa come semplice comunione, dissociata dal sacrificio di Cristo¹¹³.

Questo modo di concepire il rapporto tra confessione e l'eucaristia ha

117. Joannis Chrysostomi, *Epistola ad Hebraeos, Homilia XVII*, in Migne, PG., vol. LXIII, col. 127-134, qui coll. 131: "*Quit ergo? quinam erunt nobis magis accepti? an qui semel, an qui saepe, an qui raro? Nec hi, nec illi, sed ii qui cum munda conscientia, qui cum mundo corde, qui cum vita quae nulli est affinis reprehensioni*"; cf. Joannis Chrysostomi,

prodotto nel mondo cristiano e ortodosso due atteggiamenti., Nell'Occidente cattolico la divisione tra i peccati mortali ed i peccati veniali da possibilità al fedele di comunicarsi senza confessarsi, mettendo così l'accento sul carattere propiziatorio dell'eucaristia che diventa il duplicato del sacramento della confessione. E secondo, quello Orientale ortodosso che sottomette in modo abusivo il sacramento della confessione all'eucaristia che diventa un atto difficile da compiere e riservato soltanto ai santi.

Per il primo atteggiamento la domanda che ci si pone è: chi fa distinzione tra peccato mortale e quello veniale: il fedele o la chiesa? Se la distinzione la fa il fedele, allora è difficile trascurare il carattere soggettivo degli atti umani e se lo fa la chiesa, allora si deve ritenere il sacramento della confessione anche come premessa per ogni comunione.

Per l'opinione orientale si deve dire che il rigorismo della confessione ha allontanato i fedeli dalla comunione domenicale. Tante volte, alla Domenica (praticamente ormai è una abitudine) la comunione con il Corpo ed il Sangue di Cristo, viene fatta soltanto dai sacerdoti celebranti, mentre la comunità rimane ad assistere senza partecipare.

In ambedue i casi il problema può essere migliorato attraverso la direzione spirituale quando il sacerdote confessore conosce abbastanza il cammino penitenziale dei suoi fedeli. Diciamo che a riguardo di questo problema la chiesa Ortodossa è un passo avanti per il fatto che il fedele non cambia il confessore. Ma con tutto ciò la pratica rimane molto rigida e pochi fedeli si accostano alla comunione nel giorno di Domenica.

Nella vita e nella spiritualità ortodossa, la comunione ha un significato speciale. La comunione rappresenta il momento più importante della vita cristiana perché riceviamo il Corpo e il Sangue di Cristo. E' certo il fatto che oggi nell'Ortodossia opinioni e pratiche diverse riguardano l'amministrazione della comunione. Lasciando da parte coloro che vivono nei monasteri e che di fatto si confessano e si comunicano con più frequenza dei laici, dobbiamo vedere quale è la strada giusta per questi ultimi. Si deve, fin dall'inizio, ammettere il fatto che la comunione con il Corpo e il Sangue di Cristo si fa per la remissione dei peccati e la vita eterna. Quindi per il perfezionamento spirituale. Gli effetti o i frutti della comunione chiaramente non dipendono dal numero delle comunioni o dall'intervallo di tempo tra una

Epistola ad Ephesios commentarium Homilia III, in Migne, PG., vol. LXII, col. 24-30, qui

comunione e l'altra, ma dalla disposizione o dalla preparazione spirituale con cui la riceviamo. In conseguenza di ciò, perché la comunione diventi una vera "medicina dell'immortalità e un vero antidoto contro la morte" come l'hanno definita i santi Padri, è necessaria una preparazione speciale attraverso l'eliminazione dall'anima di tutto ciò che rappresenta peccato e l'imperfezione. Per questo i santi Padri ricordano sempre il comandamento applicato dalla chiesa Ortodossa, che nessuno si deve avvicinare alla santa eucaristia senza la preparazione adeguata e inoltre senza il pentimento del cuore che si fa attraverso la confessione. Questo spiega perché nella chiesa Ortodossa, la comunione non è un atto così frequente nella vita dei fedeli, come nella chiesa Cattolica¹¹⁴.

La confessione individuale e segreta, stabilita dalla disciplina ecclesiale rimane per conseguenza, nella chiesa Ortodossa, indispensabile, proprio anche per coloro che sono progrediti nella devozione, nella pietà per mantenersi nel progresso spirituale. La situazione della pietà ha anch'essa le sue tentazioni e qui possiamo ricordare il consiglio di San Simone di Tessalonica: "Anche coloro, a cui sembra di non essere caduti, ciò che secondo me è impossibile, tutti debbono pentirsi"¹¹⁵.

La pietà collegata con la comunione nella concezione Ortodossa è incomprendibile senza una preparazione del cuore e senza un cammino nel perfezionamento morale, prima come preparazione per ricevere il Corpo e il Sangue di Cristo, e dopo per il rispetto che si deve alla comunione¹¹⁶. Per questo San Giovanni Crisostomo, ponendosi il problema di chi merita di essere ammesso alla comunione, dichiara che non loda né coloro che si comunicano una volta, né coloro che si avvicinano spesso e né coloro che vengono poche volte, ma coloro che fanno questo con il cuore non colpevole, con il cuore pentito, pulito e con la una vita senza macchia"¹¹⁷.

L'intera esperienza della chiesa ha sottolineato il ruolo importante del sacramento della confessione e del suo potere restauratore. Tuttavia oggi esistono anche nell'Ortodossia alcune tendenze di minimizzare l'importanza e la necessità della confessione dei peccati e della assoluzione attraverso il

coll. 28: "*Multos video qui Christi corporis sunt participes inconsiderate et temere, et magis ex consuetudine et ex praescripto, quam ex cogitatione et consideratione. Si aeverit inquit, tempus sanctae quadragesimae, qualiscumque fuerit quispiam, fit particeps sacramentorum, si aeverit dies Epiphaniarum. Atqui illud tempus accedeadi non est: non Epiphania, neque Quadragesima facit dignos qui accedant, sed animae sinceritas et puritas.*"

118. I. Bria, *Liturghia după Liturghie, o tipologie a misiunii apostolice și mărturiei*

sacerdote confessore. Si afferma che: “la confessione dei peccati prima di ricevere la comunione si chiede in special modo a quelli che hanno commesso peccati mortali e hanno rotto il legame con la chiesa per un periodo più lungo”¹¹⁸. In altro luogo, facendo riferimento ad un testo che appartiene a Nicola Cabasilas e precisamente: “I fedeli che non hanno commessi peccati mortali, che potrebbero dividere da Cristo, non sono ostacolati per nulla dal comunicarsi con i santi sacramenti e diventino partecipi alla santità, tanto di nome che di fatto, come membra viva perché custodiscono l’unità con il Capo (Cristo)”¹¹⁹. Leggiamo inoltre: “Non si può dire che questi peccati - lo stato peccaminoso, l’indebolimento, l’indegnità dell’intera nostra vita generale - non hanno bisogno del sacramento della confessione, della assoluzione sacramentale; l’assoluzione è da applicarsi soltanto a coloro che sono scomunicati. I nostri peccati “non quelli non mortali” e il nostro stato peccaminoso sono confessati dai membri della chiesa ogni volta che ci si raduna per il Mistero della Presenza di Cristo, ma l’intera vita della chiesa costituisce questa permanente penitenza”¹²⁰. Lo stesso scrittore afferma che “attraverso la trasformazione del sacramento della confessione in una condizione formale e, di fatto, nell’unica condizione per la comunione, si sostituisce la vera preparazione per la comunione, preparazione che consta... nella vera penitenza interiore”¹²¹.

A questo riguardo dobbiamo anzitutto dire che rapportato a Dio, il peccato veniale o mortale, piccolo o grande che sia, rimane peccato ed è oggetto

creștine azi, Ed. Athena, București, 1996, p. 62.

119. N. Cabasila, *Tâlcuirea dumnezeiești Liturghi*, cap. XXXVI, trad. rumena, introduzione e note di Ene Braniște, seconda edizione, București, 1989, p. 85; edizione it., *Commento della divina liturgia*, trad. e introduzione di Antonio Giuseppe Nocilli, Messaggero, Padova, 1984, p. 201.

120. A. Schmemmann, *Postul cel Mare*, trad. di Andrea e Laurențiu Constantin, seconda edizione, Doris, București, 1998, p. 166.

121. *Ibidem*, p.167.

122. N. Necula, *Cum terbuie să ne pregătim pentru primirea Sfintei Împărtășani*, in “Vestitorul Ortodoxiei”, VIII (1996), nr. 153, 1-15 aprile, p. 7.

123. Viorel Sava, *Taina Mărturisirii în riturile liturgice actuale*, Ed. Trinitas, “Mitropolia Moldovei și Bucovinei”, Iași, 1999, p. 83.

124. N. Necula, *Este bine și folositor să oprim pe credincioși de la Sfânta Împărtășanie pe perioade lungi?*, in “Vestitorul Ortodoxiei”, VII (1995) dicembre, p. 7.

125. J. R. Regidor, *Il sacramento della Penitenza. Riflessione*, p. 395.

126. M. Schamus, *Dogmatica Cattolica*, vol. IV/1, p. 640-641; 654-655.

127. J. R. Regidor, *Il sacramento della Penitenza. Riflessione teol.*, p. 396; cf. A. G.

del sacramento della confessione istituito per la remissione dei peccati.

In secondo luogo, il testo di Cabasilas, citato per dimostrare la non obbligatorietà della confessione dei peccati che non separano da Cristo, è preso da un libro che ha come scopo la spiegazione della Santa Liturgia e non la caratterizzazione dei peccati che debbono essere confessati o no. Il luogo dove si quantifica la gravità di alcuni peccati, ma anche l'intensità del pentimento per loro, è il trono della confessione. L'allontanamento dalla comunione o la possibilità di riceverla non si fa trascurando il sacramento della confessione. Non è il fedele che decide quale peccato è mortale e deve confessarlo e quale non è mortale e può comunicarsi senza confessarlo. Il pervertimento della ragione può essere tanto profondo e l'uomo può arrivare fino al punto di prendere il male per il bene ed il bene per il male. Quando si raggiunge questa situazione, il potere del discernimento si riduce considerevolmente. Nella confessione il fedele è aiutato a vedere ciò che è e ciò che deve diventare. Colui che vuole diventare portatore di Cristo attraverso la comunione, si convince che tutti i suoi peccati, in qualunque modo li vuol chiamare e contare, sono peccati. Sebbene piccolo il peccato è sempre peccato e se si sommassero i piccoli peccati ci si accorgerebbe che sono pesanti come quelli gravi. Quindi tutti i peccati debbono essere confessati, ma il giudizio sulla loro gravità lo fa il padre confessore¹²².

Compreso in questo modo, il sacramento della confessione, precederà sempre il ricevimento dell'eucaristia. La chiesa Ortodossa Rumena non ammette la pratica esistente in alcune Chiese Ortodosse di amministrare l'eucaristia senza confessione¹²³. Secondo i teologi Rumeni¹²⁴ nessuno può essere dispensato dell'obbligo della confessione dei peccati prima della comunione, non può essere dispensato nessuno perché per quanto buoni ci riteniamo, sempre abbiamo dei peccati.

Tutto ciò che abbiamo detto chiarisce che, secondo l'opinione Ortodossa Rumena, l'assoluzione nel sacramento della confessione, per qualunque genere di peccato, è essenziale. Non tener conto di queste decisioni significa passare sulla strada seguita da alcune confessioni cristiane che sono giunte

Martimort, *Segni della nuova alleanza*, edizione Paoline, Roma, 1962, p. 490.

128. J. A. Joseph Ratzinger, *I Sacramenti della chiesa*, Cittadella, Assisi, 1974, p. 275.

129. D. Borobio, *La celebrazione nella chiesa 2*, p. 18.

130. B. Bobrinskoy, *Rugăciunea și viața lăuntrică în tradiția ortodoxă*, Paidea, Bu-

ad eliminare dal loro culto il sacramento della confessione.

Come breve conclusione possiamo dire che il giusto rapporto tra il sacramento della confessione e quello dell'eucaristia deve esse visto come un rapporto di interdipendenza. Sia la confessione che l'eucaristia sono tutti e due sacramenti di perdono, nel senso che essi concedono il perdono in modo diverso e proprio. L'eucaristia annuncia e concede il perdono dei peccati in quanto significa e attua direttamente la comunione con Dio, in Cristo e nella chiesa attraverso il banchetto sacrificale. La confessione invece offre e concede il perdono divino attraverso gli atti del penitente e della riconciliazione del cristiano peccatore Dal punto di vista dell'intervento di Dio, si deve dire che l'eucaristia è la sorgente sacramentale per eccellenza della remissione dei peccati. In questo senso l'eucaristia attualizza nella chiesa quella riconciliazione, quella vittoria sul peccato derivante dalla Risurrezione divina, che sono offerte ad ogni peccatore nel sacramento della confessione.

*II.3 Il sacramento della confessione e la prassi di "terapia"
o di "restauro", terapia spirituale, terapia fisica
(sacramento dell'unzione), terapia psichica.*

Il peccato come rottura della relazione con Dio ha prodotto talvolta non soltanto la sofferenza interiore della coscienza ma anche la sofferenza e la malattia fisica come sua conseguenza. Per questo il sacramento dell'Unzione ortodossa è destinato non soltanto per coloro che sono vicini alla morte, ma è considerato un sacramento per i vivi celebrato sempre in collegamento con il sacramento della confessione. Come sacramento che prepara e concede la sanità spirituale e corporale dell'uomo è orientato verso l'eucaristia e la confessione. Per una vera salute spirituale e corporale dell'uomo il suo legame con questi due sacramenti è indiscutibile.

Partendo dal testo classico del sacramento, quello di Giacomo (Gc.5, 14-16): *"Chi è malato, chiami a sé i presbiteri della chiesa e preghino*

curești, 1996, p. 41-82; cf. Ilie Cleopa, *Despre căsătorie, datoriile soților și copiilor*, in Ioanichie Bălan, *Convorbiri duhovnicești*, ed. Ep. Romanului și a Hușilor, 1988, vol. I, p. 69-93; cf. anche Sister Magdalen, *Reflections on children in the Orthodox Church today*, Monastery of St. John the baptist, Essex, 1988, p. 30; cf. Constantin Eugen Jurca, *Experența duhovnicească și cultivarea puterilor sufletești - contribuții de metodologie și pedagogie creștină*, teză de doctorat, manoscrtto, 306 p., București, 1999, qui p. 161.

131. C. E. Jurca, *Experența duhovnicească și cultivarea*, p. 161.

su di lui dopo averlo unto con olio, nel nome del Signore. E la preghiera fatta con fede salverà il malato: il Signore lo rialzerà e se ha commesso peccati, gli saranno perdonati. Confessate perciò i vostri peccati gli uni agli altri e pregate gli uni per gli altri per essere guariti...” Nella teologia del sacramento dell’Unzione si sono formati gli atteggiamenti e tendenze che forse possono essere complementari. Nella chiesa Ortodossa Rumena, sono state individuate tre dimensioni del sacramento: primo, come un grande esorcismo. Negli anni 1990 in alcuni monasteri della Romania (per esempio il monastero di Sihastria) è stato amministrato questo sacramento e lo si amministra ancora, come esorcismo contro i demoni; Secondo, questo sacramento è per tutti, in modo speciale nel mercoledì santo quando tutti i fedeli che partecipano al rito sono unti con l’olio santo; Terzo, il sacramento è visto anche come il sacramento dei malati e dei moribondi.

In Occidente il sacramento dell’Unzione prende più nomi: “il sacramento del compimento”, “sacramento della glorificazione”, “sacramento dell’ultimo e definitivo inserimento nella Pasqua del Signore”; “il sacramento dell’ultima malattia”, ma rimane sempre nella dimensione del “sacramento della malattia” visto nelle dimensioni psicologico - ontologiche e mistico-soteriologiche¹²⁵. Ma nella teologia del sacramento sia Occidentale che Orientale, tutti accettano che questo sacramento ha anche una dimensione di riconciliazione, quindi può essere denominato come sacramento del perdono. Questo sacramento ha il potere di rimettere i peccati non confessati, rimanendo però nel caso di guarigione l’obbligo che il peccatore li confessi nel sacramento della confessione. Da questo punto di vista, come già abbiamo detto per il sacramento del battesimo e dell’eucaristia, il rapporto tra confessione sacramentale e l’Unzione è di interdipendenza. Ambedue sono i sacramenti del perdono, non nella forma, ma nella diversità del modo di concedere il perdono. Nella confessione l’attenzione è centrata sullo sforzo umano (atti del penitente) mentre nell’Unzione l’attenzione è centrata sulla misericordia di Dio. Il passo di Giacomo che abbiamo riportato sopra attesta non soltanto il sacramento dell’Unzione ma anche quello della confessione che può far seguito all’Unzione degli infermi. In questo senso possiamo dire che l’Unzione può essere vista nella sua dimensione di remissione dei peccati, come un completamento della confessione. Ma

132. A. D. Cavolo, *La confessione oggi*, Città Nuova Editrice, Roma 1978, p. 151.

133. G. Villata, *Fanciulli*, in *Enciclopedia pastorale*, a cura di Bruno Seveso, vol. IV,

quali peccati cancella l'Unzione e quali no? E' una domanda alla quale la teologia cattolica¹²⁶ ha risposto attraverso la stessa divisione tra i peccati mortali ed i peccati veniali o quotidiani. Per i peccati mortali, è necessario il perdono sacramentale, cioè quello della Penitenza, mentre quelli veniali possono essere cancellati sia attraverso l'eucaristia sia, nella situazione di malattia, attraverso l'Unzione. Dobbiamo dire che nel passo di Giacomo (Gc.5,14-17) non si tratta della divisione dei peccati ma si parla di peccati in generale, sia mortali che veniali. Per questo possiamo dire che ambedue i sacramenti (confessione e l'Unzione) sono in verità sacramenti del perdono; ma dipende dall'uomo, dalla sua disposizione a ricevere la grazia sia del perdono che della guarigione. Dobbiamo dire anche che lo scopo dell'unzione non è quello di perdonare o di cancellare i peccati, ma la guarigione, la salute. Se ci sono peccati, questo sacramento può perdonarli ma non direttamente come fa il sacramento della confessione. Per questo San Giacomo ha ricordato ambedue i sacramenti, l'Unzione come completamento e, secondo altri teologi, complemento della confessione¹²⁷.

Questo sacramento, non è quindi destinato direttamente per i peccati, ma anzitutto per il malato e per i peccati solo in quanto essi appartengono alla situazione dell'ammalato. Anche qui il futuro non indica una remissione futura dei peccati, ma piuttosto una remissione sacramentale di essi nel presente, la quale tuttavia presuppone la cooperazione dell'ammalato, come vediamo anche dal testo di Giacomo che fa subito l'invito a confessare i peccati. Ciò che qui viene inteso con peccati, non è soltanto la colpa peccaminosa, ma ancora di più ciò che i peccati hanno corrotto nell'uomo¹²⁸. Per ciò, il senso primario del sacramento è una guarigione corporale, qualora essa serva alla salvezza dell'uomo integrale e ancora una liberazione dalle conseguenze del peccato, cui secondariamente sono connessi anche il perdono dei peccati non ancora estinti e confessati.

Quindi l'Unzione dei malati normalmente non sostituisce il sacramento della confessione. Infatti sia in Occidente che in Oriente prima di ricevere l'olio Santo, il malato, se ciò è possibile, si confessa e riceve la assoluzione. Il sacramento non è ristretto soltanto ai moribondi, ma a tutti i vivi che soffrono di una certa malattia. Praticamente, la confessione è il sacramento per tutti i peccatori battezzati, mentre l'Unzione è riservata normalmente ai malati. Piemme, Casale Monferrato, 1993, p. 268-271, qui p. 269.

134. G. Sovernigo, *Senso di colpa, peccato e confessione. Aspetti psicopedagogici*, Ed. Dehoniane, Bologna, 2000, p. 203.

L'unzione dei malati supplirà il sacramento della confessione nel caso in cui gli infermi sono privi di sensi e che non possono confessarsi, perché la grazia propria dell'Unzione dei malati comporta anche la dimensione della remissione dei peccati.

Riguardo al collegamento peccato - malattia si può affermare che il sacramento dell'Unzione come sacramento della malattia ha come finalità fondamentale l'annuncio della vittoria di Cristo sul peccato la quale nella sua realizzazione escatologica sarà unita alla vittoria totale sulla malattia. Da questo punto di vista, il sacramento della confessione si distingue dall'Unzione attraverso il fatto che significa lo sforzo umano e personale di ogni peccatore per la sconfitta del peccato.

Da tutto ciò che abbiamo detto fin qui si vede con evidenza la grande importanza del sacramento della confessione per la vita cristiana. Tutti i sacramenti hanno come punto centrale Cristo e per questo tutti hanno una somiglianza e una uguaglianza: sono la celebrazione del mistero della nascita, della morte e della risurrezione di Cristo. Tuttavia si distinguono tra loro perché ognuno è una celebrazione diversa, ognuno è un sacramento "a modo proprio"¹²⁹. Ogni sacramento ha una situazione vitale propria; un significato e una esperienza liturgica peculiare; una configurazione storica diversa; una manifestazione dell'incontro tra la grazia e la libertà correlativa con ripercussioni e conseguenze ecclesiali e sociali diverse. A ogni sacramento si possono applicare gli aspetti fondamentali della sacramentaria generale, ma bisogna spiegare in modo adeguato, l'istituzione, la casualità della grazia, gli interventi della chiesa e della comunità, la partecipazione del soggetto.

III. Alcuni problemi pastorali

III.1. La prima confessione dei bambini

Apriamo con questo capitolo un settore che nella teologia ortodossa rumena è quasi inesistente. Il bambino, il fanciullo, l'adolescente e il giovane in genere con i loro problemi non sono stati oggetto di studio pastorale durante l'epoca del comunismo. La struttura dei riti religiosi ortodossi,

135. Guido Gatti, *Confessare oggi. Un manuale per i confessori*, Leumann - Torino, Elle Di Ci, 1999, p. 124.

136. *Ibidem*.

concepiti in maggior parte per gli adulti, danno meno attenzione ai bambini e ai giovani in genere. Il bambino che partecipa al culto ortodosso non trova posto, alcune volte è allontanato o rimproverato da alcuni cristiani troppo zelanti, ipersensibili all'irrequietezza del bambino. Talvolta i genitori rifiutano portare i loro bambini in chiesa, per il motivo che disturbano, perché non hanno pazienza fino al fine della messa.

A queste constatazioni si aggiunge la mancanza di un attaccamento e rispetto alla chiesa ed ai suoi sacerdoti, dovuto in primo luogo all'assenza della catechesi, e dell'educazione religiosa, sia dei bambini che dei genitori; rimarchiamo che, per una metà del secolo XX, vi era l'interdizione, specialmente per i bambini, di frequentare la chiesa. Per queste cause ci troviamo di fronte ad una situazione speciale che esige una preoccupazione attenta per la rinascita della coscienza ecclesiale nel nostro tempo. Il ruolo fondamentale della pastorale ecclesiale e della catechesi spetta al parroco, agente principale nella parrocchia. Ciò presuppone sforzo, perseveranza, responsabilità, competenza, una preparazione speciale, capacità di sacrificio...

Il sacramento della confessione può diventare per il sacerdote uno strumento adatto per la pastorale, sia del bambino, del giovane come anche dei loro genitori.

Nella tradizione della chiesa Ortodossa la prima confessione del bambino avviene all'età di sette anni¹³⁰. Questo non significa che fino allora esso sia escluso dalla vita della comunità ecclesiale e tanto meno dalla vita eucaristica. La tradizione canonica ortodossa a questo riguardo presenta un'agilità sorprendente attraverso la comprensione diacronica del progresso spirituale per il fatto che accorda al bambino la possibilità di crescere egualmente con Cristo nella chiesa. Questo progresso si realizza attraverso la comunione fino a sette anni senza la confessione e senza il digiuno¹³¹. Senza alcuna interdizione canonica che interromperebbe il libero sviluppo della vita spirituale.

L'intervento della confessione a questa età non interrompe, nè diminuisce la continuità della vita spirituale del bambino, anzi è destinata ad aumentare grazie al suo inserimento nella comunità e nella comunione della chiesa alla vita sacramentale ecclesiale attraverso il legame personale e

137. S. Lebovici, *I sentimenti di colpa nel bambino e nell'adulto*, Milano, 1973

avvicinato con il padre confessore. La confessione del bambino non possiede un carattere penitenziale, ma pedagogico-catechistico e sacramentale. Il sacerdote in questo caso compie più un ruolo di padre e “pedagogo verso Cristo”, per indirizzare con cura e amore la vita del bambino sulla strada della fede. Egli dovrà conquistare la fiducia del bambino o ragazzo più con il suo atteggiamento, l'accoglienza e l'affetto che con le parole. I primi incontri tra il bambino e il confessore sono importantissimi per gli ulteriori progressi della vita spirituale del bambino.

Oggi il fanciullo e il giovane hanno bisogno di avvicinarsi alla confessione e al suo economo perché si trovano inseriti in un ambiente in fermento e trasformazione e questo può provocare a volte scandali¹³². La secolarizzazione della vita morale e spirituale nella nostra epoca tocca anche i fanciulli e i giovani. In pochi anni i loro atteggiamenti, e le loro abitudini a causa della società dei consumi sono cambiati rispetto al passato. Le trasformazioni socio-culturali hanno messo i bambini e i giovani al centro di vari e molteplici interessi non concordanti e a volte contraddittori. Oggi le forme di organizzazione della vita, del lavoro hanno determinato l'inserimento dei ragazzi in gruppi scolastici, ricreativi, sportivi... capaci di influenzare il loro comportamento, le loro scelte e loro decisioni. Gli strumenti d'informazione assumono per un giovane che non ha nessuna possibilità di poter controllare e valutare le informazione che riceve una forte capacità di persuasione influenzandone la sua immagine, il suo linguaggio, i suoi atteggiamenti. L'immagine televisiva in modo speciale per il giovane d'oggi è diventata il vero e spesso unico tramite di ogni conoscenza. Il canale televisivo, nella maggioranza dei casi, fa scoprire per la prima volta quello che gli uomini pensano circa Dio, la storia religiosa dell'umanità, e gli avvenimenti della chiesa. Il bambino inizia a ricevere tutto questo complesso di informazioni a volte contraddittorie fin dalla prima infanzia. Quando si pone domande sul

, p. 61-63.

138. A. Bourcier, *Per una nuova educazione morale*, Queriniana, Brescia, 1968

, p. 158.

139. S. Lebovici, *I sentimenti di colpa*, p.45-49.

140. Guido Gatti, *Confessare oggi* p.124.

141. G. Sovernigo, *Senso di colpa*, p. 204.

142. Sister Magdalen, *Reflections on children*, p. 30.

143. A. D. Cavolo, *La Confessione*, p.151.

144. Sister Magdalen, *Reflections on children*, p. 30.

senso della vita, della morte, del mondo incontra opinioni relativizzate e si trova senza conoscere quale sia la vera strada giusta. Dio, la chiesa, la fede dentro questo pluralismo d' idee e di comportamenti diventano anch'essi una possibile strada da relativizzare come le altre¹³³.

Dal punto di vista psicologico, notando lo sviluppo psicofisico del fanciullo, si può dire che egli è sempre alla ricerca dell'ideale, di se stesso, a volte è anche in contraddizione con se stesso, vive un "mondo" sempre in piena trasformazione psicofisica. Nella fanciullezza (6/7- 11 anni¹³⁴), il fanciullo è guidato nella sua condotta morale da una coscienza eteronoma. Percepisce il sistema di regole a cui occorre sottomettersi come un ordine etico vincolante: "Si fa così perché *si deve* fare così". Se si insiste su questo ordine etico con un'educazione autoritaria, si rischia più tardi, anche nell'età adulta, che il giovane rimanga troppo legato a questo morale eteronoma, alla morale della norma e non dei valori. Il peccato, quindi sarà avvertito come una infrazione a una legge fissa. Per questo, la confessione si colloca a questa età come inizio della formazione della coscienza cristiana nel fanciullo.

La specificità psicoevolutiva del fanciullo dà in questo modo un ruolo importante alla confessione dei peccati nell'educazione della coscienza morale del fanciullo. Infatti, la confessione non ha età¹³⁵. Ma il modo di fare la prima confessione diventa per molti la regola per le confessioni future. Si continua a seguire gli stereotipi appresi nella prima fanciullezza senza un avvicinamento al vissuto psicoevolutivo e senza rilevare troppo ciò che è profondo e più personale nell'impresa morale e nell'esperienza di fede. La prima confessione, il primo contatto con il confessore riveste così un'importanza capitale per il bambino e può determinare tutta la sua vita spirituale per sempre, nella sua essenziale fisionomia e nelle sue motivazioni. Occorre perciò che il padre confessore prepari con la cura ed intelligenza pastorale questo primo incontro con il sacramento e infine con Cristo. La diversità del mondo interiore del fanciullo in cui il peccato e la colpa non hanno un posto definito richiede un'attenta cura ed un naturale aiuto, aiuto che il fanciullo non trova negli amici, nè nella scuola, spesso

145. N. Necula, *Tradiție și înnoire*, p. 172; cf. C. E. Jurca, *Experența duhovnicească*, p. 162.

146. G. Sovernigo, *Senso di colpa*, p. 206.

147. Guido Gatti, *Confessare oggi*, p. 126.

non lo trova nemmeno nei genitori a cui si sente molto legato e dipendente (satellizzato)¹³⁶. Questo aiuto per rispondere ai suoi problemi interiori può trovarlo nel padre confessore che deve sempre adattarsi alla psicologia del fanciullo.

Il sentimento di colpa nel fanciullo per l'età di 7-8 anni che affronta l'esperienza della scuola si può placare perché il fanciullo gode di una certa indipendenza e dispone del gioco per negare o superare i propri desideri. Se non avviene la rimozione si elaborano compromessi sotto la forma di fobie e di ossessioni per contenere l'angoscia scatenata dalle spinte pulsionali¹³⁷.

Difficilmente, tuttavia, un fanciullo si libera dal senso di colpa anche perché il conflitto tra la sua persona e il mondo esterno continua. Se nell'infanzia poteva trovare un complesso di proibizioni troppo pesanti per la sua capacità, ora può trovare degli ordini incompatibili con la sua vivacità. All'opposto, se fosse lasciato completamente libero per il timore di inibizioni, il conflitto avverrebbe ugualmente con le regole dell'ambiente. Ogni comportamento non conforme porta alla colpevolezza, in quanto fino all'età di circa 11-12 anni il fanciullo difficilmente riconosce la sua colpa; è incapace di accettare i criteri di valutazione che gli adulti gli chiedono¹³⁸.

Il sentirsi colpevoli per certi fanciulli significa aspettarsi il castigo che, per la sensazione di aver pagato un debito, apporterà sollievo. Anche in questi casi però la punizione è sempre temuta e non viene accettata senza ribellione. L'aggressività determinata dal senso d'impotenza e d'ingiustizia provocano una ricaduta instaurando un circolo vizioso che va dall'aggressività al sentimento di colpa alla ricerca di punizione. In tale condizione, il movente si può spostare dal desiderio proibito alla ricerca di punizione, permettendo l'avvento dell'autopunizione¹³⁹. E' chiaro che lo sviluppo psicologico del senso di colpa e del peccato nel fanciullo al di fuori di una certa sapienza educativa potrebbe portare addirittura a sentimenti patologici di colpa con conseguenze negative sullo sviluppo psicologico o di produrre un vissuto morale e religioso angusto e legalistico, lontano dal modo cristiano di vivere l'impegno morale¹⁴⁰. Per evitare il nascere di sentimenti patologici di colpa nel vissuto morale del fanciullo, nel sacramento della confessione

148. M. Pollo, *L'identità morale del giovane: crisi e possibilità di superamento*, in Gianfranco Coffele e Guido Gatti (a cura), *Problemi morali dei giovani oggi*, Las-Roma, 1990, p. 39.

149. E. Rosanna, *Giovani*, in *Nuovo dizionario di spiritualità*, a cura di De Flores, Stefano e Goffi, Tullio, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo, 1985, p. 745.

il padre confessore dovrà rendersi conto che non deve giudicare il bambino secondo la coscienza degli adulti o secondo la sua propria scala dei valori. Non deve mettere sullo stesso piano le inavvertenze o imprudenze involontarie e le vere colpe con cosciente responsabilità. Ed in modo speciale non deve minacciare brutalmente il bambino con castighi orribili- prigionie, morte, inferno o attribuendo sempre alla punizione di Dio il castigo o il male intervenuto dopo un comportamento malaccorto¹⁴¹.

Soprattutto nella confessione il confessore conserverà il carattere spontaneo e libero senza tradire alcun “accordo” con i genitori o con i professori o alcun altro tipo di “regia”. Tra il confessore ed il bambino si deve stabilire una relazione di fiducia ed amicizia e ciò presuppone un’attenzione speciale più che nel caso dell’adulto, perché ogni sbaglio di procedura in tale situazione sacramentale ed emozionale potrebbe avere conseguenze negative per il vissuto del bambino. Su questo punto possiamo essere in accordo con l’affermazione di Sister Magdalen del monastero San Giovanni Battista di Essex (Inghilterra), che “non conta ciò che dirà (il confessore) al bambino e nè la forma che svilupperà l’incontro”¹⁴², tuttavia si deve dare un’importanza speciale e un posto preciso alla confessione del bambino da cui dipenderà il suo progresso spirituale e la sua futura relazione con la chiesa e con il padre confessore. Un sacerdote aspro, indifferente, inesperto sui problemi specifici della psicologia del bambino rischia non soltanto di essere abbandonato, ma può indurre un sentimento di avversione e di rifiuto per la vita religiosa. Nell’atto della confessione, il confessore dovrà essere un amico nel quale ragazzo possa riporre la sua fiducia. Il cuore e la simpatia di un fanciullo si conquista di più con atteggiamento comprensivo che con le parole o con i consigli non applicabili per un bambino. In qualsiasi modo, il primo incontro, avvenuto in modo positivo oppure fallito, non si dimenticherà mai¹⁴³. Perciò il confessore nel suo compito dovrà avere accorgimenti ed attenzioni corrispondenti alla psicologia del penitente, nel nostro caso del bambino.

La confessione del bambino fatta con questa coscienza può diventare un potente mezzo pastorale offrendo la possibilità dell’umanizzazione e della

150. *Ibidem*, p. 746.

151. Moris A. Sklansky, *La pubertà: dagli undici ai quattordici anni*, in Stanley Greenspan e George H. Pollock, *Adolescenza*, Borla, Roma, 1997, p. 78-116, qui p. 101.

152. Joseph D. Noshpitz, *Disturbi dello sviluppo adolescenziale precoce*, in Stanley I. Greenspan - George H. Pollock, *Adolescenza*, trad. it. di Grassi Lodovica e Bosio Margherita, Borla, Roma, 1997, p. 139-206, qui p. 151.

personalizzazione della relazione sacerdote-bambino. “L’importante, secondo la Sister Magdalen, è che il confessore abbia l’occasione di manifestare il suo amore e il suo interesse per il bambino come persona e il bambino guadagni la sua fiducia. Sentendosi libero di parlare con il confessore su ogni argomento (scuola, giocattoli, foto, sogni), il bambino riceve così dal sacerdote la parola e la benedizione di Dio su ogni aspetto della sua vita”¹⁴⁴.

E’ estremamente importante trattare il bambino come persona, come un uomo con i suoi problemi, discussi individualmente con sacerdote, non collettivamente, indifferente dall’età e della maturità o immaturità dei soggetti.

Un grave errore è dovuto all’ignoranza, all’indolenza ed al disinteresse di molti chierici sul problema della confessione e la comunione dei bambini e fanciulli fino all’età di 13-14 anni. E’ cosa buona la comunione di tutti i fanciulli, portati in gruppo in chiesa, ma questo non esclude la confessione individuale. Dato che la confessione pubblica o collettiva, come già abbiamo accennato nei capitoli precedenti, non è prassi canonica, “contro la pratica della chiesa e con conseguenze negative per la vita spirituale dei fedeli”¹⁴⁵, tanto più è controindicata la confessione pubblica dei bambini. La confessione non si sostituirà al consiglio dei genitori o all’educazione della scuola, ma ha il suo ruolo nella vita del fanciullo come un’inizio alla conoscenza di sé. La confessione individuale del fanciullo è un’occasione unica per fissare una relazione personale durevole, da uomo a uomo, in cui il fanciullo può aprirsi spiritualmente su tutti i suoi problemi senza lo stress causato della relazione professore-allievo, genitore-figlio, ecc.

La confessione del fanciullo servirà almeno come medicina preventiva perché non arrivi mai alla malizia pienamente deliberata.

III.2. La confessione degli adolescenti

L’adolescenza è stata sempre soggetto della psicologia e sociologia essendo qualificata con vari aggettivi: età critica, età preziosa, età ingrata, incompresa. Una cosa è certa: è un’età difficile e delicata. In questo periodo il fanciullo di ieri che era molto legato ai giudizi dei suoi genitori ricerca un nuovo equilibrio con sé, con l’ambiente familiare, sociale, morale in

153. H. R. Beiser, *Dagli undici ai quattordici anni*, in Stanley I. Greenspan - George H. Pollock, *Adolescenza*, trad. it. di Grassi Lodovica e Bosio Margherita, Borla, Roma, 1997, p. 116-138, qui 125.

154. Moris A. Sklansky *La pubertà*, p. 103.

cui vive e con il proprio modo di agire e pensare. In altre parole, cerca di crearsi una nuova faccia, una nuova identità più libero che in passato, cioè indipendente. In questa età nell'individuo prende forma l'esigenza della libertà personale, distacco dalla famiglia, la preoccupazione per il proprio progetto di vita, una coscienza autonoma, la maturità sessuale e affettiva. In tutto ciò che sente e agisce, l'adolescente fa sempre riferimento ad una propria scala di valori e compie le scelte di cui si può sentire responsabile.¹⁴⁶

Quasi tutte le ricerche sulla condizione giovanile contemporanea mettono in primo piano la constatazione che la maggior parte dei giovani vive più o meno una crisi della propria identità personale. Le cause di questa crisi sono varie: la prima causa è costituita dall'intero complesso esteriore - l'ambiente morale, sociale, culturale con il suo carattere secolarizzato e secolarizzante; seconda causa è il proprio mondo psicofisico in un continuo cambiamento. Ciò che ci interessa in modo speciale è certamente il vissuto psicologico davanti a tutti i segnali che il mondo invia nell'individuo a quest'età.

Nell'adolescenza l'uomo coltiva un'elevata immagine di sé che si nutre con sogni ad occhi aperti e tende a resistere alle frequenti smentite della realtà, che pure provocano nell'adolescente forme di disagio, di frustrazione e sentimenti di colpa. L'adolescenza è alcune volte il momento dell'emergenza del mondo dei sentimenti e dell'interiorità.¹⁴⁷

Il non avere un'identità coerente nel mondo sociale odierno è ritenuto normale. Il modello d'identità che la società offre, infatti è quello di un'identità frammentata, ambivalente, contraddittoria e mai compiutamente raggiunta. Il giovane bombardato dalle informazioni, in costante situazione di dover scegliere, vive certamente una crisi d'identità, dovuta al suo adattamento esistenziale, collegato sempre con la crisi socioculturale contemporanea¹⁴⁸. Nuovi cambiamenti socioculturali influiscono infatti profondamente sia in un modo che in un altro su tutti i giovani d'oggi. La secolarizzazione della coscienza è invece la più incidente su tutti questi influssi e si esprime nelle due categorie estreme: il dissenso e l'impegno¹⁴⁹.

Il dissenso si manifesta nel mondo giovanile attraverso l'accettazione delle teorie a riguardo della cosiddetta inutilità o morte della religione che ha come conseguenza la considerazione dei valori socioeconomici come

155. Eugene H. Kaplan, *Gli adolescenti fra i quindici e i diciotto anni: approccio psicoanalitico - evolutivo*», in Stanley Greenspan e altri, *Adolescenza*, p. 227-262, qui p. 234.

parametro della moralità. Anzi, il giovane confonde la morale con l'efficacia, il bene con l'utile trovandosi talvolta nel pericolo di formarsi una morale atea, materialistica, abbandonando la morale cristiana o teista considerata come un'alienamento per l'uomo.

Nella seconda categoria, quella dell'impegno, il giovane tende a identificare la religione con la ricerca dell'identità personale, con l'interiorizzazione totale della trascendenza con il pericolo di cadere nell'individualismo e nella routine¹⁵⁰.

Per comprendere giustamente gli atteggiamenti del'adolescente riguardo a Dio, chiesa, moralità, religiosità come anche il suo intervento nel dare una risposta adatta ai suoi problemi d'identità, è meglio dare un sguardo sul suo sviluppo psicofisico a cui esso dà una grande importanza.

Ciò che caratterizza in primo luogo il vissuto dell'adolescente è il desiderio naturale di autonomia. L'adolescente vive con intensità il proprio desiderio di autonomia e lo considera equivalente all'obiettivo di diventare adulto, cioè uomo e donna che si appartiene¹⁵¹. L'affermazione dell'autonomia assume a questa età un significato d'indipendenza espressa in forme inappropriate e bizzarre, per esempio la ribellione contro tutto e tutti. Per molti ragazzi, il bisogno di raggiungere l'autonomia passa attraverso la sfida alle varie figure di autorità e questo rappresenta una forma di ricerca della propria autodefinizione. Differenziandosi dai genitori, il giovane afferma un'indipendenza da loro. In particolare ricerca l'autonomia manifestando nella forme di ribellione che diventano in questo periodo un riflesso del rinnovato incontro con il super-io¹⁵²; l'esigenza di sfidare, rifiutare, esplorare, mettere alla prova "il dittatore" che fino a questo momento aveva regnato incontrastato sulla personalità del giovane.

L'adolescente collega sempre la tendenza ad essere autonomo con il suo compito di prepararsi per il suo futuro e tenendo conto dell'opinione generale dei suoi coetanei. La preoccupazione per il futuro è una fase di sperimentazione¹⁵³ e di assunzione della responsabilità cosciente per il pro-

156. E. Fizzotti, *Verso una psicologia della religione. 2. Il cammino della religiosità*, Elle Di Ci, Leumann (Torino), 1995, p. 110.

157. *Ibidem*.

158. *Ibidem*, p. 111.

159. G. Sovernigo, *Senso di colpa*, p. 206.

160. Franco Garelli, Enrica Rosanna, *Giovani e riconciliazione. Ricerca empirica condotta su un campione di giovani italiani (18-19 anni)*, in a cura di Mario Midali e Riccardo

prio Io. Il grande interesse del ragazzo che vuole sperimentare sono i campi dello sport, della tecnica e della scienza in cui esso trova un sostegno per il proprio Io e la possibilità di sentirsi importante nel suo ambiente. Per le ragazze l'interesse si indirizza in questa fase verso il teatro, la musica e l'arte. E' la fase in cui il gruppo di amici coetanei ha un grande importanza per l'individuo.

Nella sua ricerca di una identità autonoma, l'adolescente può essere indotto dall'influsso dei coetanei e da ciò che contemporaneamente è disponibile nell'ambiente per unirsi a gruppi e intraprendere comportamenti assolutamente incompatibili con il sistema dei valori dei genitori. Mentre diventa chiaramente dipendente dall'opinione generale del gruppo, o della società, l'adolescente sente di aver preso da solo le sue decisioni, di aver affermato la propria volontà e scelto il suo proprio modo di vivere¹⁵⁴. Il gruppo prende così nella vita dell'adolescente una grande importanza per la sua affermazione personale. A volte, in circostanze fortunate offerte dall'ambiente sociale dell'adolescente, questo influsso del gruppo di coetanei può essere socialmente utile come nel caso degli attività educative, religiose, gruppi musicali, squadre atletiche... Ma il gruppo dei coetanei può, a volte, influenzare l'individuo nella sua ricerca d'individualità a intraprendere gesti socialmente incompatibili con la morale. L'adolescenza, quindi, può essere riassunta come fase di separazione-individualizzazione; come fase di differenziazione nella ricerca della propria identità autonoma, il giovane può ricevere aiuto e risposte ai suoi interrogativi attraverso il sacerdote. Per questo il sacramento della confessione al di là della sua efficacia è un incontro del giovane con sé stesso davanti a Dio.

Sviluppo fisico-cognitivo dell'adolescente. Prima dell'adolescenza, come si sa, il fanciullo ha difficoltà a comprendere l'uso figurativo delle parole, aderendo ad una'immagine visiva concreta evocata dalle parole. Ma nello stadio dell'adolescenza, l'individuo può liberamente affrontare

Tonelli: *Giovani e Riconciliazione*, Las, Roma, 1984, p. 17-59, qui p. 32.

161. *Ibidem*, p. 39; 45.

162. *Ibidem*, p. 53.

163. G. Sovernigo, *Senso di colpa*, p. 260.

164. E. Fizzotti, *Verso una psicologia della religione*, p. 115.

165. R. Frattalone, *La pastorale del sacramento della penitenza*, Leumann -Torino, Elle Di Ci, 1995, p. 118.

166. Idem, *Amare la vita e vivere l'amore. Riflessioni etico-pastorali sull'amore e la sessualità umana*, LDC, Leumann (Torino), 1995, p. 51-66.

le informazioni e un linguaggio diversificato. Può pensare al possibile, al potenziale ed è pronto a dare una nuova forma ai suoi dati. Inoltre può riflettere su asserzioni propositive, sulle idee di negazione originate nello stadio precedente delle operazioni concrete; ha ora l'idea della reciprocità delle cause. Con queste tre forme di trasformazione dei dati: identità, negazione e reciprocità o correlazione, l'adolescente affronta la proporzionalità e le analogie guadagnando una crescente capacità di comprendere la complessità¹⁵⁵. La funzione cognitiva nell'età adolescenziale è quindi orientata al concreto, al presente che contrappone semplicisticamente ciò che è giusto e buono a ciò che è sbagliato e cattivo, ad una modalità generale, formale, logica ed astratta.

Per quello che riguarda il vissuto religioso, la funzione cognitiva dell'adolescente appare più evidente con la tendenza a soggettivizzare la fede¹⁵⁶. Tale processo viene realizzato attraverso la conflittualità tra il pensiero religioso acquisito attraverso l'insegnamento e le nuove conoscenze scientifiche. In questo conflitto egli è messo in situazione di scegliere tra alcune tesi sostenute dalle nozioni religiose e le nuove conoscenze del mondo e della stessa religiosità. Questo può condurre talvolta al dubbio religioso e alla relativizzazione della fede. Queste due tendenze si possono tradurre per l'adolescente nella formazione dell'idea che la religione non è più l'unica possibilità da seguire, ma una delle risposte ai problemi del mondo tra molte altre¹⁵⁷. Nell'età giovanile i concetti di religione e in specialmente di Dio hanno subito considerevoli cambiamenti. I concetti di Dio potente, padre e creatore tendono, nel giovane adolescente, se non a scomparire, a porsi in termini diversi a favore di un concetto di Dio maggiormente personalizzato. Allo stesso modo cambiano anche i concetti morali. L'adolescente costruisce la *sua* religione e la *sua* morale in cui è difficile distinguere ciò che è permesso da ciò che non lo è. In questo stadio della vita il giovane è ribelle a tutti i valori che costituiscono l'eredità ricevuta tra i quali si trovano i concetti di religione, Dio, chiesa, morale, peccato e colpa. Tutti questi concetti sono messi sotto critica revisione. L'adolescente cerca il suo rinnovamento in tutte le cose: sviluppo cognitivo, fisico, religioso,

167. Petre Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia*, Alba-Iulia, 1995, p. 195- 205.

168. G. Sovernigo, *Casi difficili davanti al confessore. Note sulla patologia psichica riferita al sacramento della riconciliazione*", sussidi didattici, Istituto di Liturgia Pastorale, Abbazia di Santa Giustina, Padova, anno accademico 1999-2000, manoscritto, p. 2-16.

169. *Ibidem*, p. 6.

psicologico, pedagogico. L'adolescente sottopone tutto il suo passato ad una revisione più o meno totale, a tutti i livelli. Ora lo può e lo deve fare perché ha anche gli strumenti per fare questa revisione. L'efficacia di tale atteggiamento di revisione verso una religiosità matura dipenderà dalla capacità del giovane di sradicarsi dai residui della religiosità infantile come per esempio magismo, antropomorfismo e ritualismo per entrare nell'ottica di una convinzione più totalizzante della sua fede¹⁵⁸. Ora l'adolescente, in conformità con questa revisione, può essere capace di percepire globalmente la sua vita, il suo passato, il presente e di fare dipendere questi dal proprio Io. Comincia a percepire la sua responsabilità davanti agli errori e alle colpe come scelte della sua vita. Si rende ora possibile il peccato mortale, inteso come scelta che manifesta il proprio orientamento di fondo in quella concreta situazione. La colpevolezza, presente in modo accentuato negli adolescenti, è un qualcosa prevalentemente psichico, ancora lontano dal senso di peccato. Il sentimento di colpa lo fa sentire pieno di vergogna e spesso questo lo fa stare lontano dai sacramenti¹⁵⁹. Nella concezione giovanile il bene e il male sono sentite come due categorie non applicabili separatamente alle realtà sociali, ma due dimensioni dell'esperienza tra le quali risulta impossibile delineare un confine. In questa linea, il bene e il male diventano due principi funzionali del momento presente. Il bene è ciò che si fa e si sente in un certo momento, è vivere nell'immediato, vivere la vita quotidiana. I concetti di bene e di male sono infatti legati alle dinamiche della vita quotidiana e tendono di prendere un carattere relativo¹⁶⁰. Di conseguenza, la nozione del peccato assume un significato diverso. La parola "peccato" non è bene accolta dai giovani che la ritengono vecchia, obsoleta e di conseguenza si preferisce di sostituirla con quello di "sbaglio, colpa, errore". Sbaglio nella definizione dell'adolescente significa in ultima istanza una violazione dei propri principi, delle proprie scelte della propria coscienza e meno una violazione dell'ordine divina. I giovani tendono a vedere il senso del peccato strettamente legato all'autorealizzazione, ma questa è un'opinione immatura, orizzontale ed individualistica senza un riferimento alle strutture teologiche del peccato

Secondo le indagini¹⁶¹ fatte sui giovani a riguardo della concezione

170. A. Godin, *Per individuare i disturbi mentali*, La Casa, Milano, 1966, p. 14.

171. I. Baumgartner, *Psicologia pastorale. Introduzione alla prassi di una pastorale risanatrice*, Borla, Roma, 1993, p. 168.

172. *Ibidem*, p. 169.

di peccato sembra che anche la coscienza di un peccato originale è meno forte, e il peccato sociale è visto in una visione individualistica, come un sbaglio che va da sé stessi alla società, di propria responsabilità e non come responsabilità condivisa da tutti. Peccati o sbagli, nell'opinione degli adolescenti, sembrano essere oggi identificati con l'incoerenza, l'indifferenza, il pessimismo, peccati di gola, bugie, disubbidienza, violenza, droga, peccati che riguardano l'amore e il sesso. Tutti sono ritenuti sbagli contro l'individualità propria ma non come sbagli verso Dio o l'ordine divino. Perciò anche i mezzi per superare lo sbaglio o il peccato sono costituiti in prevalenza dall'impegno personale in diversi modi: - riconoscimento del proprio sbaglio, fiducia in sé stessi, l'educazione della coscienza e meno la dimensione sacramentale, cioè il sacramento della confessione. La crisi del sacramento della confessione non è dovuta alla scarsa frequenza dei giovani a questo sacramento, ma alla crisi del significato della confessione. Oggi per molti giovani la riconciliazione con Dio e con la chiesa ripresenta un dialogo personale con sé stessi senza un perdono, senza una vera conversione: Io e il mio Dio¹⁶². Il sacramento è ridotto a un fatto totalmente individuale con una funzione consolatoria.

Educare al sacramento della confessione significa oggi insegnare ad essere nella fede e nella speranza. In particolare il giovane oggi deve scoprire la fiducia nella misericordia di Dio. La chiesa è fatta da peccatori ed il cristianesimo non è anzitutto una morale, ma un'azione e una proposta di salvezza da parte di Dio, già iniziata¹⁶³.

I problemi della fede, per il giovane, significano la non fiducia nel Vangelo e il pretendere una dimostrazione razionale. Questi problemi devono essere valutati con grande attenzione dal confessore nel quadro della confessione preparandosi a rispondere ad ogni obiezione ragionevole. Il significato della fede del giovane è più aperto al mondo laico e concerne interessi sociali o filosofici della mentalità religiosa. La fede e la religiosità nel giovane si esprimono in un modo maggiormente personalistico e più critico verso i contenuti ufficiali della religione e verso le nozioni apprese

173. *Ibidem*, p. 174.

174. G. Sovernigo, *Casi difficili*, p. 11.

175. A. Godin, *Per individuare i disturbi mentali*, p. 60-61.

176. I. Baumgartner, *Psicologia pastorale*, p. 176.

177. G. Torrello, *E meglio il confessore o lo psicanalista*, Nuova Accademia, Milano,

nel processo di acculturazione religiosa. I giovani sono poco accoglienti nella loro vita dell'esperienza confessionale della fede e quindi criticano negativamente una religiosità che si esprime con azioni rituali¹⁶⁴.

Un altro aspetto su cui il sacerdote confessore sarà attento nella confessione dei giovani sarà la spiegazione della dimensione ecclesiale del sacramento. E' un aspetto problematico per il giovane che non avendo vissuto un'esperienza ecclesiale positiva, considera la chiesa come un'istituzione o una struttura di potere più o meno oppressiva della libertà¹⁶⁵. Perciò nel dialogo della confessione, il confessore farà riscoprire al giovane il senso dell'appartenenza religiosa come figlio di Dio e come membro della chiesa.

In secondo luogo, nella confessione sarà necessario per un vero rapporto del giovane con la fede della chiesa una revisione della vita sessuale personale del giovane sia al livello di convinzioni che di comportamenti morali. Su questo punto, il confessore dovrà avere molta delicatezza su eventuali difficoltà nel settore dei disturbi sessuali: masturbazione, omosessualità, rapporti prematrimoniali. Qui, il confessore presenterà prima il pensiero della chiesa risolvendo così le eventuali obiezioni contro la castità e indicherà i mezzi idonei dopo aver distinto se si tratta di un atto sporadico, di una abitudine o di una struttura stabile della personalità¹⁶⁶. Come mezzi, il confessore potrà consigliare l'ascesi che purifica la mente e il cuore, il sostegno valido di buoni amici, l'esperienza personale dell'amore di Dio che dona a tutti la forza della grazia.

Come si osserva nel sacramento della confessione con i giovani, la persona del confessore ha una considerevole importanza. Il modo di accoglienza, di consigliare, di correggere, i gesti hanno una grande influenza sul giovane. Il confessore deve necessariamente possedere conoscenze di psicologia e di pedagogia adolescenziale e giovanile per valutare in modo adeguato ogni stato d'animo del giovane. Tempo, superficialità, l'individualismo e altri impegni non possono avere posto quando si tratta di giovani e dei loro problemi. I giovani hanno il bisogno di sentirsi compresi. Perciò, il confessore riserverà tutto il tempo necessario e la sua disposizione per educare i giovani non soltanto al sacramento della confessione, ma a tutti

1965, p. 139- 163; cf. Snoeck, *confessione e psicanalisi*, Borla, Torino, 1965; cf. T. Merton, *Direzione spirituale e meditazione*.

178. G. Torrello, *E meglio il confessore o lo psicanalista*, p. 166, 168.

179. G. Sovernigo, *Casi difficili davanti*, p. 13.

sacramenti della chiesa per formare in loro una coscienza aperta all'appartenenza ecclesiale e sacramentale.

III.3. Le malattie psichiche e la confessione dei peccati

Riprendiamo alla fine del nostro lavoro il discorso sul compito del confessore come medico. Ora ci occuperemo delle malattie psichiche con cui esso può venire in contatto nell'atto della confessione dei peccati.

Come i primi segmenti dell'attuale capitolo, anche il problema delle malattie psichiche con poche eccezioni¹⁶⁷ nella teologia pastorale rumena non è stato soggetto di studio pastorale a causa della chiusura del dialogo interculturale e scientifico durante il periodo comunista. Perciò il nostro intervento vuole essere un segnale di allarme per l'insegnamento teologico rumeno dove ancora le nuove conquiste della psicologia e della sociologia non sono inserite nel processo di formazione dei candidati al sacerdozio. Abbiamo rilevato tante volte durante il nostro lavoro che il sacerdote che ha il governo una comunità cristiana deve possedere le conoscenze della psicologia e della sociologia per l'efficacia del suo ministero. Queste conoscenze devono essere apprese in modo organizzato durante il processo dell'insegnamento teologico e lasciate meno alla autodidattica.

Questo preambolo ci fa ritenere il nostro tema come oggetto adeguato al sacramento della confessione dei peccati dove il confessore spesso è messo a contatto con persone che si sentono e agiscono diversamente dalla maggioranza, i cosiddetti "casi difficili della confessione"¹⁶⁸. Normalmente in questi casi, il confessore non potrà formulare una diagnosi precisa come farebbe un medico specialista, ma il suo compito sarà di individuarle, di comprendere la situazione dell'animo, di adattarsi ed armonizzare la cura spirituale con quella della medicina umana. Importantissimo è il fatto che il confessore non deve sostituire il medico psicoterapeuta, ma egli dovrà essere sufficientemente informato sulle sindromi principali della psicopatologia per poter rimanere nel suo compito di rappresentante di Dio. Questo perché un ammalato psichico può benissimo riconciliarsi con Dio, ma non può invece riconciliarsi con sé stesso¹⁶⁹. Qui interverrà lo specialista.

Le cause dei disturbi psichici. Fin'oggi la psicologia e la scienza in

genere non hanno indicato una causa unica e semplice per spiegare con chiarezza le malattie psichiche più o meno gravi. Indagini fatte nei settori della biologia, psicologia, sociologia hanno raggiunto la conclusione che la malattia psichica è un insieme di relazioni complesse, fornite dalla personalità dovute ai cambiamenti che essa subisce nel mondo interiore o a causa degli influenze esteriore¹⁷⁰. Certamente i fattori che eventualmente possono influire o produrre disturbi o malattie psichiche sono diversi e con un contenuto complesso e si possono classificare secondo tre livelli: del corpo, della psiche e dei rapporti con l'ambiente. Al primo livello, del corpo, si possono individuare come influenze che possono produrre la malattia psichica, le modificazioni dell'integrità fisica. L'eredità come fattore costituzionale, una ferita, un tumore al cervello, l'alterazione del sistema nervoso centrale o un cattivo funzionamento d'una ghiandola.

Al secondo livello, quello psichico, sono individuati come terreno più o meno favorevole per prodursi la malattia psichica i tentativi falliti di superare le situazioni esistenziali critiche: il non sapere che fare, la scelta, il dubbio...

Al terzo livello si possono registrare come eventuali influenze per produrre una malattia psichica le brusche rotture che colpiscono le relazioni di una persona nei confronti di gruppi sociali importanti: la famiglia, l'ambiente di lavoro, comunità religiosa.

In tutti questi casi il confessore come direttore spirituale di una comunità sarà il più idoneo per valutare in misura giusta tutti questi sintomi che una persona può subire. Certo la famiglia, gli amici saranno più vicini al malato, ma nel loro amore per l'ammalato potrebbero aumentare la malattia senza trovare un giusto rimedio. Per questo, il sacerdote può avere la posizione più favorevole per distinguere ciò che è passeggero da ciò che è patologico in una personalità. Chiaramente con questo non si vuol affermare che il confessore può essere in grado di stabilire il tipo di malattia psichica o mentale o la sua gravità. Questo è compito dello specialista, del medico psicoterapeuta. Ma il sacerdote deve essere informato sui tutti questi problemi della psicopatologia per non essere messo in una situazione che non

può sostenere.

Come forme psicopatologiche che il sacerdote confessore può incontrare nella confessione dei peccati ricordiamo come più frequenti le psicosi e le nevrosi:

Le psicosi sono una malattia che produce nel vissuto dell'ammalato un mondo immaginario, fittizio, irreal, senza che il malato faccia la distinzione tra il suo mondo e la vita reale. Secondo la psichiatria ufficiale¹⁷¹ le psicosi possono avere cause multifattoriali: ad esempio il risultato dell'intreccio reciproco di disposizioni ereditarie con il contesto del metabolismo e il contesto ambientale. Le forme principali delle psicosi che sono state individuate sono la schizofrenia e la malattia maniaco-depressiva.

Come sintomi si possono individuare comportamenti e atteggiamenti anormali, tra i quali disturbi del senso della realtà (allucinazioni, deliro), disturbi psichici del pensiero, della memoria, percezione, della mobilità, linguaggio, difficoltà ad assumere una posizione riflessiva nei confronti del proprio disturbo; la fatica di adempiere le esigenze dei tutti giorni (per esempio lavoro)¹⁷².

Quando i segni delle psicosi sono evidenti, l'aiuto più immediato di cui il malato ha bisogno è un medico psichiatra. Il sacerdote confessore che per via del suo ministero e delle circostanze è stato condotto ad occuparsi del problema, userà la sua influenza per ottenere questo risultato nelle condizioni migliori possibili.

La seconda malattia psichica come "caso difficile" per il confessore è *la nevrosi*. Le cause di questa malattia secondo la psicotica sembrano essere l'incapacità dell'individuo di superare le sfide, i pesi e i conflitti della vita. A ciò si aggiungono un stato di animo depresso e paure apparentamenti inspiegabili¹⁷³.

Le caratteristiche delle nevrosi nel contesto della confessione dei peccati:

L'irrealismo: un nevrotico che raggiunge la sede della confessione racconta senza fermarsi, più o meno l'intera esperienza vissuta. Il suo lamentarsi comprende tutti i campi di attività: la famiglia, il lavoro, cultura, politica, il suo star male, relazioni da cui esce sempre sconfitto, gestione della sessualità. Per un sacerdote confessore che incontra frequentemente

una persona così osserverà che egli ha anche alcuni temi preferiti attorno ai quali ha caricato gran parte della sua emotività: odio verso qualche persona, delusioni nelle relazioni con le persone, svalutazione di se stesso.

Troppa affettività e labilità: i sentimenti di frustrazione; tutti gli vogliono male e lo deprezzano, non lo vogliono inserire nelle loro conversazioni, lo respingono sempre, lo sospettano, ecc. Questi sentimenti disturbano l'intera vita di un nevrotico di giorno e di notte: si sveglia di notte agitato e fa sogni da incubo, il cuore gli batte forte e non riesce a respirare bene; si rivolge al medico e questi banalizza la cosa, i suoi non gli credono e lui si sente solo, solo, solo.¹⁷⁴

Scontentezza di sé: il nevrotico si rivolge al confessore dal quale si aspetta di venire tranquillizzato. Ma appena partito dalla confessione tra sé rifà l'intero percorso della sua confessione e comincia di agitarsi nel dubbio di non essere stato ben compreso dal confessore o di aver dimenticato qualche punto importante e comincia così a tormentarsi in mille ripensamenti. Sostanzialmente non si fida di nessuno perché non si fida di se stesso.

L'aggressività: il nevrotico lascia trasparire sotto un'apparenza passività, depressa o colpevole, una carica considerevole di ostilità che egli non può accettare e nemmeno riconoscere. L'ammalato ha sempre qualcosa da criticare: chiesa, sacerdoti, celebrazioni...

Immaturità sessuale: comportamenti e manifestazioni che rivestono desideri e autoerotismi stravaganti legati a rituali dal colorito sado-masochistico, manipolazioni erotico-affettive di consanguinei o di persone in posizione di dipendenza e amicizia, esibizioni sessuali in luoghi pubblici... dubbi di fede... ossessioni nei confronti con la celebrazione liturgica; specialmente nei confronti dei sacramenti della confessione e della comunione: il nevrotico manifesta paure di profanazione.

La nevrosi può essere provocata dalla mancanza d'amore (rifiuto) nell'età infantile

Isteria: emotività espressiva e drammatizzazione. Sul piano psichico: amnesia, stati di sogno, fughe; Sul piano sociale: suggestionabilità, mitomania, depressioni catastrofiche; sul piano fisico: sincopi, crisi di pianto o di riso, perdita temporanea del *visus* o della voce, paralisi di certe mem-

bra;¹⁷⁵angoscia: timori, paure davanti alle novità, ai grandi impegni, alla vita sessuale, all'avvenire; tendenza all'autopunizione: autoaggressione, depressione e pensieri di suicidio; tendenza a ripetere l'esperienza traumatica subita: il nevrotico tende a ripetersi sempre nel corso della sua vita¹⁷⁶.

Tutte queste forme e manifestazioni delle nevrosi e dei disturbi psicosomatici, il confessore le può incontrare nella confessione e dovrà distinguerle. Ciò che ci interessa in modo particolare qui è l'interrogativo. può il peccato essere causa delle nevrosi o delle psicosi?

Secondo gli specialisti¹⁷⁷ che hanno fatto indagini su questo problema, il peccato, in quanto atto cosciente e libero, come atto religioso e non psicologico non produrrebbe le nevrosi, ma lo può favorire. Il peccato come errore sul piano di vita, come un errato modo di essere nel mondo, scatena a volte nell'individuo un sentimento morboso di colpevolezza che può essere manifestazione di una personalità nevrotica. Infatti alla base di ogni nevrosi sta un errore vitale sul piano della vita che può diventare nevrosi quando si possiede un grande emotività. Accumulando un certo numero di tali errori o essendo guidato da norme irreali, la vita dell'individuo perde il suo senso e il soggetto si stacca dall'esistenza comune e dal prossimo inaugurando un vivere nevrotico. La scatenata emotività dominante si traduce poi in sintomi psichici: ossessioni, scrupoli, angosce, ansie, sentimenti di colpa, insicurezza, e complessi d'inferiorità. Il complesso delle patologie nevrotiche ha sovente come punto di partenza un'educazione sbagliata, poi una emotività egocentrico ed infine una errata impostazione di vita.¹⁷⁸

Nell'atto della confessione tuttavia, il confessore non è e non deve diventare un psichiatra o un psicoterapeuta ma deve rimanere nei confini specifici del suo ministero senza lasciarsi coinvolgere in situazioni in cui il suo intervento religioso aumenterebbe la nevrosi. Per esempio, un nevrotico omosessuale può pentirsi e confessare il suo peccato, ma egli nello stesso tempo può capire che il pentimento e l'assoluzione sacramentale non risolvono la sua malattia. Il confessore dovrà però analizzare i contenuti della coscienza per individuare questi disturbi psichici che non possono essere oggetto di sua competenza e valutare solo gli atti, atteggiamenti che hanno attinenze con il fatto religioso: la fede, la rivelazione, la salvezza, la

pratica cristiana.¹⁷⁹ La sua azione terapeutica in questi problemi di psicopatologia dovrà collocarsi in una triplice attività per custodire il suo specifico ministeriale; in primo luogo capire ciò che succede al suo penitente senza manifestare gesti di disapprovazione; in secondo luogo tranquillizzare senza banalizzare la coscienza del suo penitente che soffre di una malattia psichica attraverso la sua accoglienza da vero amico e padre; e in terzo luogo deve infondere nel penitente nevrotico la speranza nella possibilità di ripresa e della salvezza di Dio. All'affermazione del suo penitente: "Non so che cosa pensare", l'annuncio della salvezza aiuterà a "saper che cosa pensare" in chiave di fede cristiana.. Quando la debolezza psicologica del suo penitente si aggiunge ad altri disturbi funzionali del suo stato psicofisico, il penitente dovrà ricorrere ai servizi di un medico adeguato. Certo, in questa situazione la collaborazione del confessore è necessaria e preziosa; la comprensione religiosa è in alcuni casi la sola strada per sostenere la speranza dell'ammalato ed eventualmente convincerlo a rivolgersi al medico psicoterapeuta.

Possiamo concludere questo capitolo con l'affermazione che nella confessione delle persone che soffrono di una malattia psichica, come anche nella confessione dei bambini e dei giovani, il confessore deve possedere le conoscenze adeguate di psicologia per saper valutare ogni situazione del penitente per evitare il pericolo di trasformare la confessione in un atto che peggiori la distorsione psicologica.

Conclusioni

Alla fine di quanto abbiamo esposto, possiamo considerare il nostro intervento come un breve percorso nella teologia sacramentaria dell'Ortodossia, fatto con un riferimento alla teologia sacramentaria cattolica. Seguendo i temi classici della teologia sacramentaria, iniziando con l'istituzione e la definizione dei sacramenti fino al problema dell'ecumenismo. Nella prima parte della tesi sono state analizzate e individuate le principali caratteristiche della teologia ortodossa sacramentaria sul piano teologico-dottrinale e in quello pratico celebrativo.

I primi due punti della tesi mettono in evidenza lo stato di transizione della teologia ortodossa a causa delle circostanze in cui il pensiero e la vita delle chiese ortodosse si sono trovate fin dall'inizio dell'900. L'influsso del confessionalismo e della metodologia scolastica da una parte, d'altra le circostanze socio-politiche delle chiese nazionale ortodosse hanno fermato il pensiero teologico ortodosso, con poche eccezioni, a un certo punto della storia. Per la Chiesa Ortodossa Rumena il periodo comunista ha un significato di restringimento e chiusura. In quest'epoca la chiesa ha dovuto ripensare, per resistere nella storia, il suo atteggiamento verso il potere politico, ciò ha avuto come conseguenza una revisione della sua intera attività: celebrativa, teologica, spirituale.

Ad eccezione dei teologi russi della diaspora russa occidentale, il pensiero teologico locale ortodosso non si è molto evoluto. Ma anche qui nel caso dei teologi ortodossi occidentali dobbiamo dire che il *curriculum del pensiero teologico, se lo confrontiamo con lo sviluppo occidentale, è molto arretrato. Infatti, nei temi esplorati in questa tesi si ritrova la problematica teologica che la teologia occidentale ha percorso già nell'ottocento. La teologia ortodossa sviluppata in questo periodo presenta lo studio sulla problematica della divisione tra una teologia conservatrice e una teologia più liberale, mutuata dalla teologia occidentale. Più recentemente si è mutuata in una divisione tra ecumenisti e antiecumenisti. La teologia ortodossa si ritrova incapace di rispondere creativamente ai problemi del nostro tempo, almeno sulla questione della particolare identità dell'Ortodossia di fronte al resto della cristianità.*

In questo movimento teologico fra i teologi ortodossi, sia russi occidentali che greci, si inserisce il pensiero teologico del padre Dumitru Staniloae che con la sua polemica teologica, ha prodotto per la Chiesa Ortodossa Rumena un sistema di pensiero teologico per affrontare i problemi della filosofia materialista-comunista. In questo contesto, abbiamo fatto uno spaccato della teologia ortodossa, alcuni temi sono tuttora oggetto di polemica e ciò mette in evidenza il bisogno di un ripensamento per un vero dialogo ecumenico.

Se nella prima parte della tesi abbiamo svolto una contestualizzazione del Sacramento della Confessione, la seconda si occupa di questo sacramento e della sua problematica: dottrina, peccato, secolarizzazione, pratica pastorale ed infine l'aggiornamento con riferimento alla dottrina cattolica

a riguardo al sacramento della confessione.

Gli ultimi capitoli presentano un tentativo di aggiornamento del dialogo efficace e leale tra la teologia e la scienza. Il confessore come medico delle anime senza dubbio ha bisogno di possedere per l'efficacia del suo compito le nuove scoperte nel campo della psicologia scientifica e della pedagogia contemporanea. Diremo che su questo aspetto, il lavoro vuole essere una ripresa dello studio della problematica pedagogica del sacramento della confessione che nell'ambito ortodosso rumeno si è fermato all'inizio della seconda guerra mondiale.

Valutando i dati dei diversi ambiti di studi: teologia dogmatica, teologia liturgica, teologia pastorale, antropologia cristiana, filocalia, ascetica e mistica, pedagogia e psicologia cristiana, storia, la tesi si è prefissa lo scopo della conoscenza ecumenica attraverso cui si può valutare le differenze che ci dividono e quanto ci unisce.

Secondo il mio parere, dobbiamo riprendere tutto ciò che ci avvicina per conquistare l'amicizia cristiana, poi insieme, e questo è importantissimo, studiare onestamente quello che ci distingue mantenendo ciascuno la specificità culturale e spirituale.