

Pr. lect. univ. dr. Leontin Popescu

LA CELEBRAZIONE DEL SACRAMENTO DELLA CONFESSIONE DEI PECCATI

I. 1. Approfondimenti in linea teologica

Il sacramento della confessione è un elemento essenziale della tradizione cristiana considerato nella storia della chiesa come un processo di recupero postbattesimale per un cammino più deciso del cristiano verso Dio, verso la deificazione. Facendo appello alla storia della riflessione teologica sul sacramento della penitenza troviamo dati interessanti che si devono tenere sempre presenti. Si deve sottolineare che i Padri non hanno elaborato una teologia sistematica sui problemi dottrinali della chiesa, ma essi hanno dibattuto uno o l'altro problema, quando è stato necessario per la chiesa. Per questo anche per il sacramento della confessione non troviamo un trattato sistematico, ma troviamo a volte l'accento sulla dimensione ecclesiale, o sulla dimensione personale del sacramento. E' certo che i santi padri danno una grande importanza a questo sacramento. Soltanto a seguito dello sviluppo teologico dei santi padri è stata elaborata una sistemazione teologica che ha concentrato la sua attenzione sul valore degli atti del penitente, specialmente sulla contrizione e sull'accusa, e inoltre sul valore giuridico dell'assoluzione del sacerdote. E' doveroso oggi fare una valutazione teologica del sacramento della confessione considerando le mutate condizioni della vita umana per scoprire non soltanto l'aspetto giuridico, ma specialmente quello terapeutico, di restauro della confessione dei peccati.

Nella prospettiva teologica del sacramento della confessione ci proponiamo di esaminare la dimensione d'*evento/incontro* tra Cristo e ogni penitente, in seguito la dimensione *formale* del sacramento: ministero, segni visibili, l'efficacia del sacramento, tutto ciò integrato con una retrospettiva teologica della chiesa ortodossa.

Considerando il sacramento come un evento si mette in luce il suo carattere esistenziale nella storia della chiesa. Non è un atto isolato, ma un fatto situato in una storia. Non va considerato un atto banale, abitudinario, stereotipato, ma un fatto nel quale è seriamente impegnata la libertà della persona. Il sacramento della confessione è un atto coscientemente e liberamente posto; rappresenta un momento forte, una tappa importante nella vita della persona umana. E dato che la storia del singolo è situata necessariamente nella storia della società, e per il cristiano nella storia della chiesa, considerare il sacramento come un evento significa mettere nella giusta luce il suo carattere di atto libero e responsabile che ha come conseguenza immediata il restauro della vita spirituale del cristiano inquadrata nella storia della chiesa e della società. Il sacramento ha questo significato, proprio perché ha come suo centro di riferimento Cristo e come sua realizzazione la chiesa nella quale il cristiano si trova storicamente e comunitariamente.

Avendo come centro di riferimento Cristo, la confessione è un incontro profondo del penitente con Cristo perché esso non deve soltanto intercedere la remissione dei peccati, ma anche l'attualizzazione, o più esattamente riattualizzazione della comunione con Cristo. E sappiamo, per personale esperienza, che talvolta è più difficile attualizzare una relazione già esistente con qualcuno, oscurata da alcune nostre meschinità, di non sincerità, che crearne una nuova. La riattualizzazione del legame già esistente richiede da entrambe le parti un lavoro convergente, bilaterale per il superamento degli impedimenti esistenti tra noi e quell'altro prossimo. "Poiché, nel caso della relazione con l'altro, non bastano soltanto i nostri rimpianti per gli atti riprovevoli compiuti verso di lui e il desiderio di ristabilire la comunione, ma è necessario un segno evidente dell'accoglienza da parte sua che ci convinca del suo perdono. Ciò è necessario anche nel caso del rapporto con Dio. Non occorre soltanto il nostro pentimento doloroso per i peccati e il loro riconoscimento aperto, ma occorre anche il segno oggettivo di remissione di Dio, comunicato a noi attraverso la persona che innalza le richieste della chiesa verso Dio, ottenendo così il loro compimento"¹.

"Nel sacramento della penitenza non si produce sacramentalmente un

1. D. Stăniloae, *Din aspectul sacramental al Bisericii*, în "Studii teologice", 9-10 (1966), p. 531-562 qui p. 552.

momento della vita del redentore Cristo, perché Egli ha avuto una condizione superiore alla nostra e non ha conosciuto il peccato. Ma il sacramento non manca di un legame con il riscatto del genere umano, riscatto operato da Cristo attraverso il suo sacrificio dove sono attivi e compresi tutti gli uomini attraverso la natura umana da Lui assunta. Il sacramento della confessione sottolinea l'obbligo dei credenti di sostenere, anche dopo aver ricevuto il battesimo e la cresima, l'altezza della comunione con Cristo e con i fratelli alla quale sono stati elevati attraverso questi sacramenti"².

Il sacramento della confessione non deve essere inteso solo sotto l'aspetto giuridico, ma anche terapeutico. Nel sacramento della confessione dobbiamo vedere ugualmente Cristo giudice che ci libera dalla sentenza di condanna, ma anche Cristo terapeuta che rinnova la nostra vita. Nel sacramento si è solo in tre: il confessore, il credente che si confessa al Cristo-medico. Chi ha il ruolo più importante? Molti hanno la tendenza a mettere l'accento sul lavoro del padre confessore, sui suoi consigli. Altri sopravvalutano, il secondo aspetto, mettendo l'accento principalmente sugli sforzi del penitente e vedendo la penitenza come una cosa triste, necessaria ma spiacevole, che deve finire al più presto. In realtà il ruolo più importante non è né quello del penitente, né del confessore, ma quello di Dio. Proprio per questo è richiesto di prepararsi con molta cura all'esame di coscienza: il penitente in ultima istanza, è solo, impotente e riconosce che si può guarire solo chiedendo aiuto all'Altro. L'Altro cui chiede aiuto non è il presbitero confessore, ma è Dio. Il presbitero è soltanto colui che introduce il fedele alla presenza divina. La confessione si fa a Cristo e non al presbitero: "*Ecco, figlio, Cristo sta invisibilmente ricevendo la tua confessione*"³ - dice il confessore.

Comprendendo il sacramento della confessione fondamentalmente, come un atto di Cristo più che nostro, il sacramento ci appare in una luce più corretta con una dimensione sinergica di un lavoro divino-umano tra la volontà libera e la grazia. Entrambe sono necessarie, ma il compito di Dio è il più importante⁴. Questo mette in evidenza anzitutto l'iniziativa divina della redenzione dell'uomo. Dato che la storia della salvezza è attuata, da

2. D. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sfintelor Taine si problema comuniunii*, teză de doctorat, în "Ortodoxia", 1-2 (1978), p. 17-389 qui p. 303.

3. *Agheasmatar*, Ed. IBMBOR, București, 1998, 395 p., qui p. 53.

4. K. Ware, *Împărăția lăuntrică*, Ed. Christiana, București, 1996, p. 54.

un lato dal libero intervento di Dio nella storia degli uomini mediante il quale li chiama alla realizzazione della piena comunione con Lui e con gli altri uomini, e dall'altro dalla libera risposta di questi alla chiamata di Dio.

Mediante i sacramenti, l'uomo è inserito nella morte e nella risurrezione del Signore. Nel battesimo l'uomo partecipa alla morte del Signore morendo insieme con Cristo nell'acqua del battesimo al peccato e nasce, si rialza, alla nuova vita così come Cristo ha vinto il peccato, la morte e il demonio con la sua morte e risurrezione. Con la cresima, l'uomo riceve la conferma di questa nuova vita e se l'uomo nel proseguo della sua esistenza non si configura alla nuova vita di grazia, allora ha bisogno di rinnovarsi. Ciò avviene nel sacramento della penitenza, dove il cristiano partecipa al mistero della risurrezione di Cristo non solo in quanto riconciliazione misericordiosa del peccatore con Dio, ma anche come accettazione della croce di Cristo, manifestata nei suoi atti penitenziali. Questa è la ragione per cui secondo la tradizione, la penitenza è un battesimo laborioso. Secondo il teologo K. Rahner, che nella teologia cattolica è stato chiamato teologo della penitenza⁵, il sacramento è mistero di Cristo, attraverso il quale “si rinnova su di noi il giudizio pronunciato sulla Croce sui peccati del mondo e si anticipa il giudizio finale. Il sacramento della confessione è un dialogo tra Dio e l'uomo, una liturgia, un riconoscimento della propria colpa contro la santa comunità dei redenti”⁶. La penitenza o confessione non è una cosa che possiamo fare da soli o con l'aiuto del confessore, ma è opera di Dio con noi e in noi⁷. Ogni sacramento, anche quello della confessione non è principalmente un atto psicologico, lo scaricarsi di un peso che grava sulla coscienza; e nemmeno un atto morale, uno sforzo umano per riparare il peccato. Esso è soprattutto un evento-incontro con Cristo, una risposta all'iniziativa di Dio che entra nella vita dell'uomo. Da questo punto di vista, il sacramento della confessione ha tre dimensioni: la dimensione verticale o cristologica come partecipazione alla morte e alla risurrezione di Cristo, la dimensione orizzontale o ecclesiale, come incontro con Dio che avviene sempre nella chiesa e attraverso la chiesa e infine la dimensione personale,

5. P. Alfredo Marranzinis, J. K. Rahner, *teologo della penitenza*, in K. Rahner: “La Penitenza della Chiesa”, Prefazione, p. 7-16, qui p. 7.

6. K. Rahner, *La Penitenza della Chiesa*, Ed. Paoline, Roma, 1964, 868 p., qui p. 34.

7. K. Ware, *Impărăția lăuntrică*, p. 54.

8. J.R. Regidor, *Il sacramento della Penitenza evento salvifico ecclesiale*, in “Revista

l'intervento di Dio esige dal peccatore l'impegno e lo sforzo della sua profonda conversione.

Nella dimensione cristologica, il sacramento della confessione è una riattualizzazione della morte, risurrezione, ascensione, e glorificazione di Cristo a questo il cristiano partecipa in quanto muore al peccato, risorge ad una nuova vita piena di grazia, e cammina verso il regno di Dio per la sua ascensione dal peccato alla deificazione. La confessione assume questa dimensione cristologica in quanto è da parte dell'uomo l'accettazione della croce come supremo segno d'amore ed obbedienza di Cristo a Dio che distrugge ed elimina il peccato. L'accettazione della croce, che supera il "no" degli uomini a Dio nel peccato, si fa visibilmente presente nell'accettazione della penitenza da parte della chiesa e del cristiano pentito, come segno d'amore, d'obbedienza e di sincera conversione a Dio. L'accettazione della penitenza si rende concreta nell'insieme degli atti del penitente, legati con lo sforzo penitenziale del cristiano e della chiesa che collabora attivamente alla sua conversione.

La dimensione cristologica, mostra la gratuità della riconciliazione degli uomini con Dio offerta a coloro che si pentono sinceramente attraverso la riconciliazione realizzata da Cristo nella sua morte e risurrezione⁸. Cristo opera nel sacramento attraverso la sua chiesa, ma non concede la grazia se il peccatore non è veramente pentito, questo perché Dio rispetta sempre la libertà dell'uomo che non può ricevere la remissione dei peccati come fosse un robot, senza la sua decisione personale e senza la scelta della conversione e della vita nuova. Soltanto così nella confessione si realizza l'evento della liberazione, della santificazione, gratuitamente in favore del singolo penitente⁹.

L'attuazione della dimensione cristologica, presume l'opera della chiesa la dimensione ecclesiale del sacramento. Il perdono di Cristo raggiunge il peccatore attraverso la chiesa che è il suo corpo, sacramento fondamentale dell'opera di Cristo nel mondo, Il sacramento della confessione non è un fatto individualistico, da Dio a noi e da noi a Dio, ma attraverso l'intercessione del confessore, che ci offre l'assicurazione del perdono ottenuto in virtù

liturgică", 6 (1967), p. 707-757, qui p. 715.

9. Rocchetta, *I sacramenti della fede*, Dehoniane, Bologna, 1998, vol. I, 293 p., qui p. 186.

del potere espiatorio del sangue di nostro Signore, è un atto pubblico, un atto ecclesiale, destinato alla comunione ecclesiale con Cristo. Nella chiesa antica la dimensione pubblica della penitenza era la ragione profonda che giustificava per alcuni peccati manifesti, la prassi della penitenza pubblica. Questa prassi comportava la scomunica del penitente dalla comunità, e secondo, la nuova accoglienza nella chiesa con al termine della penitenza.

La remissione delle colpe, che il confessore concede dal trono della confessione è la remissione offerta da Cristo attraverso la grazia dello Spirito. Per questo, la remissione dei peccati data dal vescovo o dal presbitero della chiesa coincide con la reintegrazione del penitente nella vita della comunità. Dopo che il penitente ha fatto la penitenza (μετανοια) imposta, la chiesa concede la remissione¹⁰. Quest'aspetto è anche oggi, in qualche modo, presente: colui che è in peccato, che non ha ricevuto l'assoluzione (per la chiesa cattolica soltanto per coloro che sono in peccato mortale) è escluso dalla comunione eucaristica fino a quando non compie la penitenza, la conversione, attraverso la decisione di rinuncia al peccato. Soltanto compiendo, nella libertà personale, la rinuncia al peccato, può ricevere poi l'assoluzione della chiesa e rientrare nella piena comunione con Cristo e con la comunità attraverso il sacramento dell'eucaristia.

La chiesa diventa necessariamente la condizione, lo strumento e il luogo e l'ambito nel quale si può realizzare la piena comunione con Dio e con i fratelli. La chiesa è condizione necessaria per il sacramento della confessione perché la piena riconciliazione con Dio esige prima di tutto la riconciliazione con i fratelli membri dello stesso corpo-chiesa di Cristo. Strumento e luogo in quanto la chiesa è assemblea composta da peccatori e inserita nel mondo del peccato, santificata dallo Spirito e dotata di mezzi con i quali può vincere il male e ristabilire la comunione fraterna e l'unione con Dio. La riconciliazione avviene quindi con Dio e con i fratelli attraverso il ministero della chiesa. La pace con la chiesa è segno efficace della pace con Dio. Possiamo affermare che la riconciliazione, la remissione dei peccati nel sacramento della confessione si compie nella chiesa, con la cooperazione della chiesa, per la mediazione della chiesa e con la stessa chiesa.¹¹

10. D. Radu, *Characterul ecleziologic*, p. 305.

11. *Dizionario di spiritualità dei laici*, diretto da Ermanno Ancilli, Edizioni O. R., Milano, 1981, voce Penitenza (sacramento), p. 131, coll. I e II.

Se il sacramento della penitenza ha una dimensione radicalmente ecclesiale, esso possiede al tempo stesso una dimensione personale, dove è implicata la libera scelta, la conversione e l'impegno della vita nuova. Come già abbiamo accennato, sul piano umano non c'è vera riconciliazione tra due persone se non c'è l'accordo di entrambe per riconciliarsi. Non c'è vera riconciliazione tra Dio e il peccatore se, nonostante Dio offra la sua riconciliazione nella chiesa, il peccatore rifiuta o rimane attaccato al suo atteggiamento di separazione da Dio e dagli altri, perseverando nella sua situazione di peccato. Nel sacramento il penitente "partecipa" personalmente all'attuarsi del dono sacramentale, secondo la tradizione della chiesa, almeno in tre atti fondamentali: la contrizione/pentimento, la confessione/accusa e la riparazione/canone (*epitimia*) atti che sono ritenuti espressione della volontà del penitente di convertirsi. Questi atti possono essere guardati sia separatamente sia insieme, ma la dimensione salvifica dell'anima del penitente c'impone di guardare a questi come a un tutt'uno: la vera conversione del penitente a Dio.

Tenendo presente queste dimensioni che sono proprie di tutti i sacramenti cristiani, il sacramento della confessione è destinato alla comunione con Cristo nella sua chiesa, è destinato a diventare il segno efficace di una reale volontà di recupero del progetto indistruttibile di Dio nella vita dell'uomo. Solo se nel sacramento della confessione avviene realmente l'incontro con Cristo e l'esperienza della riconciliazione con Dio e con i fratelli e poi psicologicamente, con il proprio "io", abbiamo una vera conversione, di un nuovo modo di vita, altrimenti si tratta di un gesto ambiguo.

La psicologia, la pedagogia e le scienze educative in genere, possono aiutare ad alleggerire il peso della coscienza umana, ma non riusciranno mai a realizzare la remissione dei peccati che viene solo da Dio e compiuto nella chiesa.

I. 2. Il ministro

Per compiere la dimensione sacramentale della penitenza, atto di culto, la chiesa celebra questo sacramento per tutti i battezzati attraverso l'esercizio del sacerdozio istituito da Cristo. Come abbiamo accennato per i sacramenti in genere, il ministro per eccellenza di tutti i sacramenti della chiesa non è altri che Cristo stesso, il capo della chiesa, nello Spirito santo che lo rende

presente ed efficace nella chiesa e nei suoi membri, tanto nella parola del Vangelo che nei sacramenti attraverso i vescovi e i presbiteri della chiesa.

Il vescovo e il presbitero come ministri dei sacramenti della chiesa attraverso il potere dello Spirito santo, manifestano l'essenza dei sacramenti come atti ecclesiali visibili. Cristo comunica attraverso questi ministri la grazia invisibile dello Spirito santo, si manifesta in questo modo la costituzione teandrica della chiesa come comunione e comunità sacramentale degli uomini con Dio attraverso Cristo nello Spirito. Dopo la sua ascensione Cristo è presente visibilmente nella chiesa attraverso il ministero compiuto da uomini eletti specialmente per amministrare i sacramenti: i vescovi e i presbiteri. Attraverso il sacramento dell'ordine, i vescovi e i presbiteri sono investiti con il potere dello Spirito santo a compiere gli atti ed i gesti sacramentali che comunicano ai fedeli la grazia divina. I vescovi e i presbiteri sono gli strumenti visibili dell'unico sacerdozio di Cristo. Attraverso di loro Cristo unico sommo sacerdote realizza la comunione e l'unificazione visibile e invisibile degli uomini con lui.

Dall'essenza e dalla natura dei sacramenti mettiamo in rilievo i seguenti elementi: l'istituzione da parte di Cristo, la loro celebrazione nella chiesa da parte di Cristo attraverso i vescovi ed i presbiteri, la loro forma visibile gli atti ecclesiali; la comunione della grazia divina invisibile, e lo scopo la salvezza.

Il sacramento della confessione contiene tutti questi elementi, tanto per l'insegnamento ortodosso, come anche per la dottrina cattolica che mette in risalto il valore del *signum*¹² in quanto elemento essenziale per l'essenza dei sacramenti.

Il potere speciale e permanente di rimettere i peccati, Cristo lo affida soltanto agli apostoli e ai loro successori, i vescovi e non a tutti quelli che sono entrati in una relazione con lui. Questo potere Cristo lo ha trasmesso

12. P. Palazzini, *Morale sacramentaria II. Riconciliazione e l'Unzione degli infermi*, (Biblioteca delle Scienze Religiose), Roma, 1997, 235 p., qui p. 40: "Elementi costitutivi del segno sacramentale sono la sentenza del sacerdote (forma) e i tre atti del penitente..., quasi materia e materia prossima."; anche J.R. Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico - pastorale alla luce del Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino - Leumann, 1971, 326 p., qui p. 79: "Gli atti del penitente fanno veramente parte del segno sacramentale"; nello stesso senso afferma anche E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, trad. di Ernesto Balducci, Ed. Paoline, Roma, 1966, 311 p., qui p. 93-94; J.M. R. Tillard, *La triple dimension du signe sacramentel. A propos de Summa Theol. III, 60,3*, in NRT. (Nouvelle Revue Theologique, Tourne- Louven, Paris, 1879 ss) 83 (1961), p. 225-254.

13. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, vol. III, Ed. IBMBOR, București, 1978,

e lo trasmette nella chiesa con un atto oggettivo, verificabile: il sacramento dell'ordine. Soltanto le persone elette da Cristo in modo oggettivo e investiti da lui con il potere dello Spirito santo, sono eletti e investiti con i poteri dello Spirito come i suoi apostoli, "possono avere, e possono esercitare il potere di Cristo seriamente e possono essere contati oggettivamente tra quegli altri nell'esercizio di questo potere, avendo gli uni gli altri la garanzia d'essere stati eletti da Cristo. Questo garanzia lo hanno nel fatto che coloro che sono stati eletti, sono stati provati dallo Spirito santo attraverso un atto della consacrazione compiuto nella chiesa e garantito dalla chiesa attraverso l'invocazione dello Spirito da parte di un vescovo come persona, consacrata alla chiesa fino agli apostoli"¹³. Soltanto così si può controllare oggettivamente se una persona ha il potere di esercitare gli atti e i gesti sacramentali per la remissione dei peccati, o se questo potere lo ha preso da se stesso senza un atto di consacrazione al quale partecipi tutta la chiesa. Soltanto così si possono evitare le contestazioni di alcune persone scelte dal Cristo in modo verificabile di poter esercitare questo potere, oppure soltanto così si possono evitare le pretese non verificabili di chiunque che ha ricevuto il potere di Cristo. Poiché altrimenti potrebbero prendere questo potere tutti i cristiani che sono battezzati. Ma in questo caso, la remissione reciproca potrebbe cadere in un esercizio di gentilezza. E allora come si potrebbe mettere un confine tra i credenti che accettano seriamente l'esercizio di questo atto e tra coloro che non lo prendono seriamente, o fanno di esso un motivo di gentilezza o di risentimento?¹⁴

Nel rapporto con Cristo e con la chiesa le persone scelte oggettivamente per l'esercizio di questo potere, nel caso del sacramento della confessione per la remissione dei peccati, da un lato ricevono il potere da Cristo, ma da un altro lo ricevono da Cristo attraverso un atto compiuto nella chiesa e garantito dalla chiesa. Cioè, attraverso un atto compiuto da un'altra persona scelta e investita, a sua volta, con il potere divino attraverso un atto compiuto nella chiesa, attraverso un'invocazione e un rito della chiesa, cioè una persona garantita della comunità ecclesiale nella comunione con tutte quelle altre comunità ecclesiali. Ma una scelta di una persona investita con

p. 124.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*, p. 125.

il potere divino è un atto dello Spirito santo, ma anche della chiesa. Questo significa che il ministro della confessione non può essere che Apostolo, vescovo o presbitero, persone scelte e consacrate da Cristo nella chiesa e per la chiesa nel sacramento del Sacerdozio. Poiché soltanto “la chiesa in qualità di corpo di Cristo, piena di Cristo, è ambiente visibile in cui attraverso Cristo elegge alcune persone e le investe con il suo potere per esercitare lui stesso attraverso loro questo potere”¹⁵.

Nella chiesa cattolica come anche negli ortodossi si può parlare di un sacerdozio universale dei fedeli, come di tutta la chiesa in virtù della grazia del battesimo. Ma questo sacerdozio è un sacerdozio attraverso la partecipazione. Infatti, il sacerdozio comune nel caso della penitenza è esercitato dallo stesso cristiano penitente attraverso i suoi atti penitenziali come l’espressione ed esercizio del carattere battesimale. Infatti il cristiano collabora come causa strumentale nell’attuare la riconciliazione. In questo senso la chiesa cattolica afferma attraverso il teologo Karl Rahner: “Il penitente certo non può essere chiamato ministro del sacramento perché non dà l’assoluzione, la riceve soltanto. Inoltre la sua attività non suppone una nuova delega di autorità accordata ufficialmente. Però resta vero che nel quadro della sentenza tomista, egli coopera come causa a porre il segno sacramentale ed è perciò da parte sua anche causa strumentale della grazia sacramentale”¹⁶.

L’esercizio del sacerdozio comune di tutta la chiesa, nella celebrazione del sacramento della penitenza non esclude, anzi esige l’esercizio del sacerdozio ministeriale o gerarchico. Infatti, per volontà di Cristo, il ministro del sacramento, l’unico che può pronunciare con efficacia la parola definitiva del perdono è il vescovo o il sacerdote ordinato di esercitare questo potere. Questi ministri tuttavia non agiscono attraverso se stessi, ma Cristo è quello che agisce attraverso loro, o ministri che agiscono secondo il cattolicesimo *in persona Christi*, ma anche nel nome della comunità ecclesiale (o *in persona ecclesiae*) perché il sacramento è un atto della chiesa intera nome corpo di Cristo.

Nella chiesa Cattolica come nel caso del battesimo così nel caso della confessione il ministro può essere, in caso di necessità, un laico, ma ciò sempre in situazioni di gravi difficoltà¹⁷. Nell’Ortodossia il ministro

16. K. Rahner, *La Penitenza della Chiesa*, p.85.

17. F. Courth, *I Sacramenti. Un tratto per lo studio e per la pressa*, Ed. Queriniana,

della confessione non si può sostituire mai con un laico perché si prende in considerazione il fatto che ogni credente nella sua vita può confessarsi almeno una volta, se non lo fa questo costituisce una negligenza da parte sua e non da parte della chiesa. Sono esistite voci singolari anche nella Ortodossia, ed esistono anche oggi, più nell'Ortodossia della diaspora, che hanno sostenuto che i laici o i semplici monaci avrebbero nella storia della chiesa l'incarico spirituale di legare e di sciogliere i peccati degli uomini. Così Jean Meyendorff e Paolo Evdokimov parlano di quei padri spirituali che potevano essere monaci, quindi non consacrati attraverso il sacramento del Sacerdozio, davanti ai quali era possibile la confessione dei peccati nei monasteri¹⁸. P. Evdokimov sostiene che "l'istituzione degli *staretz* (anziani) o padri spirituali, di più che l'istituzione dei direttori di coscienza, indica che il popolo ortodosso era da sempre alla ricerca non tanto di una istanza gerarchica formale, ma di una manifestazione viva dei carismi, dell'autorità che viene da non una funzione ma direttamente da Dio e in cui lo Spirito santo si manifesta"¹⁹. Gli *staretz* (anziani) semplici monaci non consacrati presbiteri, erano talvolta "padri spirituali" dei vescovi. San Simeone il Nuovo teologo spiega questo fatto che costituiva una deroga nella situazione monastica, attraverso la situazione della penitenza per eccellenza: i maestri di questa arte gli *staretz* potevano aiutare gli altri (sacerdoti). Ma Evdokimov parla di questi fatti come di alcuni casi dei primi secoli²⁰ nei monasteri e non afferma mai che quegli *staretz* erano ministri della confessione come sacramento propriamente detto. Rendiamo conto alla conclusione a cui esso ragginge: "Tuttavia, nel secolo XII, il canonista Balsamon distingue nettamente tra il ministero del consigliere e il potere che rimette i peccati e riafferma la tradizione classica del vescovo e dei presbiteri incaricati del ministero della remissione"²¹.

Una prima osservazione che dobbiamo fare qui su quei "padri spiri-

Brescia, 1999, p. 325.

18. J. Meyendorff, *Teologia bizantină*, trad. rum., Ed. IBMBOR, București, 1996, qui p. 260-262; anche P. Evdokimov, *Ortodoxia*, Ed. IBMBOR, București, 1996, p. 313.

19. P. Evdokimov, *Ortodoxia*, trad. rum., 1996, p. 313.

20. *Ibidem*, p. 314.

21. *Ibidem*.

22. D. Radu, *Preotul ca duhovnic și darul iertării păcatelor*, în "Ortodoxia", 4 (1982), p. 570-585, qui p. 828.

tuali” come ministri possibili, secondo alcuni, della confessione, è quella che queste voci singolari che sembrerebbero pronunciarsi in favore di questi “padri” di un tempo nella chiesa, si fonda su una confusione o su un fraintendimento di questo fatto, oppure su casi estremi che non possono rappresentare l’insegnamento e la prassi ufficiale della chiesa. La seconda osservazione è quella che la confessione tra fratelli non era intesa tanto per la remissione dei peccati, ma in quanto, e in special modo come ricerca di compassione, di un consiglio, di una preghiera di aiuto. Ciò non soltanto è permesso, ma è proprio raccomandabile: è una necessità incontestabile²². Gli *staretz* (abati) e i “padri spirituali” non potevano sostituirsi al vescovo o al presbitero nel sacramento della confessione. La confessione di un peccato fatto ad un fratello, migliorato moralmente e spiritualmente, è la confessione, è come la confessione che un bambino fa al suo genitore, o al suo fratello più grande senza pretendere che questa confessione restituisca la comunione con Dio e con la chiesa o con il prossimo. Questa confessione porta incontestabilmente uno scarico del peso, una tranquillità. E soltanto questo! Il sacramento della confessione invece, ha come obiettivo il ristabilimento della relazione dell’uomo con Dio, con la chiesa e con i suoi fratelli come portatori della stessa immagine di Dio.

Agendo lo stesso Cristo attraverso loro, il potere del vescovo e del presbitero nella remissione dei peccati è relativo e illimitato (Mt 18,18; Gv 20,23; Mt.18,19).

Non c’è nessuna discriminazione di persona, di sbaglio o di quantità di peccati. Per ogni genere di peccato, gli apostoli hanno ricevuto il potere di remettere o no rimettere i peccati, e attraverso loro, la chiesa intera per mezzo dei loro successori, i vescovi ed i presbiteri. Il potere illimitato della remissione dei peccati nella chiesa è compreso nello stesso invio degli apostoli nel mondo, investiti con il potere dello Spirito santo (Gv 20,20). E questo potere del vescovo e del presbitero è sperimentato dal penitente come potere spirituale, essenzialmente diverso del potere civile-giudiziario. Ma la sentenza, o giudizio, che dà il confessore nella confessione è un giudizio di grazia che persegue principalmente il perdono del peccatore e il suo ristabilimento nella comunione con i suoi fratelli in Cristo.

La scomunica e l’estromissione di un membro malato dalla comunità

23. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică*, III, 1978, p. 134.

24. I. Mihălcescu, *Dogmatica iubirii*, Ed. România creștină, București, 1998, p. 148.

della chiesa, per il peccato di apostasia, di eresia, o di altro peccato simile a questi non viene pronunciata da un solo presbitero, ma del vescovo e spesso da un Concilio di vescovi dalla chiesa intera attraverso i suoi vescovi (Mt 8,17). Lo scopo della scomunica nella ultima istanza è sempre quello terapeutico, di guarire colui che è stato malato.

Il vescovo e il presbitero possono rimandare, per un po' di tempo, l'assoluzione del penitente per peccati particolarmente gravi, compiuti, dando al penitente un'*epitemia* adeguata. Attraverso questo non s'infligge una punizione, ma una guarigione del penitente. Il confessore appare adesso, verso il penitente, come un giudice e medico abile che valuta la natura e la gravità dei peccati confessati. La necessità del presbitero appare adesso in primo piano, in questa fase, e questo perché il penitente non può fissare da se stesso i mezzi della guarigione e nemmeno può darli ad un altro suo fratello non avendo sufficiente autorità e potere per farli compiere²³.

Quindi, colui che è stato investito da Cristo con il potere e l'autorità di compiere la remissione dei peccati nel sacramento della confessione è in primo luogo il vescovo e attraverso lui i suoi discepoli i presbiteri che sono consacrati dal vescovo in modo speciale.

Nell'ortodossia si fa ben distinzione tra un presbitero che ha il potere anche di legare e di rimettere i peccati nel sacramento della confessione: in questo caso esso non soltanto ha ricevuto la consacrazione di presbitero *hirotonia*, ma anche la consacrazione a compiere la remissione dei peccati *hirotesia*, e un presbitero che ha ricevuto soltanto la consacrazione *hirotonia*. Nella chiesa greca soltanto alcuni presbiteri ricevono anche la consacrazione di rimettere i peccati. Nella chiesa rumena ogni presbitero che ha ricevuto la *hirotonia*, riceve anche la *hirotesia*, ma se il vescovo ritiene che un presbitero non è capace di svolgere questo servizio, allora può non conferirgli la *hirotesia*.

“Il ricevente” del sacramento della confessione, secondo la tradizione Ortodossa, ed anche secondo quella Cattolica: è ogni uomo che è stato battezzato il quale sentendo la sua coscienza gravata dai peccati e vuole ottenere la tranquillità attraverso la confessione davanti al Padre confessore. Nella chiesa Ortodossa anche i bambini dopo l'età di sette anni fanno la confessione e possono ricevere la comunione.

Un problema abbastanza difficile è definire la *materia* del sacramento,

25. Stăniloae, *Teologia dogmatică*, III, 1978, p. 141-143.

26. *Ibidem*, p. 142.

perché in questo sacramento la materia non è una cosa sensibile, qualcosa di visibile e palpabile, come nel sacramento del battesimo e della cresima, motivo per cui i teologi romano-cattolici la chiamano “quasi materia”.²⁴ Secondo il padre Staniloae²⁵ in questo sacramento non c’è altra materia che la mano e l’*epitrachilio* (stola), messa sulla testa del penitente, come il segno dell’invio del presbitero da parte di Cristo e della chiesa. Attraverso il suo essere e attraverso il paramento liturgico la grazia di Cristo raggiunge il penitente, come scorreva attraverso il corpo e attraverso i paramenti di Cristo in coloro che gli chiedevano l’aiuto con fede. Sempre attraverso la mano del presbitero viene la grazia nell’essere del ricevente e negli altri sacramenti attraverso la materia. Ma essendoci una compenetrazione speciale tra il padre spirituale e il penitente in questo sacramento, compenetrazione in cui è presente Cristo stesso, durante la confessione del penitente e durante il consiglio del presbitero, si potrebbe considerare che questo incontro intimo è la materia attraverso cui opera lo Spirito santo in questo sacramento, come Spirito della comunione, come spirito che unisce, sacerdote e penitente. La mano e la stola del presbitero posati sulla testa del penitente sono l’espressione e l’incoronazione di questa comunione spirituale realizzata tra loro, comunione nella quale il presbitero è l’organo attraverso cui viene lo Spirito di Cristo, ma il penitente è colui nel quale penetra lo Spirito di Cristo.²⁶ Padre Staniloae costituisce un progresso nella considerazione della materia di questo sacramento perché l’opinione classica o tradizione, ripresentata dalla maggior parte dei teologi rumeni afferma che la materia del sacramento consiste nella confessione dei peccati del penitente davanti al Padre spirituale/confessore²⁷, senza fare una distinzione tra una materia remota e una materia prossima come si fa nella dottrina cattolica. Secondo questa dottrina materia remota del sacramento sono i peccati mortali e veniali commessi dopo il battesimo se non ancora rimessi o confessati (o non confessati perché veniali) ma già direttamente rimessi, e la materia prossima è costituita dagli atti del penitente: contrizione, confessione e soddisfazione²⁸.

Come materia del sacramento si deve vedere tutto l’insieme: i gesti del sacerdote e la partecipazione attiva del penitente attraverso la confessione

27. I. Mihălcescu, *Dogmatica iubirii*, p. 148.

28. Palazzini, *Morale sacramentaria II*, p. 41-43.

29. *Agheasmatar*, ed. 1998, p. 60.

30. *Rito Della Penitenza*, ed. Conferenza Episcopale Italiana, Roma, 1974, Rito per la riconciliazione dei singoli penitenti, p. 41-52, qui p. 51.

dei peccati con il pentimento e con la decisione di non peccare più.

La *forma* del sacramento della confessione in entrambe le tradizioni liturgiche occidentali e orientali, è la preghiera dell'assoluzione che viene pronunciata dal presbitero dopo aver ascoltata la confessione del penitente.

Nel rituale della chiesa Ortodossa Rumena questa preghiera suona così: "Il Signore nostro Dio, Gesù Cristo, con il dono e con la misericordia del suo amore verso gli uomini, ti perdoni, figlio (N) e ti rimetta tutti i tuoi peccati; ma anch'io, indegno sacerdote e confessore con il suo potere a me conferito, ti assolvo e ti sciolgo da tutti i tuoi peccati, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. Amen"²⁹.

Questa preghiera di assoluzione prova che colui che rimette di fatto il penitente è Cristo, ma solo attraverso la preghiera del sacerdote. Il concedere la remissione attraverso la preghiera del sacerdote prova la posizione umile del sacerdote, ma anche la necessità della sua preghiera per ottenere la remissione. L'assoluzione del presbitero che si aggiunge, è come una specie di constatazione della remissione data da Cristo attraverso la preghiera del sacerdote come rappresentante autorizzato della chiesa e come strumento visibile attraverso cui Cristo compie il sacramento.

Anche nell'opinione cattolica la forma del sacramento della penitenza è costituita dalla preghiera dell'assoluzione sacerdotale. La formula oggi decisiva per l'esistenza del sacramento suona così: "Dio, Padre di misericordia, che ha riconciliato a sé il mondo nella morte e risurrezione di suo Figlio, e ha effuso lo Spirito santo per la remissione dei peccati, ti conceda, mediante il ministero della chiesa, il perdono e la pace. E io ti assolvo dai tuoi peccati, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. Amen"³⁰.

Mediante le parole dell'assoluzione viene prodotto, secondo la dottrina cattolica, e non soltanto dichiarato, il perdono dei peccati, la sua attuazione. "Conseguentemente le parole dell'assoluzione hanno il senso di un atto che cancella i peccati"³¹. Secondo la maggioranza dei teologi moderni, sono assolutamente necessarie le parole: "Io ti assolvo" perché senza di esse l'azione non avrebbe più senso.

In entrambe i riti ortodosso e cattolico il sacerdote, sia che metta la sua

31. M. Schamus, *Dogmatica catolică*, vol. IV/1, Marietti, Torino, 1966, 807 p., qui p. 558.

32. Mihălcescu, *Dogmatica iubirii*, p. 160.

33. Stăniloae, *Teologia dogmatică*, III, 1978, p. 135.

34. San Giovanni Crisostomo, *Commento al Vangelo di Matteo*, hom. XLI a Mt. 12,

mano sulla testa del penitente (ortodossi), sia che la stenda sul penitente, fa sopravvivere il vecchio rito dell'imposizione della mano.

Gli effetti del sacramento della penitenza secondo l'ortodossia sono: la remissione dei peccati, la riconciliazione dell'uomo con Dio, l'assoluzione dalla condanna del peccato, la speranza della salvezza e la felicità eterna. La confessione ortodossa espone così gli effetti/vantaggi di questo sacramento: "Il primo vantaggio è che, siccome attraverso il peccato perdiamo l'innocenza che abbiamo acquisito attraverso il battesimo, così attraverso la penitenza lo riacquistiamo nuovamente; perché con il peccato ci stacciamo dalla grazia divina, così attraverso la penitenza la riacquistiamo di nuovo; e ancora, dato che attraverso il peccato cadiamo nella schiavitù del demonio, sempre così, attraverso la penitenza, ci salviamo dal demonio e infine siccome attraverso il peccato entra nel nostro pensiero la vergogna e la paura, sempre così, attraverso la penitenza, ritorna in noi la pace e un ardimento uguale a quello che hanno i bambini verso i loro genitori" (risposta alla domanda 114, parte I).

Veramente attraverso il sacramento della confessione si rimette ogni peccato, se l'uomo si pente sinceramente e crede con tutta la forza nel Signore Gesù Cristo e nell'aiuto della grazia. Già nell'antico testamento, il profeta Ezechiele dichiara il perdono e la misericordia di Dio: "*Se il malvagio si ritrae da tutti i peccati che ha commessi e osserva tutti i miei decreti e agisce con giustizia e rettitudine, egli vivrà, non morirà. Nessuna delle colpe commesse sarà ricordata ma vivrà per la giustizia che ha praticata. Forse ch'io ho piacere della morte del malvagio - dice il Signore Dio - o non piuttosto che desista dalla sua condotta e viva?*" (Ez 18,21-23). Nel nuovo testamento il redentore dà ai suoi apostoli e ai loro discepoli il potere: "*Qualunque cosa legheranno sulla terra sia legato anche in cielo, e qualunque cosa scioglieranno sulla terra sia sciolta anche nel cielo*" (Mt 18,18).

Di conseguenza non c'è peccato, non c'è crimine, non c'è colpa che non si possa rimettere attraverso il sacramento della confessione, a patto che il penitente lo riceva con dignità e compia tutto ciò che la chiesa darà per la validità del sacramento³². La chiesa ha sempre condannato i montanisti i quali contestavano il suo diritto di rimettere l'assassinio, la fornicazione, l'idolatria, innovazioni che consideravano imperdonabili, e non soltanto i peccati appena accennati, ma anche tutti i peccati gravi (pesanti) e secondo

25- 32, trad. it. di Ricardo Minetti þi F. Monti, Città Nuova, Roma, 1966, vol. II, 422 p.,

alcuni storici anche quelli leggeri. Similmente ha condannato i donatisti che affermavano che non si devono accogliere i traditori dal tempo delle persecuzioni³³. Certo il redentore ha detto: “*Qualunque peccato e bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito santo non sarà perdonata. A chiunque parlerà male del Figlio dell’Uomo sarà perdonato; ma la bestemmia contro lo Spirito, non gli sarà perdonata né in questo secolo, né in quello futuro*” (Mt 12,31-32). Queste parole sono state interpretate dalla chiesa nel senso che il peccato contro lo Spirito santo consiste in un genere di pietrificazione spirituale, presuppone una situazione morale pessima così che in molti casi è impossibile un ritorno o la penitenza a colui che è incorso in un tale peccato. Precisamente questi peccati non si rimettono non a causa di Dio, ma a causa dell’uomo che non si pente. In questo senso san Giovanni Crisostomo dice: “In realtà anche questa bestemmia è stata perdonata a coloro che si sono pentiti. Molti infatti di coloro che avevano parlato contro lo Spirito in seguito credettero e tutto fu loro perdonato”³⁴

Ma i padri del Concilio VII^o ecumenico si esprimono anche loro così: “Peccato di morte (mortale) si ha quando qualcuno si oppone a pentirsi”(canone V).³⁵ Si deve fare a questo punto un’osservazione: benché attraverso questo sacramento si rimettono tutti i peccati, l’accoglienza alla comunione eucaristica è rimandata in caso di peccati pesanti (mortali), là dove non si trova una penitenza adeguata alla loro gravità. Per questo la chiesa ha stabilito ancora dal vecchio tempo un perdono di penitenza attraverso il digiuno per la guarigione dalle conseguenze di alcuni peccati pesanti come: l’omicidio (incluso anche l’aborto), la fornicazione per coloro che non sono sposati, l’adulterio, l’apostasia e l’eresia, le rapine gravi di beni di altri effettuate in diversi modi e con violenza. Per questi peccati, in alcuni casi la chiesa imponeva una penitenza pubblica, ad esempio quando tutti erano a

qui p. 222.

35. *Conciliorum Oecumenicum Decreta*, a cura di Giuseppe Alberigo, Joannou Perikle, Claudio Leonardi e Paulo Prodi, Herder, Roma, 1962, 1563 p, Concilium Nicaeum II - 787, can. V. p. 118: “Quod qui exprobant clericis, eo quod ordinati sunt in ecclesia sine eorum penitentia subiacent: «Peccatum ad mortem est quando quidam peccantes incorrecti persistunt»”.

36. *Constitutiones Apostolicae*, in Migne, PG., vol. I, col. 523-1156, qui libro VIII, cap. VI - IX, coll. 1075 - 1086; vedi anche *Le Constitutiones Apostoliques* în “Sources Chretiennes”, n°336, tome III, livbri VII e VIII, trad. fr, di Marcel Metzger, Paris, Du Cerf,

conoscenza che un cristiano aveva compiuto uno di questi peccati. Tenendo presente questa prospettiva teologica possiamo formulare alcuni principi a riguardo a ciò che si è detto fin qui sul sacramento della confessione.

1) Il peccato attuale o personale, visto nella sua essenza come la mancanza dell'amore verso Dio e verso ogni uomo, divide chi lo compie, prima da Cristo, secondo dal suo Corpo, la chiesa, e terzo lo divide in se stesso.

2) Il peccatore è nella chiesa e viene trattato come un fratello e aiutato per purificarsi dal peccato.

3) La confessione dei peccati è una necessità nella vita del cristiano, a causa dell'implicazione del peccato nella relazione dell'uomo con Dio, con la chiesa e con il prossimo.

4) Non qualunque confessione è il sacramento della confessione, ma soltanto quella fatta davanti al padre confessore, ministro della chiesa, come segno della presenza e della santità di Dio, danno alla confessione un carattere d'impegno e di rimprovero utile alla nostra umiltà. D'altra parte, la presenza del confessore permette di udire la parola del perdono.

5) La confessione e la remissione sono nella chiesa i segni che rinnovano la nostra morte verso Cristo.

***1.3. Approfondimenti in linea liturgica-celebrativa.
I testi eucologici e le principali strutture celebrative
entro il globale programma rituale.***

Nei lavori precedenti, abbiamo accennato che i santi padri della chiesa non hanno lasciato uno schema preciso e sistematico riguardo al rito della confessione. Senza dubbio nel loro periodo c'era il rito della confessione, ma a causa della mancanza d'informazioni sappiamo poco su come si svolgeva il rito, forse anche a causa del carattere carismatico che ha lo stesso potere delle chiavi, conferito da Gesù in stretto rapporto con il dono dello Spirito. La pratica della penitenza, ci può apparire incomprensibile, infatti la sua storia è tutt'altro che lineare: ci sono stati dei periodi in cui la penitenza era tanto rigorosa da provocare la privazione della comunione alla quasi totalità del popolo cristiano, hanno fatto seguito periodi di lassismo o di negligenza della prassi penitenziale a scapito della vita liturgica o eucaristica dei fedeli.

Nei primi secoli cristiani esistevano preghiere con un certo contenuto penitenziale, ad alcune di queste preghiere fanno riferimento i padri. Trovi-

amo alcune di queste preghiere incorporate nel rito ufficiale della preghiera della chiesa. Le altre forse facevano parte di un rito particolare, queste con il tempo e sotto l'influsso della vita monastica, hanno acquisito un carattere pubblico, ufficiale e obbligatorio per tutti i cristiani. Così nel rito della santa liturgia raccontato dalle *Costituzione degli Apostoli*,³⁶ alla fine della liturgia dei catecumeni, troviamo quattro litanie e quattro preghiere per il congedo, corrispondenti a quelle quattro categorie di persone che dovevano uscire dalla chiesa. Queste categorie di persone erano: i catecumeni (intendendo con questa categoria gli auditori³⁷) o quelli che erano in corso di catechizzazione; gli energumeni; i candidati al battesimo e i penitenti³⁸. In funzione della gravità del peccato compiuto, della severità dell'*epitimia* data, oppure in relazione alla tappa in cui si trovavano nel compimento degli atti della penitenza, i penitenti si dovevano collocare in un posto ben preciso in chiesa quando partecipavano alla prima parte della santa liturgia³⁹. La presenza di una litania seguita dalla preghiera nel quadro della santa liturgia, fatto riportato come già abbiamo accennato, nel libro VIII° delle *Costituzione degli apostoli*, lascia la possibilità d'alcune conclusioni per il nostro tema. In primo luogo, traspare l'esistenza di una disciplina penitenziale ben organizzata in seno alla chiesa; secondo, queste preghiere con un particolare carattere penitenziale entrano come parte integrante della liturgia, e hanno

1978, 356 p., libro VIII p. 124-311, qui p. 153-167: "Divina liturgia, in quo oratio pro catecumenis: orante catechumeni. Et omnes fideles pro illis cum attentione orent dicens: «Kyrie eleison...». Deus omnipotentes, ingenitus et inaccessus, solus verus Deus, Deus et Pater Christi tu ungeniti Filii tui, Deus Paracliti....".

37. *Scrierile Păriților Apostolice dimpreună cu așezămintele și Canoanele apostolice*, vol. II, cartea VIII, cap. VI - IX, trad. de I. Mihălcescu, Matei Pâslaru, G. N. Nițu, Chișinău, 1928, p. 226-231.

38. P. Vintilescu, *Liturghierul explicat*, București, 1972, p. 192.

39. *Ibidem*, nota 557: "Il posto dei penitenti era nella funzione della tappa della penitenza in cui si trovavano. Coloro dalla tappa quarta sedevano nel naos, più avanti e precisamente nella parte dal dietro, cioè dietro del naos, da un lato e da un altro delle porte che dadevano nell'atrio o pronao. Ai penitenti dalla tappa seconda li era riservato lo spazio davanti dell'atrio, ma i catecumeni eravano spostati dietro di loro, verso l'uscita nel portico; i penitenti dalla prima tappa della penitanza avevano il loro posto fuori alccanto all porta dell'ingresso nel portico nell'atrio o nel pronao della chiesa."

40. *Constitutiones Apostolicae*, libro VIII, cap. VIII - IX, în Migne PG. vol. I, coll. 1028-1083: "Et post edicat: orate poenitentes. Intente universi pro fratribus nostris in poenitentia versantibus precemur, ut misericordiae studiosi Deus illis ostendat viam poenitentiae;

acquistato tale forma basandosi su un modello precedente. Questa fonte, di ispirazione nella composizione delle preghiere con carattere penitenziale, può essere stata costituita dal rituale del sacramento della confessione, dalle sue preghiere e dal suo contenuto.

Per le somiglianze che esistono non tanto con la forma, ma specialmente con il contenuto tra la litania e la preghiera per i penitenti della liturgia dei catecumeni raccontata nelle *Costituzione degli Apostoli* e le preghiere dal rito attuale del sacramento della confessione tramandate nel *Molitfelnic* (Il libro dei sacramenti e dei sacramentali nella chiesa ortodossa rumena o eucologio), crediamo che sia bene e necessario riportare qui alcune indicazioni di questo libro:

“...e dopo questo dica con forza: «pregate voi che vi pentite». Tutti preghiamo con ardore per i nostri fratelli che si pentono, perché il Dio misericordioso indichi loro la strada della penitenza, e che riceva il loro ritorno e la confessione e che venga subito frantumato Satana sotto i loro piedi e che li scampi dalla tentazione del demonio e dall’oppressione dei demoni e che li preservi dalle parole irrispettose e da tutti i fatti vergognosi e dai cattivi pensieri, che perdoni tutti i loro peccati volontari e involontari, che annulli il verdetto contro di loro e che li iscriva nel libro della vita, che li pulisca da ogni macchia carnale e spirituale e li unisca, collocandoli nuovamente nel suo santo gregge...”.

Il vescovo prega così: “Onnipotente, Dio eterno, Padrone di tutti, Creatore e Governatore di tutti, che hai fatto l’uomo come la corona del mondo attraverso Cristo, e hai dato a lui la legge, innata in lui, e scritta perché viva secondo questa legge come essere saggio, e quale peccatore gli hai dato come pegno la potenza della tua bontà, guarda verso questi che hanno piegato a te i loro cuori e l’anima, perché non vuoi la morte del peccatore, ma la penitenza e che abbandonino la strada cattiva e che vivano. Tu che hai accolto la penitenza degli abitanti di Ninive, quello che vuoi Tu è che tutti gli uomini si salvino e che pervengano alla conoscenza della verità, quella che il figlio che ha speso la sua eredità con la fornicazione, Tu l’hai accolto con il cuore di Padre perché si è pentito, Tu stesso anche ora accogli la penitenza di questi che ti pregano, perché non c’è uomo che non sbagli. Se Tu guardi alle iniquità chi resisterà? Perché Tua è la misericordia e collocali nella Tua Santa chiesa, nella dignità e nell’amore di prima, attraverso Cristo, Dio nostro Salvatore attraverso cui a Te è la gloria e l’adorazione

nello Spirito santo è dovuta nei secoli. Amen”.⁴⁰

Così com'è presentata, questa preghiera appare una sintesi ed un abbinamento armonioso delle due preghiere del rito attuale della confessione dei peccati dall'Eucologio rumeno e precisamente: “Dio nostro Salvatore, che per mezzo del tuo Profeta Natan... (e la seconda) Signore Gesù Cristo, Figlio del Dio vivente...”⁴¹. Accanto a questa prassi penitenziale che possiamo definire ordinaria arrivata a noi dalle *Costituzione degli Apostoli*, sono attestate anche altre forme più sviluppate che possiamo individuare come una penitenza straordinaria⁴². Una delle più importanti, a metà strada tra il battesimo e la penitenza, era l'accettazione degli eretici nella chiesa alla quale essi non erano mai appartenuti; un'altra il ritorno alla chiesa degli apostati. Parallelamente a queste forme di penitenza della chiesa antica, e che molto probabilmente sono le stesse delle forme di penitenza testimoniate dagli eucologi italo-greci dei secoli X-XI, dall'eucologio slavo del Sinai del IV è esistita un altro tipo di penitenza devozionale che si è poi poco a poco generalizzata e declinata nella penitenza amministrata dai monaci e regolata secondo la tradizione nel secolo VI° da san Giovanni il Digiunatore⁴³. In quel tempo il rito della confessione era il seguente: il sacerdote e il penitente stando davanti al santo altare, dopo la lettura dei salmi 6,24,50,31,69 e 101 ed il canto di alcuni *troparion*, il sacerdote legge la preghiera: “Signore Dio

admittat eorum palinodiam, seu retractationem, atque confessionem, et conterat Satanam sub pedibus eorum velociter, liberatque illos a laqueo diaboli, et violentia daemonum, atque ipsos eripiat ab omni sermone illicito, et omni actione turpi et mala cogitazione; condonet vero illis omnia delicta eorum voluntaria pariter ac involuntaria, et deleat quod adversum eos erat, chirographum et ascribat eos in libro vitae; mundet autem ipsos ab omni inquinamento carnis ac spiritus atque uniat illos restituens in sanctum ovile Suum...”. Cap. IX: “Omnipotentes Deus aeternae, Domine universorum, creator et rector cunctorum; qui hominem mundi mundum, sive ornamentum ornamentum effecisti per Christum, et legem et dedisti innatan et scriptam ut legitime viveret, tanquam rationes praeditus; quique ei postquam peccavit, tribuisti bonitatem tuam, incitamentum ad poenitentiam, respice in eos qui cervicem animae et corporis inclinaverunt tibi: quia non vis mortem peccatoris, sed poenitentiam; ut avertat se a via sua mala, et vivat...”- coll. 1086; vedersi anche Franciscus Xaverius Funk, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, , libro VIII, cap. IX-X, vol. I, Torino, 1964, p. 485-489.

41. *Agheasmatar*, ed. 1998, p. 51-52.

42. M. Arranz S.J., *Penitenza Bizantina*, sussidi didattici, Ed. Pio, Roma, 1999, p. 01.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*, p. 117-119; vedersi anche V. Mitrofanovici, *Disciplina penitențială în Biserica Ortodoxă din timpurile cele mai vechi până în ziua de astăzi*, în rev. “Candela”, 1884, p. 157-160; anche V. Sava, *Taina Mărturisirii în riturile liturgice actuale*, Ed. Trinitas, “Mitropolia. Moldovei și Bucovinei”, Iași, 1999, p. 54-55.

nostro padre e Sovrano dell'universo che guardi su ogni cosa e a quelli ...", poi il sacerdote insieme con il penitente fanno tre genuflessioni durante le quali il sacerdote dice un "consiglio", "Non io, figlio spirituale, da te ricevo la confessione principalmente né ti concedo il perdono, ma attraverso di me è Dio, è Sua quest'opera, essendo Lui Colui che riceve la confessione dei peccati ed è Lui che è arbitro della loro remissione, mediante la nostra voce come fosse la Sua, Lui stesso lo ha dichiarato, secondo la sua grande e ineffabile filantropia, con queste parole: "Quanto legherete Ecco figlio: per grazia di Cristo ti ho esposto quello che conviene o non ho tralasciato niente di quanto tende all'utilità ed alla salvezza: dunque senza tirarti indietro né vergognarti in presenza di Dio e dei Santi Angeli dichiara; e se ti sembrerà una vergogna scoprire le opere vergognose con esattezza sii pur sicuro che come per la presente vergogna ti liberi da quella futura e che per la pratica dei Comandamenti ti renderai degno non soltanto del perdono ma anche delle corone in Cristo Gesù nostro Signore a cui è la gloria nei secoli. Amen"⁴⁴.

Dopo questo il rito prevede l'uso di un questionario, che il confessore utilizza per la confessione del penitente. Dopo l'ascolto della confessione seguono otto o nove preghiere: "Il Sovrano e Signore nostro Gesù Cristo Dio ti perdoni tutto quanto in sua presenza hai confessato.... Dio che ha perdonato per mezzo di Natan a Davide... Dio nostro Salvatore che per noi è diventato uomo... Dio, nostro Salvatore, che per mezzo del tuo profeta Natan... Signore Dio della nostra salvezza, Signore Gesù Cristo Figlio del Dio vivente... Padre Signore non consegnare i tuoi servi..."⁴⁵

Al termine di queste preghiere, il confessore dà ad ogni penitente un consiglio in funzione dei peccati compiuti e confessati. Segue poi la liturgia della parola ed il congedo con una lettura tolta dal profeta Ezechiele o dal santo vangelo di Luca. A questo rituale segue una serie di consigli riguardanti l'amministrazione delle *epitime* a seconda delle categorie di penitenti e modi di compiere i peccati⁴⁶. Tutto questo non vuol dire che san

45. M. Arranz, *Penitenza Bizantina*, p. 118.

46. V. Mitrofanovici, *Disciplina penitențială*, p. 160.

47. Ilarion Felea, *Pocăința*, Sibiu, 1939, p.224.

48. M. Arranz nota in sua opera : *Penitenza Bizantina*, p.1., che nel secolo XVII, J Goar ha fatto questa acusa facendo ricorso ad una preghiera di remissione generale. Qui M. Arranz fa la correzione necessaria provando che Eucologio Constantinopolitano dal secolo

Giovanni il Digiunatore ha introdotto per la prima volta nelle varie chiese il rito del sacramento della confessione, e nemmeno san Basilio Magno o san Giovanni Crisostomo hanno introdotto per la prima volta la santa liturgia nella chiesa, ma san Giovanni il Digiunatore non fa altro che rinnovare il rito del sacramento della confessione già esistente nella tradizione e nella pratica della chiesa⁴⁷. Il processo di formazione del rito del sacramento della confessione non ha avuto inizio e termine con san Giovanni il Digiunatore, Patriarca di Costantinopoli (580-595). All'inizio, ha assunto una forma semplice, che si è poi ampliata nel tempo in funzione degli alti e bassi con cui la pratica della confessione è variata da un'epoca all'altra e da una regione all'altra. Questo processo di rinnovamento nel tempo della forma semplice del sacramento ha originato l'accusa che i bizantini, per un certo periodo di tempo, non avevano il sacramento della penitenza accusa che è poi risultata falsa⁴⁸. E' certo il fatto che il rito riportato oggi negli eucologi delle chiese ortodosse non è apparso all'improvviso, ma è il risultato di un processo evolutivo che ha avuto inizio con l'ingresso della chiesa nella storia, alla quale sono state sottomesse tutte le forme di culto. Questo processo evolutivo non è consistito soltanto nell'arricchimento degli elementi del servizio di culto, ma anche nella riduzione di una parte di esse, tutto questo è il risultato dell'esperienza della chiesa nella sua integrità. Il culto, in generale, e il sacramento della confessione, è opera cresciuta dalla radice originale a cui si sono riferiti i gerarchi ed i teologi, i fondatori e gli organizzatori delle comunità monacali, monaci e semplici laici durante molti secoli⁴⁹. Un momento importante nella definizione di un rito stabile e unitario del sacramento della penitenza, almeno quale confine tra ogni chiesa autocefala, è costituito dallo *imprimatur* dei libri principali per il rito, iniziato sul finire del secolo XV.

Nella chiesa ortodossa rumena il rito della confessione fino alla sua forma attuale, come appare oggi nel *Molitfelnic* (eucologio della chiesa

XI conteneva già un rito aumentato del sacramento della Confessione.

49. E. Braniște, *Liturgica specială*, IBMBOR, București, 1980, p. 36.

50. V. Sava, *Taina Mărturisirii în riturile liturgice actuale*, p. 57.

51. V. Chițu, *Rânduiala Mărturisirii în Molitfelnicile românești și slavo-ruse*, în "Ortodoxia" 3 (1960), p. 436. Vedi anche V. Sava, *Taina Mărturisirii în riturile liturgice actuale*, p. 64; Cf. M. Arranz, *Penitenza Bizantina*, p. 38-39.

52. M. Arranz, *Penitenza Bizantina*, p. 39.

rumena per i sacramenti ed i sacramentali) ha conosciuto varie forme, che nella loro essenza avevano lo stesso scopo: di creare un quadro ottimale per la confessione. Da oltre quattro secoli, da quando si stampa il *Molitfelnic* nella chiesa rumena si sono stampate molte edizioni tanto in lingua slava che in rumeno⁵⁰. Dall'inizio del secolo XVI e fino al 1950 nell'ambito ortodosso rumeno si sono stampate non meno di 55 edizioni del *Molitfelnic* in posti diversi e da parte dalle principali case editrici: Bucaresti, Râmnic Bazău nella Tara Românească, Brasov, Sibiu e Blaj nella Transilvania, Iasi nella Moldavia. Tutte queste edizioni hanno come fondamento non meno di 15 manoscritti che sono oggi riuniti nelle edizioni del *Molitfelnic* della Biblioteca dell'Accademia Rumena, datati a cominciare del secolo XV. Lo studio di questi manoscritti, ha portato alla conclusione che il sacramento della confessione, nell'ambito rumeno ha avuto tre formulari con riscontrabili somiglianze e differenze. La più antica notizia del primo rito si ha con l'edizione di Târgoviste del 1545 di un *Molitfelnic*, con la segnatura della Biblioteca dell'Accademia Rumena N° CV 6 nella lingua slavona ristampato fino al 1701 altre 5 volte (l'ultimo con la segnatura della Biblioteca dell'Accademia Rumena C 123). Tutti questi *Molitfelnic* riproducono più o meno lo stesso rito della confessione. Il rito è il seguente: Il sacerdote dice: "Benedetto è il nostro Dio nei secoli dei secoli. Amen". Poi, il trisagion, Santissima Trinità, Pater noster, Signore pietà 12 volte, Venite adoriamo... Salmo L, Salmo IV. Poi il presbitero dice questa preghiera: "Signore Dio della nostra salvezza, clemente e misericordioso, longanime e molto pietoso, che hai abbassato i cieli e sei disceso per la salvezza del genere umano, che non vuoi la morte del peccatore ma che si converta e viva, a Te, Sovrano preghiamo per il tuo servo (N), da a lui luogo e tempo di pentimento, indulgenza dei peccati propiziazione delle iniquità, remissione delle cadute facendo grazia a lui di ogni colpa volontaria e involontaria e riconciliarlo riunendolo alla tua Santa Cattolica chiesa. Perché tuo è il potere e tuo è il regno e la potenza e la gloria nei secoli dei secoli. Amen"⁵¹.

Questa preghiera, secondo il professor Miguel Arranz, non è sicuramente d'origine costantinopolitana e attestata anche dall'antica tradizione dell'Italia meridionale come preghiera del rito della confessione, e si trova ancora in altri manoscritti al di fuori d'ogni ufficio, destinato ai penitenti.

53. V. Chițu, *Rânduiala Mărturisirii în Molitfelnicile românești și slavo-ruse*, în "Ort-

La caratteristica di questa preghiera è che intercede non soltanto la riconciliazione con Dio, ma anche con l'intera chiesa, ed il fatto che il solo arbitro dell'itinerario penitenziale verso la salvezza altro non è che Dio⁵². Dopo questa preghiera segue il Salmo VI e la seconda preghiera: "Sovrano Signore Dio nostro che chiami i giusti alla santificazione ed i peccatori per giustificarli ed i pentiti per fare ad essi misericordia, Tu, stesso Sovrano, accogli la penitenza e la confessione del tuo servo (N) che cade ai piedi della tua grazia, dona il perdono da benigno e rendilo libero da ogni carnale peccato, da ogni macchia sulla coscienza purificalo e rafforzalo nella pratica dei tuoi comandamenti, rendilo degno di stare davanti al tuo altare della comunione dei divini misteri perché in purità di e di corpo fruttificando e prosperando nella remissione dei peccati commessi e nell'abitazione del tuo santo Spirito diventi erede del regno dei cieli. Per la grazia e la misericordia e la filantropia del tuo Unigenito Figlio con il quale tu sei benedetto con il tuo santo e benigno e vivificante Spirito ora e sempre. Amen"⁵³. Queste due preghiere sono datate, secondo M. Arranz come "una vera anzianità"⁵⁴ provenendo probabilmente dal secolo X. Da notare che nessuna di queste due preghiere si trova nel rito attuale della chiesa rumena. Il rito fin qui descritto, continua con il Salmo 12 e con una terza preghiera: "Dio nostro salvatore che per mezzo del tuo profeta Natan..." che è la prima preghiera nel rito attuale della chiesa rumena, il rito segue con un consiglio per il penitente con carattere imperativo, e non soltanto per spaventare, ma serve per risvegliare la coscienza del penitente; segue poi il questionario con la confessione del penitente. Dopo che il penitente ha confessato i suoi peccati dice al sacerdote: "Mi confesso a Dio e all'intemerata sua Madre e a tutti i Santi e a te padre, per tutti i miei peccati e per tutte le cose cattive che ho pensato nel mio animo e che ho detto, e per ciò che volontariamente o

odoxia", 3 (1960), p. 431-447, qui p. 437; vedi anche V. Sava, *Taina Mărturisirii în riturile liturgice actuale.*, p. 65; Cf. M. Arranz, *Penitenza Bizantina*, p. 40. Cf. Constantin Cornescu, *Sfintele taine în Molitfelnicile slave și române*, în "Mitropolia Olteniei", 10-12 (1962), p. 604-618, qui p. 611.

54. M. Arranz, *Penitenza Bizantina*, p. 41.

55. Chițu, *Rânduiala Mărturisirii*, p. 438.

56. *Ibidem*.

57. *Ibidem*, p. 442; vedi anche M. Arranz, *Penitenza Bizantina*, p. 31; 34.

58. Chițu, *Rânduiala Mărturisirii*, p. 443.

59. M. Arranz, *Penitenza Bizantina.*, p. 31.

involontariamente ho fatto dall'inizio (dal mio battesimo) e fino ad oggi, tutto quanto ricordo e non ricordo, tutto questo io confesso a Dio e a te Padre, e voglio pentirmi dei miei peccati, poiché altrimenti non mi aiuterà Dio. Ma tu, padre, perdonami e benedicimi”⁵⁵. Il penitente si ginocchia ed il sacerdote recita la prima preghiera per la remissione dei peccati: “Signore nostro Dio che a Pietro e alla peccatrice hai rimessi i loro peccati e al pubblicano che ha riconosciuto i suoi peccati lo hai corretto, ricevi anche la confessione del tuo servo (N) e tutto ciò che ha peccato volontariamente o involontariamente, con la parola, con le opere e con il pensiero, come un Dio benigno, perdonalo. Poiché tu sei il Dio misericordioso e filantropo e a te gloria rendiamo al Padre, e al figlio e allo Spirito santo, ora e sempre. Amen”⁵⁶. Segue poi la liturgia della parola che consiste nella lettura di un brano dalla 1Tm.2,3-7 e il Vangelo Mt 9,9-13, e alla fine del rito i consigli del sacerdote per il penitente. Con piccole differenze di testo, che riguardano tanto il contenuto che la sua estensione, tutti gli altri *Molitfenic* riguardo al primo rito riportano le stesse formule che hanno come caratteristica principale la loro lunghezza. Le preghiere da recitare, gli atti e i gesti da compire, accentuano il valore speciale di questo sacramento nella chiesa e nella vita dei credenti. La confessione, non è un gesto rituale dove il fedele ricorda e fa conoscere i suoi peccati e la chiesa ne fa un inventario attraverso il sacerdote; ma è un atto santo in cui Dio è presente e il sacramento è celebrato nella chiesa attraverso il sacerdote e rinnova colui che si confessa. La coscientizzazione e l'attenzione al penitente, la presenza reale di Dio è espressa tanto direttamente, in modo esplicito, ed indirettamente attraverso gli oggetti santi: la confessione si fa davanti all'icona del redentore, icona che giustifica proprio questa verità.

Il secondo rito, ha avuto la sua prima edizione nel 1706 al centro vescovile di Râmnic in lingua slava e hanno fatto seguito altre 12 edizioni, l'ultima delle quali è del 1764 in lingua rumena intitolata: Eucologio, cioè Malitfenico (con segnatura della Biblioteca dell'Accademia Rumena 1706 CV 150, 1764 CV 337). Nell'edizione del 1764 troviamo un rito della confessione del tutto nuovo, rispetto a quello che abbiamo visto sopra. Si tratta di un breve insegnamento sulla confessione ed indicazioni d'indole pastorale per i sacerdoti che desiderano diventare confessori, tutto questo è inserito nella seconda parte d'ogni *Malitfenic*.

60. *Agheasmatar*, ed. 1998, p. 52.

61. M. Arranz, *Penitenza Bizantina*, p. 36.

Prima di iniziare il rito propriamente detto in queste edizioni del *Malitfenic* abbiamo queste parole d'insegnamento. Poi il sacerdote dice: "Benedetto è il nostro Dio... Il Re celeste... (3 volte), Padre nostro, Signore pietà...(12 volte), venite adoriamo... Salmo L..." Dopo ciò il confessore si accomoda davanti all'icona del redentore e dice: "Ecco figlio, Cristo sta invisibile aspettando la tua confessione, ma non ti vergognare, né ti spaventare di me, non nascondere alcun peccato a me, ma con coraggio di tutto ciò che hai fatto per ottenere la remissione dal Signore nostro Gesù Cristo, poiché se nasconderai qualcosa avrai un doppio peccato. Racconta quindi, perché sei venuto dal medico per ritornartene guarito". Segue il questionario e, dopo la confessione del penitente, il sacerdote dice i troparion dell'umiltà, poi le preghiere per la remissione, preghiere previste anche nel *Molitfenic* in uso oggi: "Dio nostro redentore che per mezzo del tuo profeta Natan... Signore Gesù Cristo, Figlio del Dio vivente, angelo e pastore..."⁵⁷. Tutti gli elementi di questo rito della confessione si trovano anche nel rito attuale, ma non nello stesso ordine, per esempio i tropari dell'umiltà sono all'inizio seguiti dalle due preghiere, avviene poi la confessione dei peccati. Questo secondo rito continua con una litania che assomiglia, ma non è identica, a quella del rito attuale, poi il finale: "Cristo, il nostro vero Dio..."⁵⁸.

Nel *Molitfenic* redatto a Iasi nel 1764, il rito del sacramento della confessione appare nel formulario, come lo abbiamo oggi, con il titolo: La confessione. Prima del rito propriamente detto, il *Molitfenic* contiene un ricco e utile insegnamento per la confessione. In questo insegnamento, viene trattato anzitutto il modo di fare la confessione per acquistare il perdono di Dio e per questo sono riportati alcuni esempi tolti dalla sacra scrittura: Zaccheo il pubblicano, la donna peccatrice. Poi vi sono i consigli per il sacerdote con caratteristica pastorale e infine l'insegnamento fa riferimento alle diverse categorie di penitenti: per i bambini di 12 anni; per le persone mature di 30 anni, per coloro che fanno digiuno soltanto della pietanza, poi al termine l'insegnamento è indirizzato al presbitero confessore che deve essere modello e l'immagine di fede attiva, che non si lascia impressionare dalla situazione morale o sociale del penitente. Poi, il *Molitfenic* attuale segue il rito della confessione per cui il sacerdote deve essere vestito con i paramenti;

62. *Agheasmatar*, ed. 1998, p. 60.

63. *Tebnic în două părți*, Moscova, 1966, p. 30-49; *Tebnic în două părți*, partea I,

poi il sacerdote dice: “Benedetto è il nostro Dio ora e sempre nei secoli dei secoli. Amen; Signore pietà 12 volte; Il Re celeste... trisaghion, Santissima Trinità... Padre nostro... Gloria ... Venite adoriamo... il Salmo L; i troparion dell’umiltà. Seguono poi due preghiere: “Dio, il nostro salvatore, che per mezzo del tuo profeta Natan a Davide che si pentiva delle proprie colpe hai donata la remissione e hai accolto la preghiera di penitenza di Manasse, tu stesso anche a questo tuo servo (N) che si pente delle colpe che ha commesso accoglilo con la tua abituale filantropia ignorando tutto ciò che lui ha fatto, tu che rimetti le iniquità e passi sopra le iniquità, perché tu hai detto, Signore, di non voler proprio la morte del peccatore ma la sua conversione e la vita e che settanta volte sette siano rimesse le cadute, perché così come la tua grandezza è ineguagliabile la tua pietà è incommensurabile; perché se tu osservi le iniquità chi potrà sussistere? Perché tu sei Dio dei penitenti e a te si deve gloria al Padre al Figlio e allo Spirito santo ora e sempre nei secoli dei secoli. Amen”. Questa preghiera si trova nell’eucologio greco (sec. XI) come prima preghiera, prima della confessione, ed è indirizzata al Signore che ha perdonato i re Davide e Manasse, e a Cristo autore del perdono evangelico⁵⁹. Segue immediatamente al rito del 1764 ed anche a quello attuale la seconda preghiera: “Signore Gesù Cristo, figlio del Dio vivente che togli i peccati del mondo, che il debito hai condonato ai due debitori e alla donna peccatrice hai donato la remissione dei suoi peccati; Tu stesso Sovrano indulgente, rimetti, perdona le iniquità, i peccati, le colpe quelle volontarie e quelle involontarie, quelli conosciute o ignorate, quelli fatti per trasgressione o per disubbidienza da parte di questo tuo servo (N) e se in qualche cosa come uomo portatore di carne e abitatore di questo mondo, dal diavolo è stato ingannato o ha trasgredito con parole o con opere, sia in conoscenza o ignoranza o ha calpestato la parola del sacerdote o è sotto maledizione o è caduto sotto un anatema o giuramento, tu stesso come benigno e filantropo e senza rancore Sovrano per la tua molta misericordia piaccia a te che questo tuo servo (N) sia sciolto con la parola, perdonando a lui il proprio anatema ed il giuramento secondo la tua grande ed ineffabile pietà, così, Sovrano filantropo Signore Dio nostro ascolta me che supplico la tua bontà per questo tuo servo (N) ed ignora come molto pietoso e che conosci le sue mancanze liberandolo dalla punizione eterna giacché tu hai

Chișinău, 1985, p. 59-72;

detto Sovrano: «Quello che legate sulla terra sarà legato anche nei cieli e quello che scioglierete sulla terra sarà sciolto anche nei cieli». Perché tu sei il solo senza peccato e capace di rimettere i peccati e a te deve gloria con il tuo Padre eterno e con il santo benigno e vivificante tuo Spirito ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen”⁶⁰. Questa preghiera, non sembra, secondo Arranz, d’origine costantinopolitana; come la prima indirizzata al Cristo, sembra essere attribuita, da qualche codice, a San Basilio, o da altri invece a san Giacomo, fratello del Signore, secondo M. Arranz, invece, potrebbe essere d’origine alessandrina dove appare in molti manoscritti⁶¹. Nel *Molitfenic* attuale ed anche in quello del 1764 segue un consiglio: la confessione si fa individualmente, il confessore si accomoda nel trono della confessione davanti all’icona del redentore e il penitente sta in ginocchio; segue la parola del confessore “Ecco figlio, Cristo sta, invisibile, accogliendo la tua confessione....”, che è identica alla prima preghiera del secondo rito. Segue un questionario ricchissimo che il *Molitfenic* attuale mette come aiuto al presbitero confessore e si riferisce specialmente ai peccati che possono essere stati compiuti contro le virtù teologali: la fede, la speranza e la carità. Dopo la confessione del penitente e il questionario, nel rito attuale fa seguito la seguente preghiera: “Sovrano Signore Dio, che sei la salvezza dei tuoi servi....”, dopo di che segue una litania. Poi il sacerdote, mettendo la sua mano sulla testa del penitente dice la formula della assoluzione: “Il Signore nostro Dio Gesù Cristo, con la grazia e con la misericordia del suo amore verso gli uomini, ti perdoni figlio (N) e scacci da te tutti i tuoi peccati. Anch’io, indegno sacerdote e confessore, con il potere a me conferito ti assolvo e ti slego da tutti i tuoi peccati, nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito santo. Amen”⁶².

Paragonando la struttura attuale del rito del sacramento della confessione dei *Molitfenic* rumeni con quella dei *Molitfenic* slavi e greci possiamo constatare alcune differenze, ma queste non modificano il contenuto del rito. Così, nel *Molitfenic* attuale della chiesa russa⁶³ appaiono differenze rispetto a quello rumeno nella parte finale del rito. Il finale del rito non è spostato prima dell’assoluzione, ma è posto dopo questa. Inoltre nell’insegnamento riguardante il modo di amministrare i canoni, il *Molitfenic* russo presenta una preghiera: preghiera letta dal vescovo o dal confessore per la remissione di

64. *Agheasmatar*, ed. 1998, p. 299-304; vedi anche *Molitfelnic*, ed. III, București, 1992, p. 329-333.

65. *Mikron Eucligion*, Athena, ed. XI, 1992, p. 166.

tutti i peccati volontari o involontari e per tutti i giuramenti e per l'anatema. Dopo questa preghiera lo stesso *Molitfenic* comprende una preghiera dal titolo: *Preghiera per colui che è assolto dall'epitimia*, preghiera identica alla preghiera del *Molitfenic* rumeno denominata: *Preghiera per l'assoluzione dall'anatema*; questa insieme a quell'altra viene letta dal vescovo o dal confessore ed è inquadrata nel capitolo: *Le assoluzioni*⁶⁴. Per quanto riguarda il sacramento della confessione nella chiesa Greca, la distinzione appare nel modo in cui è formulata l'assoluzione. Se la chiesa russa e la chiesa rumena hanno adottato come formula dell'assoluzione una formula indicativa in cui il redentore appare come il "Dispensatore della remissione" ... "Anch'io ti perdono e ti sciolgo da tutti i tuoi peccati..." la chiesa Greca è rimasta all'antica formula della preghiera per la assoluzione: "Dio, che ha perdonato per mezzo di Natan a Davide che confessava i propri mali, a Pietro che piangeva amaramente per il suo rinnegamento, alla meretrice che lacrimava sugli immacolati suoi piedi, al pubblicano e al prodigo, lo stesso Dio attraverso me, indegno, ti perdoni in questo secolo e nel futuro e ti conceda di comparire senza condanna davanti al suo tribunale. Egli che è benedetto nei secoli dei secoli, ti conceda la santa pace. Amen"⁶⁵. Quanto abbiamo detto fin qui mette in evidenza che nel tempo, i riti della confessione sono variati nella forma e nel loro contenuto tanto dentro la stessa chiesa che nelle altre Chiese. Nell'essenza, i riti del culto contengono il medesimo contenuto in tutta l'ortodossia. Le differenze che appaiono toccano le parti non essenziali dei riti. Il sorgere di queste differenze è stata determinata da più fattori tra cui possiamo ricordare: le difficili condizioni politiche in cui hanno vissuto i popoli ortodossi durante la dominazione turca e questo ha reso difficile le relazioni religiose tra le chiese ortodosse e tra nazioni isolate, l'insufficiente preparazione del clero diocesano, il fatto che tutti i libri liturgici greci venivano stampati in un centro occidentale e precisamente a Venezia, la mancanza di un controllo ufficiale e unico delle edizioni ecclesiastiche nel passato; il libero sviluppo nell'ambito della vita liturgica delle diverse Chiese autocefale ed infine, la mancanza di un or-

66. E. Braniște, *Liturgica specială.*, p. 427; vedi anche Idem, *Uniformizarea tipicului și a textelor liturgice în cult și în săvârșirea tainelor*, în "Ortodoxia", 2 (1963), p. 216-221, qui p.219.

67. D. Tettamanzi, *Bioetica, difendere le frontiere della vita*, Piemme, Casale Monferato, 1996, 632 p., qui p. 536.

ganismo panortodosso che si occupasse della risoluzione dei problemi di interesse comune per l'intera ortodossia⁶⁶.

Senza dubbio anche il rito della confessione ha subito l'influsso di questi fattori sopra accennati, fatto questo che spiega gli ondeggiamenti che ha conosciuto durante la storia la struttura del rito, nelle diverse edizioni del *Molitfenic*. Questa flessibilità può costituire anche una risposta alla tendenza a considerare le forme del culto ortodosso rigide e ghiacciate.

I. 4. La confessione coma atto del fedele penitente

Nel nostro cammino verso Dio, cioè la realizzazione del progresso spirituale e la lotta contro il peccato ed i suoi alleati, il momento capitale è costituito dall'indagine della propria coscienza. A differenza di tutti i viventi, l'uomo ha piantato nello stesso suo essere, nella sua esistenza, qualcosa che si fa sentire quando compie o quando dice qualcosa contro il bene, contro la verità e la giustizia, mettendo nella sua vita interiore uno stato d'ansia, di scontentezza e di rimprovero. La coscienza morale è quella che provoca nell'uomo lo stato di ansia. Essa è stata messa da Dio nell'uomo come luce che lo aiuta e lo costringe, nello stesso tempo, a capire quale differenza che esiste tra il bene e il male. Confrontandosi con questa come davanti a un giudice divino, attraverso la coscienza l'uomo s'incontra con Dio o si allontana se non ascolta le sue ammonizioni. Essa appartiene a Dio e all'uomo. Avendo quindi due padroni è difficilissimo addormentarla. Essa è l'occhio di Dio dentro di noi e ha il compito di determinarci a compiere i comandamenti divini, per questo se non ci comportiamo con l'esattezza necessaria, essa lo impone così come dice san Paolo: "*Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo la legge, sono legge a se stessi*" (Rom 2,14). La coscienza è il centro più segreto dell'uomo dove egli incontra Dio ed è solo con Dio, la cui voce risuona nell'intimità della coscienza. Attraverso la coscienza si può capire in modo mirabile quella legge che trova il suo compimento nell'amore di Dio e del prossimo. Quindi, nella coscienza s'incontrano e si saldano in unità indivisibile la legge e la libertà, dando vita a quel dialogo divino-umano

68. N. Balca, *Etapele psihologice ale mărturisirii*, "Studii teologice", 1-2 (1955), p. 25-38, qui p. 31.

69. Adrien von Speyr, *La confessione*, ed. Jaca Book, Milano, 1978, p. 134.

70. Amedeo Cencini, *Vivere riconciliati. Aspetti psicologici*, ed. Testimoni, EDB,

che costituisce la sostanza stessa della vita morale. La coscienza non può sussistere senza riferirsi al disegno di Dio e alla libertà dell'uomo; del progetto di Dio essa diventa la lettura, l'interpretazione, il discernimento, la decisione, la scelta. Alla libertà dell'uomo, essa porta il senso del trovarsi davanti a Dio, e concede all'uomo il potere della responsabilità, e dà la responsabilità di far uso della libertà⁶⁷. Come giudice divino, la coscienza morale compie un triplice ruolo nella vita religiosa-morale, e precisamente: di consigliere prima di compiere il fatto; di testimone nel tempo del compimento del fatto e di giudice incorruttibile dopo il compimento del fatto. Quando l'uomo ascolta la voce della sua coscienza sente in sé uno stato di sicurezza, di tranquillità e una specie di soddisfazione. In verità un uomo con la coscienza pulita è audace, per questo si dice dei santi che avevano temerarietà davanti a Dio, invece colui che ha la coscienza gravata dal peccato ha paura anche della sua ombra. Di uno così parla Mosè dicendo: "...*Vi darete alla fuga senza che alcuno v'insegua*" (Lv 26,17). Anche nei Proverbi si parla nello stesso modo: "*L'empio fugge anche se nessuno lo insegue, mentre il giusto è sicuro come un giovane leone*" (Pr 28,1).

Da tutto l'uomo può fuggire, se vuole, soltanto dalla sua coscienza non può fuggire. E' impossibile sottrarsi alla voce della coscienza, è impossibile non rispondere a Dio che chiama l'uomo: "*Adamo dove sei?*" (Gn 3, 9). Nessun uomo può essere sostituito da altri. Se custodisce la coscienza pulita, non ha paura di nessuno, nemmeno della morte; invece colui che non ha ascoltato la voce della coscienza e ha commesso qualche ingiustizia, non ha pace in alcun luogo. Le conseguenze del rifiuto dei consigli della coscienza sono tragiche, proprio anche nella vita terrena, ma dopo la separazione dell'anima dal corpo, esse sono addirittura disastrose, perché nel mondo di là non c'è più la possibilità della penitenza e dell'assoluzione dei peccati. Ma per evitare i problemi di coscienza è bene ascoltare la sua voce e riconciliarci con essa finché siamo ancora nella possibilità e nell'integrità delle facoltà mentali. A ciò ci ammonisce il Signore Gesù quando dice: "*Mettiti presto d'accordo con il tuo avversario mentre sei per via con lui, perché l'avversario non ti consegni al giudice, e il giudice alla guardia e tu venga gettato in prigione*" (Mt 5,25). Se, nonostante ciò, abbiamo calpestato i consigli della coscienza e siamo entrati in conflitto con essa, il redentore

Bologna, 1985, p. 35.

71. Von Speyr, *La confessione*, p. 133.

72. R. Ruiz, *Penitenza (sacramento)*, in *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, diretto

Gesù Cristo ci ha lasciato la confessione/la penitenza/la riconciliazione attraverso cui poterci riconciliare con la nostra coscienza. Il metodo più efficace per custodire la nostra coscienza, senza macchia è di controllare sempre noi stessi con l'esame di coscienza nel sacramento della confessione. Ciò significa una preparazione psico-evolutiva del fatto di confessare i peccati al confessore. Si tratta quindi di un cammino interiore, spirituale permanente che deve accompagnare tutta l'esistenza del cristiano e che rende poi possibile la confessione dei peccati e la riconciliazione dell'uomo. L'inizio di questo cammino si attua con l'esame di coscienza, condizione essenziale della penitenza completa, che presuppone un aumento di spirito critico verso noi stessi ed i nostri propri difetti, e permette a noi di scoprire la nostra reale responsabilità davanti a Dio ed al prossimo. Sembra che oggi l'esame di coscienza sia soltanto come una preparazione alla confessione dei peccati, ma, in generale la sua pratica è caduta in disuso e pochi fedeli, uomini e donne, lo praticano per fare un'introspezione delle loro anima per una verifica cosciente di ciò che vi è dentro. La prima condizione, della penitenza come vita interna, per la riconciliazione è il risveglio della convinzione incrollabile che l'esistenza e la vita del cristiano è un'esistenza nella responsabilità, perché l'uomo si trova con la sua intera vita davanti a Dio che pretende una giustificazione. Da qui la necessità per chi si dichiara cristiano di fermarsi dopo determinati periodi di tempo, oppure ogni volta che ne sente la necessità, e di scrutare la propria coscienza per fare un bilancio di vita con lo scopo di conoscere lo stato in cui si trova con la sua vita davanti a Dio. In questo modo è possibile scoprire la radice del peccato nella libera volontà, la quale spinge verso la penitenza. Qui dobbiamo rimarcare che la volontà verso la riconciliazione non si mette da sola in movimento, essa deve passare attraverso il fuoco dell'alternativa per prendere una decisione di passare all'azione. Questi motivi sono la coscienza del peccato e della colpa. Stabilito che coscientemente l'uomo deve giustificarsi davanti a Dio, il cristiano si ferma dopo un periodo della propria vita e, meditando sulla vita trascorsa cerca di conoscere la situazione morale in cui si trova attraverso il richiamo alla memoria di tutti i fatti, in modo da poterli giudicare secondo la virtù e la sapienza cristiana e secondo i comandamenti divini, per vedere se sono stati buoni o cattivi. Il redentore ci dà un esempio classico per l'esame di coscienza con la parabola del figlio prodigo.

Certo è che, dal punto di vista psicologico, non è facile fare l'esame

di coscienza. L'esame di coscienza produce in colui che lo fa la possibilità della conoscenza di se stesso, che a sua volta si fonda sull'introspezione. L'introspezione, si basa sulla possibilità che l'uomo ha di esaminare il suo contenuto interno con l'aiuto di ciò che si chiama senso interno. L'auto-esame deve essere fatto con serietà, perché devono essere raggiunte le più basse profondità della nostra vita spirituale, questo perché molte volte i peccati si nascondono nelle pieghe più nascoste dell'inconscio e travestito in mille modi diversi⁶⁸.

L'auto-esame di coscienza, è molto importante nel processo della penitenza, perché senza una profonda conoscenza di se stesso, l'uomo può pensare di sé in modo ottimista, sovrastimandosi, oppure troppo pessimista, sottovalutandosi, ciò porta sia alla superficialità dell'esame di coscienza o alla falsificazione dei risultati per una scrupolosità senza confini. In modo particolare i fedeli giovani sono esposti a questi errori, essi devono essere abituati all'auto-riflessione e all'auto-conoscenza.

Nell'esame di coscienza occorre essere severi con se stessi secondo due direzioni. La prima è riconoscere ciò che è dentro di sé e non ciò che non è. In quest'introspezione di noi stessi non bisogna esagerare con i peccati piccoli o accollarci peccati immaginari e trascurare ciò che è importante: la conversione. Dobbiamo evitare di cadere nell'altro estremo quello di esaminare il nostro interno solo superficialmente, levandoci per così dire solo la crema e non i peccati che sono più gravi⁶⁹. Per questo bisogna tener sempre presente il fatto che l'esame di coscienza non è soltanto una semplice introspezione psicologica, anche se ha anche questo significato, ma non è soltanto questo, né una compiacente o sofferta autoanalisi di vago sapore perfezionista e neppure un gesto intimistico circoscritto al perimetro della nostra coscienza. E' invece un mettersi di fronte a Dio. Solo di fronte a Dio si può affermare con sincerità ciò che è bene e ciò che è male⁷⁰. Altrimenti la superficialità dell'esame di noi stessi avrà come risultato di non interessarci dei principi fondamentali di Dio, ma ci stimiamo e ci giudichiamo secondo i nostri principi che però da lungo tempo sono da noi stati conformati con il nostro stato di peccato, secondo i principi più largamente usati nel mondo

da Ancilli Ermanno, Roma, Ed. Studium, 1975, vol. II, p.1427-1434. qui p. 1429, coll. I.

73. Cencini, *Vivere riconciliati*, p. 41.

74. R. Ruiz, *Penitenza (sacramento)*, p. 1429, coll. I.

intorno a noi - tutti fanno così - o secondo uno schema che prende il significato di abitudine meccanica senza interessarci se risponde o no alla realtà. Rapportandoci a Dio, ai suoi comandamenti e in special modo al sacrificio del Figlio significa penetrare nell'essenziale del nostro interiore⁷¹.

L'indagine della coscienza presuppone quindi un aumento del nostro spirito critico. Perché sottolineiamo questo fatto? Per il motivo che gli uomini non hanno un autentico sentimento del loro proprio valore; quindi gli uomini appartengono al tipo non critico o narcisistico, cioè quelli che sono mossi solo dal desiderio della loro propria affermazione, e a cui manca il potere di distanziarsi da loro stessi e quindi non hanno la libertà di movimento e la giusta misura di giudizio e non sanno apprezzare i fatti della loro vita. E' un dato dell'esperienza che i peccatori ed i santi trovano materia abbondante per la confessione, mentre le persone di vita spirituale media non hanno mancanze da accusare. A volte provano una grande angustia quando si avvicina il tempo di una nuova confessione, perché non sanno cosa dire, e sono quasi contenti di aver fatto qualche peccatuccio da poter confessare. Ciò avviene perché c'è poca profondità e poca sincerità nell'esame di coscienza⁷². In questo caso le fonti della superficialità dell'esame di coscienza sono: a) l'esaminare solo le azioni esterne senza un'indagine sulle motivazioni che spingono ad agire, sulle intenzioni che sostengono il nostro fare. Oltre alla domanda: che cosa ho fatto? Devo aggiungere un'altra: perché e per chi l'ho fatto? E da questo punto possiamo cominciare a fare un po' di luce nel nostro interiore psichico e possiamo sperare di scoprire le intenzioni meno rette che s'infiltrano indesiderate nelle nostre azioni, anche in quelle buone, fino a diventare motivazioni influenti o forse direttamente cause di decisioni e d'azione⁷³. Senza dubbio, ogni intenzione che noi ignoriamo nel nostro cuore è in grado di diventare attraverso un processo quasi impercettibile padrone del nostro cuore, motivazione inconscia, quando aumenta con un processo automatico resistente ad ogni forma di cambiamento e sempre più esigente nelle sue pretese. B) Un'altra causa della superficialità nell'esame di coscienza sta nell'esaminare soltanto i peccati commessi e non i peccati

75. N. Balca, *Etapele psihologice ale mărturisirii*, p. 32.

76. Von Speyr, *La confessione*, p. 133-134.

77. Spiridon Căndea, *Examenul de conștiință element important în pregătirea penitentului pentru Sfânta Mărturisire*, în "Mitropolia Ardealului", 9-12 (1962), p. 711-716, qui p. 714.

78. Sf. Nicodim Aghioritul, *Carte foarte folositoare de suflet*, Ed. Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1997, trad. dal greco de Alexandru Elian, p. 134.

d'omissione: non ho fatto male ad alcuno, non ho avuto cattivi pensieri ecc... senza vedere anche il bene che potevamo fare e che non abbiamo fatto⁷⁴. C) Di esaminare soltanto i fatti concreti ignorando tutto quel mondo interiore dei sentimenti e di emozioni, sensazioni... E qui possiamo dire che non tutti questi sentimenti, emozioni e sensazioni possono essere qualificati come peccato. Sicuramente troviamo anche buoni sentimenti, ma la loro indagine è indubbiamente una pista utilissima per scoprire e conoscere le reali motivazioni che determinano il nostro agire. Si deve poi sottomettere all'esame anche la mente, la nostra mentalità di vivere. Di solito gli esami di coscienza indagano quasi esclusivamente sull'area della volontà, quasi ignorando mente e cuore. Perciò bisogna dare uno sguardo allo stato della nostra mentalità, specialmente per cogliere quei dettagli attraverso cui il nostro modo di essere si fa conoscere ad altri: progetti, modi concreti d'attuarli, incidenza effettiva dei valori nelle scelte. Qual'è il centro dei miei interessi? Della vita cosciente? Come pure sarà utile verificare anche il contenuto dell'immaginazione, dei ricordi, dei sogni ad occhi aperti, delle distrazioni ricorrenti, dei desideri intimi inconfessati ecc... Similmente un'altra cosa da analizzare è rappresentata anche dal fatto che molti nostri fatti si travestono e si nascondono tra le cose buone fatte. Senza lasciare non sottolineato il fatto che tante volte noi non facciamo l'esame di coscienza a causa dell'orgoglio, della superbia e dell'incoscienza con cui guidiamo la nostra vita. Altre volte la nostra volontà stessa ci ferma nel fare questo esame di coscienza, questo per il fatto che non siamo contenti di guardare allo specchio il nostro proprio essere, la nostra propria anima perché ci vedremmo così come siamo realmente, a volte sfigurati completamente dalla macchia dei peccati da noi compiuti. Questo rispecchiarsi spaventa l'uomo e per questo rifiuta di compiere questo esame e s'inganna con diversi abbellimenti illusori e falsi⁷⁵.

Per questo bisogna vedere la realtà del peccato, perché lo abbiamo compiuto. Trattandosi del caso di un peccato che non siamo soliti commettere dobbiamo ricercare non soltanto le sue origini psicologiche, ma piuttosto vedere noi stessi caricati di questo peccato; ricordarci della sicurezza che avevamo prima, forse di una sicurezza colpevole della certezza di non poter

79. P. Vintilescu, *Spovedania si duhovnicia*", Alba-Iulia, 1995, p. 87-88.

80. Cencini, *Vivere riconciliati*, p. 35.

81. *Ibidem*, p. 39.

commettere il peccato, sentire poi la terribile umiliazione di averlo tuttavia commesso. Se invece siamo caduti nei soliti peccati di sempre, abitudinari, terremo conto anzitutto delle circostanze e delle cause che ci hanno ricondotto alla caduta, le tentazioni e le occasioni di peccato che sono da evitare e da qui la nostra relazione con Dio. Nel primo caso l'atteggiamento complessivo decide e dichiara come ciò sia potuto accadere; nel secondo ha una parte importante la qualità del peccato per cui dobbiamo esaminare i fatti da ogni punto di vista: psicologico, comunitario, ecclesiale⁷⁶. Quantunque l'esame di coscienza sia fondamentale nella preparazione alla confessione dei peccati, non si deve lasciare perdere di vista, in nessun momento, il fatto che l'esame di coscienza non ha uno scopo fine a se stesso, ma è un mezzo per il raggiungimento di un ideale più alto, molto superiore. L'esame di coscienza non si fa mai soltanto per amore di scoprire le parti negative della nostra vita, soltanto per amore di poter contare minuziosamente i peccati, di fare un bilancio, elencandoli, senza uno sbaglio, sulla carta per poi leggerli quando siamo di fronte al confessore. Se fosse solo questo il risultato dell'esame di coscienza, esso non porterebbe un grosso contributo all'atto della confessione ed alla salvezza del credente⁷⁷. Il significato pedagogico e psicologico dell'esame di coscienza è quello di suscitare nell'animo del penitente il pentimento, la confessione sincera, il rigetto ed il dolore interiore per i peccati compiuti. Attraverso la conoscenza minuziosa di tutte le conseguenze, le motivazioni, le sfumature dei fatti, i sentimenti, le emozioni, le intuizioni, un vero esame di coscienza prende ogni cosa in considerazione cercando di raggiungere lo stato in cui il penitente trema, si spaventa per la moltitudine e per il peso dei peccati compiuti. Un tale crollo risveglia il desiderio della correzione, e la decisione di non compiere più nel futuro, tali peccati. A questo riguardo, ecco che dice *Il libro utilissimo per l'anima*: "...e tu, fratello peccatore, non accontentarti solo di esaminarti e sapere i tuoi peccati, perché sicuramente questa cosa sarà meno utile. Ma tu lotta in ogni modo per uccidere i peccati con la sofferenza del tuo cuore, cioè con la contrizione del cuore e con il timore. E per acquistarti la loro distruzione, guarda la grande ferita alla quale ti hanno portato i tuoi peccati di fronte

82. N. Balca, *Etapele psihologice ale mărturisirii*, p. 33.

83. Von Speyr, *La confessione*, p.138.

84. A. Catella, *La celebrazione della penitenza*, în AA. Vv., *Riconciliazione- Dono per la Chiesa*, Ed. Ancora, Milano, 1999, p 177-178.

85. Balca, *Etapele psihologice ale mărturisirii*, p.25-38.

a Dio, ma per acquistare la preoccupazione, pensa alla grande ferita che i tuoi peccati hanno causato a te stesso⁷⁸.

In seguito l'esame di coscienza porta con sé un carattere di riflessione, una riflessività che è certamente un ritorno verso noi stessi, tuttavia è orientata al nostro rapporto verso Dio. Un vero esame di coscienza deve quindi svilupparsi in un'atmosfera di fede e alla luce delle grandi verità di fede. Il cristiano deve riflettere sui danni morali causati dal peccato nel suo rapporto con Dio e specialmente l'offesa recata a Dio, l'ingratitude per il bene ricevuto, il disprezzo per il sacrificio del Figlio suo, la perdita della grazia, l'allontanamento da Dio e la rottura della comunione ecc... Attraverso queste riflessioni, il pentimento che si raggiungerà darà spessore alla confessione. In altre parole, il penitente non andrà per abitudine, portato dalla corrente dell'onda al confessore, ma con uno scopo ben determinato e positivo e precisamente quello di avvicinarsi di nuovo a Dio, di chiedere perdono e la cancellazione dei peccati per guarire in questo modo le ferite dell'anima e di ristabilire il potere della volontà attraverso la direzione spirituale del confessore. La confessione in questo caso non si svolgerà per forza o meccanicamente, non si fermerà sulle generali banalità e usanze, ma sentirà profondamente la necessità di presentarsi al trono della confessione per Dio e per la sua anima. Così il penitente intenderà dare gloria a Dio attraverso la penitenza, il cuore contrito e la confessione dei peccati. Di conseguenza, l'esame di coscienza diventa un atto religioso non un semplice rendiconto, una statistica della morale individuale. Quest'atto è come una sosta per riprendere la nostra relazione con Dio, interrotta proprio a causa dell'attenzione eccessiva verso le cose che stanno fuori di noi. La via più corta per riannodare il nostro legame con Dio è la preghiera⁷⁹. Pregare vuol dire stare davanti a Dio nella verità del nostro essere. Così l'esame di coscienza acquista il significato di un incontro con Dio attraverso noi stessi⁸⁰. Nel peccatore che va a confessarsi c'è nostalgia di Dio. Per questo il peccatore ha bisogno di pregare, perché la preghiera è il mezzo più facile per mettersi in relazione con Dio. Per questo si raccomanda che l'esame di coscienza quotidiano sia fatto in unione con la preghiera o meglio ancora, durante la preghiera stessa. Come punto di aiuto abbiamo la sacra scrittura

86. R. Geraldi, *Teologia ed etica della penitenza: vita cristiana, vita riconciliata*, Dehoniane, Bologna, 1993, 272 p., *qui* p.198.

per rispecchiare la nostra vita alla luce dell'insegnamento del Signore. Ogni confronto con la parola della sacra scrittura ci deve ricondurre inevitabilmente alla Parola vivente, al Cristo, il Verbo del Padre. Di fronte al mistero della sua croce, i nostri peccati emergono evidenti, li possiamo riconoscere concretamente e percepirli nella profondità nel nostro cuore. Davanti a Dio prendiamo il coraggio di guardare dentro di noi, perché sappiamo che nella croce, Cristo Dio ci ha già perdonato⁸¹. La croce, con la quale Gesù ha vinto il male, il peccato, è il nostro aiuto nella lotta contro il peccato. Prendendo la nostra croce, prendiamo il coraggio della grazia di Dio. L'esame, la preparazione della coscienza deve avvenire nella grazia dello Spirito santo. In primo luogo il penitente lo invocherà, nella sua preghiera, di illuminarlo, di farlo suo partner nella relazione con Dio, di sostenerlo nella "crocifissione" del peccato.

Al termine dell'esame di coscienza, il penitente deve poter effettuare il riconoscimento sincero dei peccati compiuti ed avere la coscienza chiara della colpa di averli commessi. La colpa deve rappresentare un sentimento d'inferiorità, essa non ha la sua radice in determinati difetti fisici o in una debolezza fisica, ma nella conoscenza vigile della responsabilità che il cristiano ha di fronte a Dio. Colui che riconosce la propria colpa per i peccati compiuti, non soffre sotto un peso di un difetto o di una debolezza fisica, che lo distingue da tutti gli altri uomini, ma sotto il peso della responsabilità di fronte ad una più alta istanza: di fronte a Dio. Il senso d'inferiorità, di cui parlano gli psicologi e gli psichiatri, porta l'uomo alla rassegnazione alla paura, all'insicurezza, all'imbarazzo, all'umiltà, alla malattia, allo scoraggiamento e al dubbio nella sua valutazione, ed al pretesto e al desiderio della compensazione. Il rassegnato è un'uomo senza possibilità, senza futuro, perché dentro di lui si è infranta proprio la preparazione al futuro che caratterizza la speranza cristiana. La colpa, nel senso che noi diamo qui, non porta né alla rassegnazione, né ad una tendenza di compensazione, ma al pentimento che ha come suo centro proprio la speranza nell'infinita bontà di Dio. La coscienza della colpa per i peccati compiuti, porta il cristiano alla contrizione e lo fa maturo per la penitenza. Questa coscienza risveglia nell'anima il dolore, la contrizione sincera per i peccati compiuti e il de-

87. C. Galeriu, *Taina, Mărturisirii*, în "Ortodoxia", 3-4 (1979), p. 485-499, qui p. 490.

88. V. Cristescu, *Măntuire și tămăduire*, în "Teologia și viața", 9-10 (1991), Iași, p. 91-112, qui p.100.

siderio di non averli mai compiuti⁸².

I. 5. La contrizione

Pentirsi vuol dire che sentiamo spaventevolmente la lontananza tra Dio e noi, dovuta alla nostra colpa⁸³.

Questo vissuto nel cristiano cosciente di sé fa nascere nel suo animo un dolore, dove non c'è adito a scuse o a benevole attenuanti in considerazione delle circostanze o delle cause, e per il momento non c'è posto per i buoni propositi. Prima si deve guardare in faccia la colpa in quanto tale e misurarne le sue conseguenze. La valutazione corretta della colpa può avvenire solo in riferimento a Dio, alla vicinanza o lontananza da lui, guardando la nostra colpa; ma anche il volto di Dio; così il pentimento diventa non solo un semplice atto dell'intelletto. Dall'intelletto nasce il dolore, ma anche la speranza, dolore e rincrescimento per il peccato commesso e la speranza di poter cambiare. Pentirsi vuol dire cambiare. L'indole del pentimento esige anzitutto la *metanoia*, perciò i padri hanno costantemente colto l'originaria e primordiale importanza per la vita cristiana e per la comprensione dell'autentico significato dell'atto sacramentale della confessione⁸⁴.

Il pentimento è un'altra tappa dell'itinerario penitenziale del cristiano. Conseguenza naturale della conoscenza della colpa e consiste in un atto della volontà che ha come inizio la repulsione verso i peccati. L'autentico pentimento non si rapporta soltanto con le conseguenze dei nostri atti, ma in modo particolare con noi stessi, come ad esseri capaci di compiere tali atti riprovevoli. Il pentimento non si esprime soltanto attraverso le parole: "Ahi, che ho fatto!", ma precisamente attraverso: "Ahi, che genere di uomo sono, perché ho fatto tali atti?". Il pentimento non implica solo il nostro sentimento o il nostro amor proprio, ma tocca tutto il nostro essere fin nelle sue radici, come essere creato a immagine e somiglianza di Dio e dobbiamo vivere questo con responsabilità. Nel pentimento possiamo arrivare a dividerci da un pezzo della nostra esistenza che possiamo escludere dal contenuto assiologico della nostra persona e perché ha oscurato la nostra immagine e

89. Balca, *Etapele psihologice ale mărturisii*, p.34.

90. Cristescu, *Mântuire si tămăduire*, p. 101, vedi nota 39.

91. Rahner, *La penitenza della chiesa*, p 150.

92. *Ibidem*, p 151.

93. I. Craciunas, *Invățătura ortodoxă despre pocăință*, în "Ortodoxia", 3 (1960)

somiglianza con Dio. Il pentimento riguarda la volontà che deve indirizzarsi, piena d'odio, contro il peccato, e nello stesso tempo deve essere piena di speranza e d'amore per Dio⁸⁵. Il pentimento è essenzialmente religioso e teologale, perché proviene da Dio come grazia, se un uomo si propone di confessarsi ha già ottenuto la grazia. Una grazia forse non ancora avvertita. La grazia di Dio è motivata dal rifiuto del peccato, e ha come termine ultimo il ritorno a Dio⁸⁶. Il pentimento manifesta la nostra responsabilità non soltanto rispetto ad un ordine naturale e morale dell'esistenza, ma direttamente personale e abbraccia il nostro rapporto con il prossimo e con il Dio vivente. Fondamentalmente la responsabilità è sempre personale, rispetto sia alle cose e sia alle persone. Quando i nostri atti causano sofferenza al nostro prossimo abbiamo una grave responsabilità nei suoi confronti e in quelli della sua coscienza. Il peccato e il pentimento, portano l'anima e la coscienza davanti a Dio e lo spinge a confrontarsi con Cristo, con la sua vita divino-umana dove si scopre il pensiero, la volontà del Padre su di noi. Davanti a Cristo, alla sua santità e bellezza inesprimibile, l'uomo riconosce la sua immagine creata secondo la sua immagine e vede la sua colpevolezza e la sua caduta. Svegliato dalla grazia attraverso le misteriose vie di Dio, una parola della santa scrittura, l'ingresso in una chiesa, un incontro, una prova speciale che tocca la nostra vita o la vita di un essere sconosciuto; il peccato sospeso mi scolla, mi turba nel profondo, il passato mi riappare alla luce della vita di Cristo⁸⁷.

Prima del dolore c'è la visione della propria colpa, alla fine del dolore c'è la visione dell'immensità di Dio che supera tutto. Soltanto la grazia divina del sacramento della confessione rende autentica l'opera del pentimento. Soltanto il riferimento a Cristo, alla sua persona divina produce il pentimento confessato al confessore. Attraverso il riferimento ininterrotto al Cristo, il riconoscimento e la confessione con dolore del cuore, per i peccati e gli sbagli commessi e il cristiano vive un atto di profonda *chenosi*, che assume il suo potere dalla *chenosi* del Figlio di Dio. Attraverso questa *chenosi* avviene un ristabilimento dell'io nella condizione che le è propria. Per mezzo di questa condizione riacquista l'immagine o la forma dell'essere che trova così la salvezza⁸⁸. In questa *chenosi*, non c'è posto per

p. 389-405, qui p 391.

94. Cencini, *Vivere riconciliati*, p.63.

95. G. Sovernigo, *Religione e persona*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1990, p. 219.

il timore di essere puniti da Dio. C'è il pentimento autentico cristiano, che assume la forma di un sacrificio per essere degni della grazia del perdono divino. Ci pentiamo perché nella vita abbiamo testimoniato che non siamo degni dell'amore di Dio. Tutti i nostri peccati offendono Dio. Mentiamo, mentiamo a Dio, rubiamo al nostro prossimo, rubiamo a Dio, odiamo gli uomini, odiamo Dio. Ogni peccato commesso è un attentato contro Dio. Tutte le frecce dei peccati che noi indirizziamo contro il nostro prossimo colpiscono il cuore del redentore. Le frecce colpiscono il cuore, ma esse aprono ferite profonde anche nella nostra anima che non possono guarire se non con un pentimento sincero che nasce dal sospiro del cuore: "Contro di te, contro te solo ho peccato" (Sal 50,6). Il dolore del pentimento è segno "che l'argilla della nostra anima è zappata abbastanza profondamente per asciugare tutte le male erbe che sono in lei"⁸⁹. Il pentimento è vero quando non rimane un segreto superficiale, intellettuale che sparisce subito, e tutto rimane come prima; ma un pentimento profondo, una conversione, una *metanoia* di tutto il nostro essere che conduce i nostri atti su un'altra via, il cammino fermo sulla strada della virtù. Per questo, il pentimento non deve riguardare solo analiticamente il peccato compiuto e le conseguenze del medesimo, ma deve riferirsi specialmente a noi come esseri capaci di fare tali atti riprovevoli. Deve essere un pentimento esistenziale. Il pentimento riguarda non soltanto i peccati compiuti, ma anche il bene conosciuto e che poteva essere compiuto. Oppure si riferisce anche agli atti buoni compiuti, ma non pienamente. Il pentimento deve comprendere l'intero lavoro della perfezione della vita del cristiano. Dallo stato peccaminoso, quando il cristiano è schiavo del peccato, ed il lavoro del pentimento dove ritrova la strada del bene. Il pentimento determina e sostiene così un progresso continuo nella moralità oggettiva e soggettiva.

La via migliore del pentimento è quella dell'amore, della fiducia incondizionata nel Dio che perdona. E la sua efficacia trova il suo compimento soltanto in quanto è ontologicamente orientato verso il sacramento della confessione. Soltanto nel sacramento della confessione il pentimento trova la

96. Cencini, *Vivere riconciliati.*, p. 60.

97. *Ibidem*, p. 62-63.

98. Balca, *Etapele psihologice ale mărturisirii*, p 36.

99. I.Bunea, *Pocăința-îndatorire de căpetenie a creștinului*, în "Mitropolia Olteniei",

dimensione della salvezza. Fuori dal sacramento è un approccio psicologico, che non dà significato alla vita interiore. Nessun psicoterapeuta può dire al suo malato qual è il senso della vita. Solamente il sacerdote, eletto da Dio per i ministeri nella Chiesa, può dire sempre a colui che è malato a causa del peccato qual è il senso della vita: la comunione personale con Cristo nello Spirito santo⁹⁰. Solo davanti a Dio la colpa per il peccato può essere risolta. La liberazione dalla colpa è possibile attraverso Dio⁹¹. La sua asolutezza, non è un'essenza impersonale, un punto di rifugio, mosso dalla trascendenza della persona spirituale; Dio è il vivente, davanti al quale tutti gli atti dell'uomo sono in modo reale una risposta alla chiamata, dopo il no della creatura a quest'appello. Il processo dialogico dell'esistenza dell'uomo può continuare in realtà soltanto attraverso una nuova parola di Dio. Dio deve perdonare la colpa che è stata commessa nei suoi riguardi⁹². Il perdono avviene soltanto quando il credente si appella al sacramento della confessione. Attraverso il pentimento, il peccato diviene esteriore al peccatore, in quanto il peccatore riceve per i suoi gesti di penitenza nel sacramento della confessione, la grazia di riconciliazione. Per questo il pentimento non è un atto facile da compiere. Le mancanze come superbia, luciferismo, orgoglio, l'incoscienza e il pessimismo sono impedimenti che rendono impossibile il pentimento perché queste mancanze ci fanno ciechi verso i peccati commessi. Questi peccati possono essere vinti solo dalla buona sorella del pentimento che è l'umiltà cristiana. L'umiltà è una condizione essenziale del pentimento, perché il pentimento deve nascere dall'umiltà. Per la sua superbia, il fariseo è stato condannato, ma il pubblicano per la sua umiltà e il pentimento ha guadagnato il perdono dei peccati. Per questo la tappa più critica della penitenza è la confessione dei peccati al confessore e questo per vari motivi.

Il primo motivo è la pretesa di fare da soli, senza la mediazione sacramentale. Questa confessione ha valore, ma non è sufficiente per la remissione dei peccati. Questo perché i peccati compiuti non sono stati soltanto una semplice caduta personale, ma attraverso di loro abbiamo assunto un atteggiamento di indifferenza, di inimicizia verso il nostro prossimo e

11-12 (1957), p.737-746, qui p. 741.

100. Stăniloae, *Teologia Dogmatică* III, 1978, p 128.

101. *Ibidem*, p 130.

verso Dio e proprio per questo, la remissione per i peccati commessi non possiamo ottenerla da soli, ma dobbiamo riceverla da quelli verso i quali ci sentiamo colpevoli e responsabili: il nostro prossimo e in ultima istanza da Dio. Una confessione solo in noi stessi non esiste; questo non potrà ottenere la remissione dei peccati né la tranquillità dell'anima⁹³. La confessione nel segreto della coscienza, può portare al pericolo di un fraintendimento nel cammino penitenziale, porta alla privatizzazione dell'esperienza penitenziale questo in contrasto con la dimensione comunitaria della fede e può portare il penitente a non riconoscere in modo retto i suoi peccati e tutto può diventare facile, in quanto non ci si accorge di essere stati perdonati.

Il secondo motivo viene dal rapporto Io-Dio che rischia di diventare il rapporto con il mio Io diventa Dio. Il penitente diviene soggetto e oggetto al tempo stesso, confessore nel segreto della propria coscienza. Non accade nessun miracolo, perché il miracolo è l'intervento di Dio, ma Dio in questo genere di confessione è ridotto a comparsa⁹⁴.

Un altro motivo che rende difficile comprendere e celebrare la confessione dei peccati è la concezione che il sacramento agisca in modo magico, cosa che induce a pensare che le proprie trasgressioni siano leggere. Questo avviene, ad esempio, quando il penitente intende stabilire una relazione di casualità immediata e automatica tra il segno materialmente posto: confessione senza pentimento o senza un vero esame di coscienza⁹⁵. In questo caso abbiamo una concezione riduttiva del sacramento da cui può derivare un atteggiamento contraddittorio nei confronti del sacramento: abbiamo una concezione magica sulla quale scaricare la responsabilità della propria conversione, oppure rimane per sempre un pregiudizio riduzionistico di fondo: la confessione come strumento occasionale o d'emergenza con funzione d'eliminazione e cancellazione della colpa⁹⁶.

Una coscienza falsa che non riesce a trovare la materia per la confessione è un altro modo inadeguato per accostarsi al sacramento. Una coscienza falsa porta a una preparazione alla confessione vissuta a livelli superficiali, senza un impegno cosciente, come se la confessione fosse una specie di pratica burocratica da compiere periodicamente, senza sentire il bisogno

102. Tertulliani, *De Poenitentia*, in Migne, PL., vol. I, col. 1334-1360, qui cap.IX, coll. 1354; oppure in Sources Chretiennes, 316, intr.testo critico di Munier Charles, Du Cerf, Paris, 1984, p. 256, qui p. 144-191; *Exomologesis est qua delictum Domino nostro confitemur non*

di convertirsi.

Un altro modo errato di intendere il sacramento è quello di accordare un'eccessiva importanza all'aspetto umano: al ministro, alla sua competenza, alla sua spiritualità. Sono tanti i fedeli che corrono da un confessore ad un altro come da un medico ad un altro, ognuno con la sua ricetta e sempre sono scontenti e non hanno pace, finché non trovano quello giusto; ma quando lo trovano, rischiano di dare più attenzione alla gratificazione emotiva umana perdendo di vista l'essenziale del sacramento stesso, che non dipende dalla bravura e nemmeno dalla santità del ministro, ma solo dalla sovrabbondanza della misericordia divina⁹⁷.

Un'altra concezione sbagliata con riguardo alla confessione è la disperazione. Talvolta, al termine dell'esame di coscienza, scopriamo nella nostra anima tanta immondizia e sporcizia, ci spaventiamo, e il terrore paralizza la volontà di andare avanti per la via della penitenza, del pentimento e alla confessione dei nostri peccati. Questo terrore ci toglie ogni possibilità di riflessione e ci getta in braccio alla disperazione. Il perdono a causa della gravità dei peccati ci appare impossibile e per questo l'uomo rifiuta di crederlo. La fede nel perdono divino è condizione essenziale per ricevere la grazia perdonante. Nel sacramento della confessione Cristo chiede al penitente di credere e di sperare che Dio gli rimetta i peccati. Davanti a questa pretesa non vi sono che due possibilità: o il penitente si sottomette umiliandosi nella fede a quello che è, e ciò non si può concepire con la mente, oppure si scandalizza. All'offerta piena d'amore di Cristo: "Vuoi essere guarito?", esso gli oppone la risposta: "No, questo è impossibile, non voglio credere a questa cosa". In questo caso la via verso la confessione e la penitenza è completamente chiusa. Altre volte il cristiano riesce a superare questo conflitto con se stesso. Si salva da questo punto zero della sua esistenza, e si presenta davanti al confessore, con il desiderio ardente di gettare tutta la sporcizia che il peccato ha portato nel suo animo e che lo minaccia di un crollo nell'abisso della pazzia. Lui ha il coraggio di questo passo, ma il successivo non lo può fare da solo, ha bisogno dell'aiuto comprensivo del confessore che gli deve tendere una mano. Se il confessore è incompetente nella conoscenza dell'animo umano, esso procede come se tutto fosse in

quidem ut ignoro, sed quatenus satisfactio confessione disponitur, confessione poenitentia nascitur.

103. Crăciunaș, *Invățătura ortodoxă despre pocăință*, p. 404.

buon ordine. Il confessore pone qualche domanda stereotipa, generale e con questo crede di poter dare al penitente l'assoluzione dei peccati. Scoraggiato per non veder capita la situazione, il penitente cade nuovamente nel sentimento di disperazione che diventa più grave e più acuto. Così il penitente se ne va per la sua strada ancor più ammalato di prima che venisse dal confessore, anche così, la confessione è impossibile⁹⁸.

Certamente vi sono altri impedimenti sulla strada della confessione, ma noi abbiamo elencato quelli che riteniamo più importanti. La confessione dei peccati, delle mancanze ha il suo fondamento nella realtà spirituale dell'essere umano. Essa è un dovere istintivo della nostra vita che ci costringe a divulgare i segreti più intimi, talvolta proprio pubblicamente. Ciò che per gli uomini viziosi è la vanagloria lamentabile, diventa per gli animi normali, e propriamente per i cristiani, il principio della riabilitazione. Confessare uno sbaglio davanti alla coscienza, alla giustizia o al confessore, significa ripararlo per metà, significa alleggerirsi di un peso, talvolta grandissimo, per ritrovare la pace interiore e la gioia e la voglia di vivere. La confessione non è un'invenzione ecclesiastica, ma un bisogno profondo dell'animo umano e che è innalzato nel cristianesimo all'onore di sacramento/mistero. La confessione dei peccati non aliena per nulla la dignità umana. E' più indegno camminare con il vestito sporco per i peccati che dopo averli scrollati di dosso attraverso la confessione. Dal momento in cui li confessi in spirito di pentimento davanti al confessore ha inizio la tua rinascita⁹⁹.

Si può dire che questo sacramento è un sacramento della comunicazione intima e sincera tra il penitente e il sacerdote, o il sacramento della comunione tra loro. In esso il sacerdote penetra nell'animo del penitente che si apre benevolmente, non si ferma ad un contatto passeggero e superficiale: sia il contributo del penitente che quello del sacerdote sono molto importanti nel sacramento. Negli altri sacramenti la grazia opera su un piano oggettivo, alla radice dell'essere, talvolta inosservabile. Qui la grazia opera, attraverso l'impegno dettagliato e vibrante del penitente con il pentimento e la confessione, ma anche attraverso l'impegno del sacerdote nel giudicare e nel raccomandare al penitente i mezzi adeguati per la guarigione spirituale, e poi nuovamente con il contributo del penitente nella loro attuazione. Se attraverso il sacramento del battesimo e della cresima si rimettono al

104. Galeriu, *Taina Mărturisirii*, p. 498.

ricevente i peccati a causa della confessione della fede e l'impegno per la custodia dei comandamenti di Cristo, il sacramento della confessione si compie con un uomo che non ha collaborato con la grazia del battesimo; ciò lo rende più colpevole e prova che in lui si è prodotta una malattia, una debolezza che può portarlo a nuove cadute. Egli deve spiegare i motivi per i quali è caduto e quali sono le sue debolezze per essere così guarito. Il senso di questo sacramento prova che per i recidivi negli stessi peccati gravi, i mezzi del rimedio si devono applicare con più severità. Altrimenti il sacramento non ha come effetto un rimedio durevole nell'uomo e non lo rende ancora un uomo pienamente rinnovato¹⁰⁰.

Per questo nel sacramento della confessione, il penitente non fa soltanto una confessione generale di fede e non assume soltanto un obbligo generale per una vita nuova nel Cristo, ma rivela le intimità del suo animo là dove è debole e non è in grado di resistere al peccato. Per questo il penitente manifesta le debolezze che l'hanno portato a peccare e quali debolezze si sono sviluppate a causa del peccato. Il sacerdote deve essere competente per riconoscere le debolezze manifestate dal penitente e deve essere in grado di saper comprendere a fondo il penitente. Per questo dall'inizio fino alla sua conclusione, questo sacramento si consuma tra due persone in una relazione di vicinanza. Questo legame facilita il penitente per il fatto che il sacerdote si presenta come colui che parla a nome di Dio, e manifesta il suo amore misericordioso e lo fa sperare anche se non minimizza le sue debolezze. Nella fase della confessione al sacerdote, il penitente mette in luce il suo intimo più profondo nella verità di sé come a nessun altro. Tra loro avviene un mistero, si realizza un legame spirituale profondo e intimo nello stesso tempo. Solo il sacerdote conosce con verità il penitente, poiché soltanto a lui si manifesta il penitente con tutta sincerità, sapendo che il sacerdote non minimizzerà mai le sue debolezze, che non le divulgherà e non manifesterà sorpresa ascoltando le più gravi trasgressioni del penitente. Il sacramento della confessione è sacramento di comunione come nessun altro. E' il sacramento del ristabilimento della comunione tra il fedele e il sacerdote, come strumento visto di Cristo, e come rappresentante della chiesa. Per questo la confessione è il sacramento attraverso cui il penitente

105. I. Moldovan, *Preotul ca duhovnic și darul iertării păcatelor*, în "Ortodoxia", 4 (1982), p. 570-585, qui p. 579.

106. D. Stăniloae, *Taina pocăinței ca fapt duhovnicesc*, în "Ortodoxia", 1 (1972), p.

viene ricondotto alla comunione con Cristo e con la chiesa preparandolo alla comunione con il corpo e il sangue di Cristo. Nessun altro uomo può agire da intermediario della comunione, con gli altri uomini e con Dio, se non il sacerdote nel sacramento della confessione¹⁰¹. La serietà tra il penitente e il sacerdote ha come base la coscienza che in questa relazione è presente invisibilmente, ma trasparente e misterioso, lo stesso Cristo, al quale si rivolgono e che li aiuta nella celebrazione del sacramento. Il penitente ha un'assoluta fiducia nel sacerdote perché sente in lui la responsabilità che ha davanti a Cristo per la sua anima, comprende che lo ascolta nel nome di Cristo e con un potere reale di aiuto che viene da Cristo. Questo fa sì che l'anima del penitente si apra e si manifestino i peccati e le debolezze con tutta sincerità, con serietà e con pentimento. Cristo stesso agisce in questo sacramento attraverso l'incontro del sacerdote e del penitente. A causa della presenza di Cristo nell'intimità seria e vibrante che si è stabilita tra il penitente ed il sacerdote, il sacramento li eleva dal piano spirituale, al piano pneumatologico in cui opera lo Spirito santo. In questo sacramento, nell'ortodossia, il sacerdote è il padre spirituale *duhovnic* e il suo agire, è un agire pneumatologico. Questa dimensione pneumatologica del sacramento, sottolinea non soltanto la fiducia tra il sacerdote e il penitente, ma anche il compimento della grazia che guida ugualmente il penitente attraverso il pentimento, e sostiene il sacerdote nel trovare i consigli e le soluzioni giuste per le debolezze del penitente.

E' assolutamente necessaria la confessione dei peccati per la loro remissione? Tertulliano ha osservato che il Signore chiede la confessione dei peccati non perché gli sono ignoti, ma perché la loro confessione è un segno del pentimento e aumenta il pentimento¹⁰². L'atto verbale della confessione oltre al fatto che con essa il penitente apre il cuore verso Dio, costituisce un mezzo attraverso cui il sacerdote confessore ha la possibilità di penetrare nell'intimo dell'anima del penitente. Senza confessione del peccato attraverso la parola non c'è né pentimento, né remissione. Senza confessione non è possibile individuare la cura adeguata alle ferite del penitente, siano esse più o meno grandi. Così come un uomo ammalato non può guarire fino a quando non si decide di farsi vedere dal medico in modo da diagnosticare la malattia, così anche il peccato non può essere rimesso se questo non viene

5-13, qui p. 11.

¹⁰⁷. La parola "canone" proviene dal greco - kanwn- che nel San Paolo prende il sig-

manifestato, attraverso la via sacramentale e la grazia del perdono. Soltanto attraverso la confessione verbale, il penitente compie il primo atto che lo solleva dal peccato, per compiere questo passo è necessario che il pentimento sia mosso dal coraggio e dalla fede in Dio e nel suo illimitato amore. Solo chi ha questo coraggio può giungere al termine di questa tappa, dove trova la misericordiosa remissione dei peccati attraverso coloro ai quali il redentore ha dato questo potere.

Nel lavoro della penitenza, la confessione verbale dei peccati è un progresso importante rispetto al pentimento. Il pentimento è uno stato interiore di pensieri, un ideale pio del cristiano per uscire dalla prigionia del peccato. I segreti appaiono talvolta anche in modo istintivo, involontario. Per questo, la confessione non è il risultato, sempre e soltanto, del pentimento interiore. E' un atto nuovo che si aggiunge al pentimento, è più vigoroso rispetto al pentimento perché è prettamente volontario, virile. La confessione dà ai pensieri sul pentimento una via preferenziale e prioritaria su tutti gli altri pensieri, gli conferisce quella resistenza che fa di loro un gradino solido per sollevare il credente dallo stato di peccato. I pensieri segreti della contrizione non dipendono sempre dall'uomo, ma la confessione dipende sempre da lui. E' compito del penitente rendere stabili questi pensieri segreti e trovare le strategie per attuarli¹⁰³. Attraverso il pentimento, il peccato è come inchiodato a terra, ma è solo con la sua confessione che è possibile allontanarlo dall'anima. Per questo è raccomandabile la confessione frequente. La confessione ha un ruolo tanto importante nel cammino penitenziale. Lo stesso sacramento nell'ortodossia è chiamato sacramento della confessione e questo perché mediante la confessione si applica la pedagogia divina in cui avviene l'educazione dell'anima secondo la legge di Cristo e secondo la disciplina della Chiesa. Non vi è altra istituzione al mondo, che offra mezzi tanto potenti per mettere in movimento il profondo dell'anima del cristiano, che aiuti il passaggio di questi ad una vita religiosa e morale come il sacramento della confessione.

La remissione è il momento culminante nel compimento del sacramento della confessione, quando il sacerdote confessore concede attraverso la

nificato di criterio, di giudizio o di norma della vera cristianità. (Gal. 6, 16). Nella storia della Chiesa, il termine è stato usato nelle accezioni più varie - esso può significare un elenco dei nomi, come è l'elenco dei libri della Santa Scrittura (il canone dei libri della Santa Scrittura) o l'elenco con i nomi dei santi da un calendario (il canone dei santi) da dove viene anche la nozione di "canonizzazione". Canone significa anche un canto ecclesiale usato nella Chiesa Ortodossa nel servizio di mattino - la lode. Sempre cannoni si chiamano anche le decisioni dei

“formula” prescritta la remissione. Questa è l’essenza della confessione come sacramento/mistero. E’ in questo momento che il cristiano riceve da Dio la remissione dei peccati confessati al sacerdote con sincero pentimento. L’assoluzione è il sigillo del sacramento. Quando il sacerdote dice le parole affidate da nostro Signore Gesù Cristo: “Ti perdono e ti assolvo da tutti i tuoi peccati nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo”, con queste parole ha coscienza che tramite la grazia ricevuta attraverso lo Spirito santo nel sacramento del sacerdozio nella successione apostolica, la grazia dell’assoluzione unisce il pentimento, con l’assoluzione attraverso la confessione. L’unione di queste due assoluzioni, oggettiva e soggettiva, da parte di Dio attraverso il sacerdote e del penitente attraverso la sua volontà libera costituiscono il fatto decisivo. Dio non forza nessuno, ma neppure Dio può essere costretto, la volontà, la legge, l’ordine divino non possono essere relativizzati. In alcuni casi il sacerdote può non dare l’assoluzione, come nel caso della bestemmia contro lo Spirito santo se non vi è una conversione, una *metanoia* che viene siglata attraverso la via sacramentale¹⁰⁴.

La remissione cristiana riguarda i peccati del passato per un futuro più buono. Cristo rimette al peccatore non perché il peccatore rimanga tale, ma perché assuma la decisione di correggersi. La remissione fatta alla donna peccatrice che ha lavato con lacrime i piedi del redentore è significativa a questo riguardo. Nel momento in cui la peccatrice entra nella casa di Simeone così si legge nel brano di Luca (Lc 8,36-50), essa non è più la stessa donna che il fariseo disprezza. Le lacrime sono la prova del suo pentimento profondo. Quanto più è profondo il pentimento, tanto più il penitente si libera dalle catene prodotte dal peccato. Di questa condizione morale-psicologica dovrà tenere conto il sacerdote confessore quando concede l’assoluzione nel nome di Cristo. In realtà, la remissione si concede al penitente perché il suo passato di peccato sia trasformato, perché non influisca negativamente sulla sua vita ulteriore, a motivo dell’avanzamento spirituale. L’assoluzione si concede per aiutare il fedele nella realizzazione del bene per il quale si è deciso¹⁰⁵. Per questo il sacerdote non rimetterà i peccati minimizzandoli perché in questo caso minimizzerebbe i suoi propri peccati; in questo modo si ergerebbe senza la dovuta umiltà oltre il giudizio di Dio che rimette i peccati senza minimizzarli e senza dispensare colui che crede dall’umiltà e dal riconoscere la misericordia di Dio. In questa mini-sinodi odei concili ecumenici, locali e dei santi Padri con un contenuto amministrativo, liturgico e disciplinario. Quando si tratta del cannone nel Sacramento della Confessione, la nozione

mizzazione dei peccati dell'altro, il sacerdote nasconderebbe il minimizzare dei suoi peccati personali con la volontà di passare davanti al giudizio di Dio senza la dovuta umiltà. Egli si identifica con i suoi peccati e fa in modo che anche il penitente agisca allo stesso modo. Il sacerdote agisce nel sacramento della confessione come servitore di Dio, ma cosciente di essere anch'egli peccatore e con la massima fiducia nella grande misericordia di Dio. Nell'assoluzione che concede al penitente nel nome del Signore, è presente anche una remissione per se stesso con tutto il cuore, con il sentimento che se eventualmente rimette ciò che non dovrebbe rimettere, Dio ratificherà la remissione concessa, rimettendo attraverso questa anche i suoi peccati. Il sacerdote rimette nel sacramento della confessione perché vuole essere lui stesso rimesso. Dalla parte del penitente non si deve dimenticare, la remissione che è concessa mediante il sacerdote, con la coscienza che questi agisce nel nome del Signore. La remissione è facilitata non soltanto dall'amore e dall'umiltà e dalla comprensione del sacerdote, ma anche dalla fiducia che il penitente ha nel sacerdote come rappresentante di Dio. Proprio il fatto che il penitente si è deciso a confessarsi al sacerdote, mostra che esso ha superato in buona parte la situazione del peccato perché ha superato la sua indifferenza verso Dio e verso il suo ministro, ha superato l'orgoglio, l'indifferenza e la disperazione che tengono l'uomo credente nel peccato e lontano dalla confessione. I santi padri affermavano che anche ad Adamo ed a Giuda sarebbero stati rimessi i loro peccati se si fossero pentiti. All'amore fiducioso del confessore viene incontro l'amore fiducioso di colui che si confessa, la sua fiducia in Dio e nell'uomo rappresentante di Dio. S'incontrano così due amori: la fiducia nell'uomo nella fede nella misericordia di Dio, e la fiducia di Dio nella sua creatura. A questo incontro se ne aggiunge un altro quello della grazia del perdono di Dio, ovvero la fiducia di Dio in colui che si confessa e la conferma della remissione concessa a questi attraverso il sacerdote che rimette con la fede in Dio e nel nome del suo amore¹⁰⁶. Da ciò che abbiamo detto sopra possiamo ritenere che non per una sua maestria psico-analitica, il penitente si aprirà al padre confessore, ma in quanto questi è segno dell'amore clemente di Dio; solo così il penitente riuscirà a confessare i suoi peccati e a superarli con la penitenza, perché

ha il senso di norma, criterio secondo cui ci organizziamo la vita. Il sacerdote concede il "cannone" o l'epitimia, cioè applica i cannoni provveduti per diversi peccati. Essi non hanno

se il fedele si sente ridotto ad un oggetto o ad un caso clinico non si aprirà mai. Nella confessione l'amore profondamente umano del sacerdote, quale amico o meglio quale padre spirituale, qualità che non si escludono, unito alla sua esperienza pastorale, la saggezza e l'esperienza nella vita spirituale, aiuteranno il penitente ad aprirsi con fiducia nella confessione.

Difficile nel cammino della confessione è raccomandare al penitente è un canone/*epitimia*¹⁰⁷ Il canone/*epitimia* è uno strumento, una via della penitenza e della correzione attraverso cui noi usciamo dall'abitudine del peccato, ci allontaniamo, sostituendolo il peccato con la virtù.¹⁰⁸ Il canone/*epitimia* che il penitente riceve dal sacerdote nella confessione deve avere il significato di una libera penitenza, attraverso la quale si ristabilisce l'ordine nella sua vita spirituale. L'*epitimia* non ha una valenza puramente giuridico ecclesiale che il confessore raccomanda in modo arbitrario, e il penitente considera come qualcosa d'estraneo dalle sue aspirazioni spirituali. L'*epitimia*, è una norma che deve esprimere le condizioni per una vera vita in Cristo, quindi sempre in opposizione con il peccato del penitente; il canone non è tanto una punizione, ma uno strumento per il rafforzamento nel bene¹⁰⁹. Il canone è la tappa in cui il cristiano deve pentirsi per i peccati compiuti, strumento con cui guarire l'anima ferita dal peccato, "facendo frutti degni di pentimento" (Lc 3,8), atti che devono confermare l'esistenza e la sincerità della penitenza. Il canone manifesta che esiste, come in qualsiasi malattia così anche nel peccato qualcosa di personale. I canoni vanno divisi in personali e generali. Quelli personali si applicano, caso per caso, nel rapporto con la persona del penitente, secondo il suo stato, della diversità dei peccati. Quelli generali riguardano ogni credente, la sua formazione. L'essenziale è costituito dal programma di vita spirituale con cui il penitente sente che lasciato il peccato mette al suo posto il compimento dei comandamenti, del

un scopo di punizione, ma hanno un senso terapeutico, di guarire. - cf. *Grande lessico del nuovo testamento*, a cura di F. Montagnini- G. Scarpato- O. Soffritti, vol. V, Paideia, Brescia, 1971, p. 169; 179; cf. N. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, ed. vescovile Galați, 1996, p. 174-175; cf. D. Stăniloae, *Teologia Dogmatică*, III, 1978, p.134.

108. N. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, p. 175.

109. I. Moldovan, *Preotul ca duhovnic*, p. 581.

110. I. Crăciunaș, *Invățătura ortodoxă despre pocăintă*, p. 397.

111. K. Ware, *Impărăția lăuntrică*, p. 56.

112. Sancti Magni Basilii, *Epistolarum classis, Epistula CCXVII*, în Migne, PG., vol. XXXII, col. 793-810, qui col. 793.

113. Gregorii Nysseni, *Epistola canonica ad Letoium*, can. 2, în Migne, PG., vol. XLV,

bene, della verità della vita autentica in Cristo. Tale programma di vita spirituale è già compreso nel nuovo testamento, nella vita dei primi cristiani. I primi cristiani, secondo ciò che leggiamo, perseveravano nell'insegnamento degli apostoli, nella comunione, nello spezzare del pane e nella preghiera (Atti 2,42). Il sacerdote deve valutare profondamente quando raccomanda il canone, perché questo produca nella verità la guarigione dell'anima del penitente. Il canone assume significato di cura, di medicina preventiva; consiste nella prescrizione d'alcuni consigli sul comportamento da tenere nella vita quotidiana che favorisca la correzione del fedele. La decisione di ricevere l'*epimia* prende il carattere sacro, di culto, diventando una promessa davanti a Dio per la conversione della vita verso il bene.¹¹⁰ L'*epimia* non deve essere considerata come una pena per un'espiazione maggiore. La salvezza è dono gratuito della grazia. Non possiamo mai cancellare i nostri sbagli con i nostri sforzi: soltanto Cristo, l'intercessore, è l'unico restauratore. La remissione sia quando è concessa, sia quando non è negata è sempre dono gratuito della grazia. Compiendo l'*epimia* non guadagniamo nessun merito perché nella relazione con Dio, l'uomo non può rivendicare mai alcun merito personale. Qui, come sempre, dobbiamo pensare più in termini terapeutici che in termini giuridici. L'*epimia* non è una punizione, né una forma d'espiazione, ma una via di guarigione, una medicina. Se la vera confessione è come un intervento chirurgico, allora l'*epimia* è un rafforzatore che ridona la salute al penitente nella sua convalescenza. L'*epimia*, come l'intero sacramento della confessione, ha un carattere positivo il cui scopo non è creare un impedimento, ma gettare un ponte tra il peccatore e Dio. L'*epimia* non deve essere ritenuta solo come espressione della severità di Dio, ma anche come manifestazione del suo amore.¹¹¹ Il problema più delicato rimane comunque per il sacerdote ortodosso del come applicare i vecchi canoni ed *epitimi* previsti o entrati in uso nell'antica

col. 222-236, *qui col. 225.*

114. Sancti Magni Basilii, *Epistolarum classis, Epistula CCXVII*, in Migne, PG., vol. XXXII, col. 793-810, *qui col. 793.*

115. Gregorii Nysseni, *Epistola canonica ad Letoium*, can. 4, PG. 45, col. 225.

116. N. Necula, *Tradiție și înnoire în slujirea liturgică*, p. 176.

117. Una interessante riflessione sull'indulgenza dal punto di vista storico e teologico è il studio di prof. A. Catella e prof. A. Grillo, *Indulgenza. Storia e significato*, ed. San Paolo, Milano, 1999; Qui si mette nella luce ciò che si intende attraverso l'indulgenza nella pratica e nella storia della Chiesa Cattolica con una riscoperta del significato antropologico e teo-

pratica della Chiesa. Per esempio, nella Chiesa dei primi secoli le penitenze erano talvolta troppe severe. Per il peccato della fornicazione, san Basilio Magno, prescrive sette anni di scomunica¹¹² dalla comunione eucaristica; san Gregorio di Nissa¹¹³, nove anni, ma nei comandamenti successivi attribuiti a san Giovanni il digiunatore questa *epitimia* è ridotta a due anni con un digiuno severo. Per l'omicidio involontario (per esempio uccidere, oggi, qualcuno in un incidente di macchina) san Basilio¹¹⁴ imponeva dieci anni di scomunica, ma san Gregorio¹¹⁵ nove anni; con un digiuno severo, san Giovanni il Digiunatore, autorizzava la riduzione a tre anni.

In quel tempo il vescovo o il sacerdote confessore avevano la possibilità di cambiare questi canoni in funzione della situazione particolare del penitente. Oggi soltanto in modo eccezionale si applicano questi canoni nella loro rigidità. Si pratica una grande clemenza, ma rimane il principio: il sacerdote risponde di fronte a Dio del modo in cui amministra il sacramento e mantiene il potere di imporre una *epitimia* che può implicare se ce ne fosse bisogno, un periodo di scomunica. La scomunica per anni prolungati di un credente dalla comunione eucaristica non è a nostro parere una soluzione efficiente se il penitente desidera una reale correzione. Ma questo non ci autorizza a dare il sacramento dell'eucaristia a chiunque e in qualsiasi tempo; ma tuttavia non dobbiamo essere esagerati con coloro che realmente si pentono e desiderano la correzione. Nella applicazione dei canoni penitenziali il sacerdote confessore può compiere due sbagli: essere troppo indulgente, e ciò può produrre incoraggiamento a compiere il peccato oppure troppo esigente e questo può innescare scoraggiamento e allontanamento del penitente dalla Chiesa. Quello che si deve considerare, è la *metanoia* del penitente e indirizzarlo sulla via della virtù¹¹⁶. Il compimento o no del canone non condiziona sempre l'assoluzione data dal confessore, ma questo deve essere compiuto come mezzo pedagogico

logico delle indulgenze, cioè un dono della grazia e una risposta dell'uomo a questa grazia.

118. Con riguardo al dibattito sull'indulgenza ci sono innumerevoli teologi ortodossi greci, russi e rumeni che hanno formulato un atteggiamento di risposta a questo problema. Ma più importanti teologi rumeni, tradizionali nella dottrina ortodossa sono: D. Stăniloae: *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, vol. III, ed. 1978, p. 307- 308; I. Mihălcescu, *La teologia Simbolica*, București, 1930, p. 350-351; Isidor Todoran și Ioan Zăgorean, *Teologie dogmatica*, IBMBOR., București, 1991, p. 374.

119. D. Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, III, 1978, p. 307-308.

120. Joannis Chrysostomi, *Homiliae in Genesim*, *Homilia XIX*, în Migne, P.G., vol.

educativo per la correzione. Se non viene fatto lo si deve confessare nella successiva confessione.

Secondo il punto di vista cattolico, gli atti del penitente sono più o meno gli stessi, con la sola differenza per ciò che riguarda il canone che nella teologia cattolica prende il nome e il significato di penitenza. Qui dobbiamo dire che tante volte, il canone/penitenza come prassi della Chiesa Cattolica, è stato inteso dalla Chiesa Ortodossa come una quasi indulgenza¹¹⁷. Secondo il pensiero ortodosso tradizionale¹¹⁸ le indulgenze cattoliche, che sono stati uno tra i punti di polemica tra i cattolici e ortodossi, sono il risultato della speculazione teologica a riguardo alla situazione dell'uomo nella vita dell'aldilà. Secondo la stessa opinione, l'interpretazione cattolica non fa riferimento al merito del sacrificio di Cristo che ha soddisfatto la giustizia divina al posto degli uomini, contraddice la giustizia di Dio che in questo caso non si accontenta della soddisfazione data da Gesù Cristo, ma ne chiede un'altra ad ogni peccatore e applica per ogni peccato una doppia punizione: una eterna ed una temporale. Secondo padre Staniloae la distinzione tra la pena eterna e temporale, come anche le indulgenze ed il fuoco del purgatorio, rendono impossibile la comunione tra penitente e Dio come persone. Nell'insegnamento della chiesa romano-cattolica la relazione tra l'uomo e Dio cessa di essere una relazione. Dio è contemplato da alcune anime come una essenza attraverso una relazione impersonale, trascendente dove la pneumatizzazione che culmina nell'amore non trova nessun ruolo. Può darsi che un legame con questo insegnamento si sia sviluppato con la razionalità "trascendentale" impersonale della filosofia occidentale. La felicità di questa contemplazione è di ordine impersonale, fino a quando la punizione materiale eterna sofferta dalle anime, oppure la loro punizione attraverso un fuoco quasi-materiale, proporzionale come tempo e intensità alle loro LIII, col. 158-166, qui coll. 162-163.

121. Negli anni 1950-1960 nei monasteri rumeni Sihăstria e Vladimirești dove era in abitudine la confessione pubblica dei peccati e la comunione senza la confessione individuale. La Chiesa ortodossa rumena ha vietato questa pratica. Un fatto simile è avvenuto anche al Monte Athos nel secolo XVIII, quando i monaci greci erano divisi a riguardo alla frequenza della comunione. Vedi a questo riguardo: D. Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, în "Biserica Ortodoxa Română", 3-4 (1955), p. 218-250; P. Vintilescu, *Sfânta împărtășanie în spiritualitatea creștină. Deasa ori rara împărtășanie?*, în "Studii teologice", 5-6 (1953), p. 382-406.

122. Tertulliani, *De Baptismo*, în Migne, PL., vol. I, col. 1305-1334, qui coll. 1332: "Ingressuros baptismum, prationibus crebis, jejuinis et geniculationibus, et previgilis orare

macchie. Questa mentalità vede tutto con uno spirito oggettivo. Il fuoco del purgatorio cessa automaticamente quando le macchie sono cancellate, ma non può essere fatto da Dio che opera la cancellazione lentamente o subito. Tutto questo fa di Dio una realtà più o meno personale, vicina ad un'essenza panteista sottomessa ad alcune leggi. Il carattere di soggetto dell'uomo e di Dio è in generale non considerato. Il peccato è considerato più come una macchia esteriore, che come atteggiamento della coscienza, come una relazione tra il soggetto umano ed il soggetto divino. E' strano che questo fuoco del purgatorio nella cui azione non può intervenire Dio può essere invece variato, da azioni veloci, come le indulgenze papali... Riassumendo, l'uomo contempla Dio come oggetto e Dio considera oppure lascia che l'uomo sia considerato come oggetto; quindi sia l'uno che l'altro sono considerati oggetti¹¹⁹. Di conseguenza, insegnando il contrario, l'ortodossia sostiene che non è giusto che l'uomo sia punito da Dio per i suoi peccati personali, oppure che Dio commina pene; ma dice soltanto che queste pene hanno un carattere educativo, ma non di vendetta. Hanno uno scopo di correzione dell'uomo, ma non di soddisfazione della giustizia divina, che è stata soddisfatta da Gesù Cristo una volta per sempre e non soltanto per il peccato originario, ma anche per tutti i peccati, come insegna la stessa chiesa cattolica.

Dobbiamo ora accennare agli atti del penitente nel sacramento della confessione, cioè il pentimento, la confessione verbale, il canone e la assoluzione che Dio offre attraverso il sacerdote. Si devono vedere gli atti del penitente nella compenetrabilità dell'anima, come un intero, perché soltanto insieme fanno la natura del sacramento e lo rendono efficiente.

La *metanoia* annunciata da Cristo significa la confessione e la remissione dei peccati. E prima di questi è il pentimento. Un pentimento soggettivo senza la confessione o viceversa una confessione senza pentimento, porta sempre una lotta interiore senza fine, senza luce, senza frutto. Non è né liberazione, né vittoria. Il peccato rimane vivo dentro nell'anima, con la sua sofferenza. Per questo una vera *metanoia* significa contemporaneamente pentimento, confessione, compimento del canone e tutto il cammino peni-

oportet, et cum confessione omnium retro delictorum, ut exponant etiam baptismum Joannis. Tinguentur, inquit, confitentes delicta sua”.

123. Cirillo di Gerusalemme, *Le catechesi*, III, 7, 52, Roma, Editrice Città nuova 1993, p 72: “La scrittura lo dice: confessavano i loro peccati. Prima essi mostravano le loro ferite,

tenziale con l'aiuto di Dio attraverso l'assoluzione data nel nome di Dio dal sacerdote confessore.

I. 6. La confessione privata dei peccati e la penitenza pubblica

Per comprendere meglio il sacramento della confessione, così come l'abbiamo esposto finora, è necessario fare riferimento alla sua disciplina. Nella sua storia sono stati sovente confuso la pratica della confessione privata e la penitenza pubblica coesistite l'una accanto all'altra per un lungo periodo. Le diversità fra le due forme sono fin troppo evidenti: la confessione dei peccati è l'atto di riconoscimento dei peccati commessi e la loro manifestazione davanti al confessore e la penitenza rappresenta un atto e una situazione che precede, accompagna e segue l'atto della confessione. Nella storia della chiesa rumena la confessione privata è stata fusa con la penitenza pubblica, mentre nella chiesa protestante esiste solo la confessione pubblica. La distinzione tra confessione privata, personale o individuale e la penitenza pubblica è chiarissima nella storia della chiesa iniziando dall'antico testamento. Dopo il primo peccato dell'uomo, Dio provoca Adamo ed Eva ad una confessione personale esplicita. Egli non vuole soltanto una confessione comune e generale, ma una confessione personale, una descrizione da parte di ognuno, del suo modo personale di peccare, della causa che lo ha spinto al peccato: "Perché hai fatto questo?" Dice interrogando Eva (Gen 3,13). Benché Dio conoscesse ciò che aveva spinto ognuno di loro a peccare, egli vuole che l'uomo lo dica con la bocca perché mediti sui motivi condannabili del suo peccato e sulle debolezze particolari della sua persona, perché non si lasci condurre dagli stessi motivi a peccare ancora ed abbia una cura più attenta alla parte più debole del suo essere.

Dio interroga Adamo ed Eva in modi diversi perché la descrizione del peccato spinge l'uomo alla conoscenza di se stesso. La confessione personale è un mezzo per approfondire la conoscenza personale, la propria responsabilità ed è un mezzo di incremento spirituale. Con la confessione, all'uomo è impedito di chiudersi in se stesso e nascondersi di fronte a sé. Come dicono i santi padri¹²⁰, purtroppo tanto Adamo che Eva hanno rifiutato l'invito ad una confessione personale. Se fossero stati interrogati in gruppo forse avrebbero dato un'altra risposta, rispondendo con un "sì" comune. Ma essendo interrogati in modo diverso ognuno ha gettato la colpa sull'altro.

I santi padri ricordati ci dicono che la maledizione di Dio è caduta sulla loro vita non perché hanno peccato, ma perché non hanno confessato. La stessa cosa è avvenuta anche per Caino. Interrogato perché confessasse il peccato e si dichiarasse responsabile per l'omicidio del fratello, egli rifiuta di riconoscere la sua responsabilità (Gen 4,9). I santi padri dicono ancora che non per il suo peccato è stato maledetto da Dio, ma per il rifiuto della confessione. Gli esempi possono continuare, ma è sicuro il fatto che nell'antico testamento secondo la legge di Mosè, per ogni peccato personale compiuto doveva esserci anche un sacrificio personale. Non c'era un sacrificio per più peccatori. Soltanto per il peccato comune del popolo si rendeva un sacrificio comune (Lv 4,14). Veniva sempre operata una distinzione netta tra il peccato comunitario, per cui si rendeva un sacrificio comunitario, ed il peccato personale per il quale veniva reso un sacrificio personale e si faceva quindi una confessione personale. La confessione personale veniva fatta davanti al sacerdote, perché il sacerdote aveva la missione di pulire colui che aveva peccato. *“Quando uno dunque si sarà reso colpevole d'una di queste cose, confesserà il peccato commesso; porterà al Signore, come riparazione della sua colpa per il peccato commesso, una femmina del bestiame minuto, pecora o capra, come sacrificio espiatorio... il sacerdote farà per lui il rito espiatorio per il peccato che ha commesso e gli sarà perdonato”* (Lv 5,5-6.10). L'antica Legge prevedeva diversi sacrifici per determinati peccati privati. Spesso il compimento di questi sacrifici significa una confessione per determinati peccati commessi, di fronte al sacerdote del tempio (Lv 4,5), (Nm 15,22-29). Vi era nell'antico testamento anche una confessione collettiva, ma diversa almeno per due elementi dalla confessione collettiva dei protestanti e dalla Confessione collettiva fraintesa, nei monasteri rumeni¹²¹ negli anni 1950-1960. La confessione nell'antico testamento era dell'intero popolo o della città, e non di un gruppo specifico. Secondo, attraverso quella confessione si riconoscevano i peccati comuni del popolo, come l'idolatria, la ribellione... e non i peccati commessi dai singoli. Il popolo si confessava come un'unità (Nm 21,17) (Dt 1,41) (Gdc10,10,15). Accanto a questa confessione dell'intero popolo c'era anche una confessione personale fatta davanti a un sacerdote o ad un profeta. Così è raccontata una confessione personale di Acan di fronte a Giosuè specificando le cose da lui prese dal

e poi egli somministrava il farmaco che dava ai credenti la liberazione dal fuoco eterno”

124. Sava, *Taina Mărturisirii*, p 88.

125. N. Matsoukas, *Teologia dogmatica e simbolica ortodossa*, II, Dehoniane, Bologna,

bottino di guerra e dove le aveva nascoste (Gs 7,20). Similmente fa una confessione personale il re Saul, di fronte a Samuele dichiarando ciò che ha fatto e mostrando i motivi del suo peccato. Ugualmente sono famose le confessioni del re Davide (2Sam 12,1-13) (2Sam 24,10,17). La confessione del peccato per l'assassinio di Uria di fronte al profeta Natan, ma anche di fronte a tutto il popolo, resa celebre con il Sal 50. La penitenza era distinta anche nell'antico testamento, dalla confessione dei peccati. Ricordiamo: la penitenza di Davide (2Sam 12,31), il perdono ottenuto dal re Acab attraverso la penitenza (1Re 21,27), la penitenza fatta dalla città di Ninive (Gn 3,6-10) e la penitenza di Manasse (2Cr 33,12). Quest'ultima penitenza (Preghiera di Manasse) é usata nel rito della confessione come prima preghiera.

Nel nuovo testamento, san Giovanni Battista annunzia la vicinanza del regno dei cieli stimolando gli uomini alla penitenza chiedendo a coloro che venivano a lui per essere battezzati e confessati dei loro peccati (Mt 3,6) (Mc1,5). Ogni uomo era battezzato singolarmente e anche la loro confessione era individuale. Così ci attestano Tertulliano¹²² e san Cirillo di Gerusalemme¹²³. Il redentore Gesù Cristo, accordando agli Apostoli e ai loro successori la potenza di rimettere o di legare i peccati (Gv 20,23;Mt 18,18) ha ordinato certamente una confessione dei peccati. Qualche testo del nuovo testamento prova che nel tempo degli Apostoli si praticava di fatto la confessione dei peccati. Uno di questi testi è nel libro degli Atti degli apostoli (At 19,18) dove si dice che molti Efesini che avevano creduto “*venivano a confessare in pubblico le loro pratiche magiche*”. Un altro stimolo alla penitenza ci viene dal redentore stesso nella parabola del pubblicano e del fariseo (Lc 18,9-14). L'episodio di Zaccheo (Lc 19, 1-10), il pubblicano che dona una metà della sua ricchezza ai poveri é un tipico caso di confessione dei peccati, così quello di Anania e Saffira (At 5,1-11).

Sia nella sua storia che nel presente, per la chiesa, la confessione dei

1996, 310 p., qui p. 276.

126. C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, Elle Di Ci, Torino - Leumann, 1967, 191 p., qui p. 13.

127. N. D. Necula, *Tradiție și înnoire*, p. 174.

128. *Ibidem*, p. 172.

129. G. Occhipinti, *I sacramenti. Manuale di Base*, Ed. Piemme, Milano, 1991, p. 129.

130. B. Sesboue, *Riconciliati in Cristo*, Ed. Queriniana, Brescia, 1990, p. 44.

131. Occhipinti, *I sacramenti*, p. 129. Vedi anche: K. Rahner, *La Penitenza della Chiesa*, p. 473-868; C. Nunzio, *La misericordia del Signore è eterna*, Palermo, Ed. Oftes, Palermo,

peccati è stato ed è un problema personale, individuale, così come il peccato tocca singolarmente ogni uomo. La penitenza nella chiesa, sia in passato che nel presente, possiede degli aspetti comunitari. Per questo è necessario chiarire i problemi collegati alle due forme di confessione dei peccati che ci vengono dal passato, e in modo particolare: la confessione individuale e la confessione pubblica. Le indagini fatte a questo riguardo sono giunte alla conclusione che la confessione personale è stata la forma celebrativa dominante nella vita della chiesa dalla Pentecoste fino al presente e la confessione pubblica è esistita se non in modo sporadico e solo in alcuni periodi¹²⁴ e veniva fatta alla presenza di tutto il corpo ecclesiastico: il sacramento significava il raduno di tutto il corpo, come succede per ogni sacramento¹²⁵. La disciplina penitenziale antica era pubblica, ma non la confessione delle colpe, nel senso che un individuo non gridava i suoi peccati davanti a tutti, ma la confessione avveniva davanti al vescovo o al sacerdote, mentre la comunità veniva invitata a pregare, a piangere e gemere per e con il penitente¹²⁶. La confessione collettiva nei primi secoli è stata determinata dal fatto che in quei tempi la chiesa non aveva ancora fissato definitivamente i momenti psicologici e rituali del sacramento¹²⁷.

Attualmente, là dove, a livello di parrocchia, la confessione collettiva è praticata, il più delle volte ha come motivazione due cause principali: il numero dei fedeli che richiedono la confessione nell'ultima settimana del digiuno di Pasqua e nella vicinanza di alcune feste e la coscienza della responsabilità ecclesiale, insufficientemente coltivata da alcuni sacerdoti¹²⁸.

Fino al VI secolo le due forme erano collegate tra loro e sono state molte volte fraintese; la struttura era la seguente: il momento iniziale del processo di conversione dal peccato a Dio era costituito dall'imposizione della penitenza. Questa imposizione della penitenza era conseguenza del fatto che il vescovo aveva ascoltato prima la confessione personale dei suoi fedeli mediante un rito liturgico o perché i peccati erano noti a tutti e di conseg-

1990, p. 91-181; M. Schamus, *Dogmatica Cattolica*, vol. IV/I, p. 529.

132. R. Falsini, *Riconciliazione*, in *Enciclopedia di pastorale liturgica*, a cura di Eugenio Costa Jr., Piemme, Casale Monferrato, 1988, p. 243-248 qui p.243.

133. Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor*, p.230.

134. Socratis, *Historia Ecclesiastica*, in Migne, PG., vol. LXVII, col. 30-842, *qui V*, 9, coll. 615: "Mulier queadam nobilis ad poenitentiarum presbyterum accedens, delicta post baptismum a se perpetrata sigillatim confessa erat. Presbyter vero praecepit mulieri, ut

uenza dovevano essere sottomessi a penitenza pubblica. Da notare che tutto questo era fatto davanti alla comunità ed era il riconoscersi pubblicamente peccatori; non si trattava quindi di una confessione pubblica dettagliata dei peccati. In alcuni luoghi questa pratica veniva utilizzata, ma è sempre stata proibita dalla chiesa¹²⁹. Normalmente, i peccati che erano soggetti alla penitenza pubblica non erano quelli quotidiani, legati all'umana debolezza, ma: la partecipazione alle festività pagane, alle attività o funzioni pubbliche concernenti il culto degli idoli, il rinnegamento della fede e le bestemmie equivoche, alcune gravi colpe contro la vita della comunità (ribellioni, collere, ecc...) e, altri come: l'omicidio, l'idolatria, l'apostasia, l'adulterio riconosciuto, il concubinato¹³⁰. Una volta ricevuta pubblicamente la penitenza, il peccatore diveniva parte di un gruppo o ordine speciale, l'ordine dei penitenti e iniziava il periodo delle pratiche penitenziali. Alcune di queste pratiche erano private: digiuni, preghiere, elemosine; altre erano pubbliche: chiedere l'intercessione dei fedeli, occupare un posto speciale nell'edificio del culto, posto che era situato verosimilmente nel portico (vestibolo prima dell'ingresso nella navata) anziché nell'atrio, inoltre non potevano partecipare all'eucaristia. La durata di queste pratiche non era fissa, ma il vescovo decideva la durata della penitenza a seconda della gravità delle colpe¹³¹.

Alla fine della pratica penitenziale, il peccatore veniva riconciliato alla presenza di tutta la comunità attraverso un rito solenne e con l'imposizione delle mani da parte del vescovo accompagnata da un'orazione e terminava con la piena partecipazione all'Eucaristia. Ma questo tipo di penitenza, detta anche penitenza canonica¹³² non era ripetibile, ed era riservata soltanto ai peccati capitali, era molto pesante quasi a voler sottolineare l'idea che il peccato post-battesimale è più grave del peccato commesso prima del battesimo. Era inoltre da ritenersi eccezionale, perché i cristiani che ricorrevano a questo tipo di penitenza erano relativamente pochi e soltanto per i peccati

jejuniis et orationibus continuis vacaret, quo scilicet una cum delictorum confessione opus etiam poenitentiae conveniens ostenderet.”

135. Sozomen, *Historia Ecclesiastica*, în Migne, P.G., vol. LXVII, col.843-1630, qui coll.1459, “...poenitentibus vero, etiamsi saepius deliquerint, veniam dare Deus praeceperit: cumque in petenda venia peccatum necessario confiteri oporteat: grave ac molestum ab initio jure merito visum est sacerdotibus, tamquam theatro, circumstante totius Ecclesiae multitudine, crima sua evulgare”.

136. N. Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe insoțite de comentarii*, vol. I-II, trad. Uros

capitali come già accennato in precedenza. Tutto questo complesso contribuì notevolmente alla nascita di una forma penitenziale, ripetibile per ogni genere di peccato chiamata penitenza privata. Non si tratta di confessione, ma soltanto della penitenza per i peccati commessi, che nei tempi andati della chiesa aveva forma pubblica. Questo tipo di pratica penitenziale può avere collegamenti con la liturgia dei catecumeni; questi erano esclusi dall'eucaristia e più o meno avevano gli stessi posti dei penitenti nell'edificio di culto.

Per chiarire meglio quanto abbiamo detto fin qui, ritorniamo all'affermazione che viene fatta alcune volte, affermando che fino alla fine del IV secolo si praticava la confessione collettiva e soltanto con l'atto del Patriarca Nektarios di Costantinopoli, anno 391, è stato abolito questo tipo di confessione. Quest'affermazione è semplicemente frutto d'ignoranza, che confonde la confessione dei peccati e la penitenza che ne faceva seguito. Come già abbiamo avuto modo di dire, esisteva fin dal III secolo una penitenza pubblica per i peccati gravi, noti a tutti, che aveva inizio con la confessione personale, segreta al vescovo o al sacerdote. Così il patriarca Nektarios non abolisce la confessione collettiva che di norma non esisteva, ma la penitenza pubblica per i peccati gravi¹³³. Proprio l'incidente che ha portato a questo atto del patriarca è avvenuto durante una penitenza pubblica: il peccato di adulterio tra una signora e un diacono della chiesa, penitenza che era avvenuta dopo una confessione segreta. Lo storico ecclesiastico Socrate ci racconta che la signora in causa era stata sottomessa alla penitenza dal sacerdote incaricato, dopo che la donna venuta da lui "ha confessato dettagliatamente i peccati da lei commessi dopo il battesimo"¹³⁴. Ma lo storico Sozomenos dichiara precisamente che l'incarico a un prete speciale per le problematiche relative alla penitenza era stato istituito proprio all'inizio della chiesa, perché gli uomini non debbano confessare i peccati in pubblico come se fossero a teatro¹³⁵. Quindi al sacerdote, incaricato per le problematiche relative alla penitenza, si faceva segretamente la confessione dei peccati. Il patriarca Nektarios, abolendo questo tipo di prassi non ha introdotto la

Kovincici și Nicolae Popovici, Arad, 1930, p.61.

137. *Ibidem*.

138. *Ibidem*, p.114; vedi anche San Basilio Magno, *Epistola 217*, in Migne, P.G. 32, coll.793.

139. N. Floca, *Drept canonic ortodox*, vol.II, Ed. IBMBOR, București, 1990, p. 45.

140. Milas, *Canoanele Bisericii Ortodoxe* I, parte I, p. 286; anche vol. II, parte II, p.238.

141. Stăniloae, *Mărturisirea păcatelor și pocăința în trecutul Bisericii*, p. 219.

confessione segreta, perché esisteva fin dagli inizi della chiesa. Il patriarca ha abolito solo la penitenza pubblica imposta da questo sacerdote particolare a seguito di una confessione segreta. In questo periodo del IV secolo l'atto di abolizione del patriarca della separazione tra confessione individuale e segreta e la penitenza pubblica appare ancora più evidente. Questo problema è sanzionato in modo speciale da alcune disposizioni canoniche dei concili ecumenici e locali e di alcuni santi padri che avevano una grande autorità spirituale.

Dalla moltitudine di canoni che affrontano questo problema selezioneremo soltanto alcuni esempi abbastanza significativi. Così il canone 12° del I Concilio Ecumenico di Nicea del 325 dice: "Per tutti questi (penitenti) è necessario accertarsi della buona volontà ed il tipo del loro pentimento. Quindi quanti tra loro mostrano la loro conversione, con il timore e con le lacrime con l'insistenza e attraverso le buone azioni, ma che non siano solo apparenza, questi ricevendo il tempo destinato per l'obbedienza parteciperanno insieme secondo il merito alle preghiere..."¹³⁶ Quando il canone afferma che si deve controllare la buona volontà ed il genere del pentimento il canone si riferisce a coloro che durante la persecuzione dei Licinici hanno prestato servizio militare ed hanno perseguitato i cristiani)¹³⁷; questo presuppone un dialogo diretto con coloro che hanno commesso peccato e non un dialogo fatto con un gruppo di uomini o con un'intera comunità.

Più chiaro appare questa cosa in un canone di san Basilio Magno: "Colui che si confessa di stregoneria o d'incantesimi, farà la penitenza per lo stesso tempo come l'omicida..."¹³⁸

Parallelamente alla confessione individuale e segreta è esistita anche una confessione pubblica. Questa cosa è stata determinata e mantenuta dallo

142. Sava, *Taina Mărturisirii*, p. 95.

143. Paul Mayendorff, *Penance in the Orthodox Church today*, în "Studia Liturgica", Roma, 1988, vol.18, p.109; anche Sava Viorel, *Taina*, p. 95.

144. *Ibidem*.

145. Î.P.S. Plămădeală Antonie, Mitropolitul Ardealului *Tradiție si libertate în spiritualitatea ortodoxă*, Ed. Colecția Axios, București, 1995, p.205.

146. *Ibidem*, p.208.

147. *Ibidem*, p.209.

148. *Ibidem*.

149. *Ibidem*.

150. *Ibidem*.

151. *Ibidem*, p.210.

zelo di alcuni fedeli ed dal loro desiderio di perfezionarsi; considerandosi troppo peccatori, affermavano i loro sbagli morali in pubblico. Da un lato, questa situazione è dovuta al rigorismo della vita ecclesiastica e dalla gravità di alcuni peccati diventati pubblici. Ma proprio anche in questi casi non ci sono testimonianze chiare per difendere la confessione pubblica come forma celebrativa normale e generale nella chiesa. Questa forma di confessione, ancora in uso alla fine del IV secolo, incomincia ad essere proibita¹³⁹, ma la prova che essa ha continuato ad esistere ce la forniscono i canoni 37 e 132 del Concilio di Cartagine e nel IX secolo dal canone 28 di san Nichifor il Confessore¹⁴⁰. Fino ai nostri giorni il problema della confessione personale e pubblica come nei primi secoli del cristianesimo, e del posto da dare all'una rispetto all'altra e di entrambe nella vita della chiesa è intesa e guardata diversamente dai teologi, tanto più che i protestanti professano questo tipo di confessione pubblica.

Attualmente, nell'ortodossia, l'atteggiamento riguardo al sacramento della confessione dei peccati è diverso da una chiesa ortodossa all'altra. Dobbiamo segnalare che negli anni 1950-1960 in due monasteri rumeni, Sihăstria nel centro della Moldavia e Tudor Vladimirescu nel sud di questa provincia si è praticata la confessione e la assoluzione collettiva¹⁴¹, ma questa pratica è stata vietata dalla autorità ecclesiastica di quel periodo. Questa pratica si incontra ancora in alcune parrocchie, là dove la coscienza pastorale dei sacerdoti non è tanto coltivata. Al di fuori di queste trasgressioni alla regola tradizionale, la chiesa ortodossa rumena ha seguito strettamente la confessione privata e ha educato i suoi fedeli indicando la necessità della confessione. Anzi, i fedeli ortodossi rumeni non soltanto non concepiscono la possibilità di ricevere l'eucaristia senza la confessione, ma sollecitano la confessione, tanti di loro sollecitano la confessione quando sentono il peso della coscienza a causa del peccato e si guardano bene dal comunicarsi¹⁴².

Nelle chiese greche la coscienza della necessità della confessione è scomparsa quasi completamente. La confessione è ridotta alla recita delle

152. G. Bonaccorso, *La dimensione del tempo e la celebrazione liturgica*, în "Revista liturgică", 77 (1990), p.355-386, qui p.384.

153. A. M. Triacca, *Il sacramento della penitenza atto di culto*, Valore e attualità del sacramento della penitenza. Convegno di aggiornamento per i sacerdoti e per educatori. Roma, Facoltà teologica della Università Pontificia salesiana, a cura di G. Pianazzi e A. M. Triacca, Pas - Verlag, Roma, 1974, p. 87-105, qui p.97.

preghiere del rito del sacramento, dove i penitenti non devono più fare una confessione attuale dei peccati¹⁴³. La confessione si fa solo per peccati gravi. La pratica della confessione si è mantenuta soltanto nei monasteri. Nelle chiese ortodosse di lingua slava, la pratica della confessione si è mantenuta, ma c'è una tendenza a ridurla ad una volta all'anno. Nella chiesa serba, ogni volta che si decide di accostarsi alla confessione, i fedeli sin preparano attraverso una settimana di digiuno severo e attraverso la partecipazione alla santa liturgia. Nella chiesa finlandese e negli Stati Uniti, là dove i fedeli si comunicano ogni settimana, ha cominciato a prendere piede la pratica della confessione mensile o in funzione alle decisioni prese dal confessore e penitente durante la confessione dei peccati¹⁴⁴.

La chiesa ortodossa rumena ha sempre affermato, attraverso i suoi teologi la confessione fatta davanti al sacerdote o al vescovo, segreta e non pubblica rispettando così non soltanto la tradizione della chiesa, ma anche i doveri psico-religiosi dei suoi fedeli nel loro cammino verso la redenzione. E questo per molteplici motivi. Primo, fra tutti, il fatto che tra confessore e penitente, nella concezione ortodossa rumena, deve esserci un rapporto di filiazione, di nuova rinascita. Questo rapporto si rivela senza dubbio nel mistero, del padre confessore, che ha un triplice ruolo: di padre, di giudice e di medico diventando una vera guida pneumatologica. Questa guida spirituale, non può verificarsi nel caso della confessione pubblica, quando il penitente è sperduto in mezzo alla folla, quando non è più una persona, ma una folla anonima e impersonale, dove non ci si può sentire davanti a Dio e nemmeno davanti al sacerdote che non può compiere il suo ruolo di economo del sacramento. Per quanto riguarda la pratica della confessione pubblica si possono porre alcune domande: perché, per esempio, nel rito della confessione ci è detto: "Ecco, figlio, Cristo sta invisibile..." se questo dovrebbe essere collettivo? E perché nella assoluzione si dice: "Ti perdono..." e non "Vi perdono ..."? E come si può stabilire la gravità del peccato e le sue circostanze per imporre poi un'epitimia adeguata quando la confes-

154. Aldo Natale Terrin, *Il Rito. Antropologia e fenomenologia della ritualità*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1990, p.221.

155. Terrin, *Il Rito*, p.236.

156. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento dell'incontro*, trad. di Ernesto Balducci, Ed. Paoline, Roma, 1966, p.93-94.

157. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza, evento salvifico*, p. 718-719.

158. H. Androustos, *Teologia dogmatică și simbolică ortodoxă*, Sibiu, 1930, p.414.

sione è collettiva e quando il confessore non sente, non distingue e si rimette moltissimo a una supposta confessione livellando tutti i presenti sotto il regime della stessa remissione non condizionata da nulla? Come si possono riconciliare le coscienze attraverso una simile confessione, e come si può guarire dal peccato? Si può forse dare una dispensa, una discesa, un'economia collettiva? La chiesa ci insegna che tutto questo non è possibile. La dispensa si dà valutando caso per caso. Così anche per l'applicazione dei canoni, come ai malati le medicine¹⁴⁵. Certamente, così come un medico non può trattare tutti gli ammalati allo stesso modo, senza una visita e senza che sia stabilita la diagnosi a cui segue la prescrizione delle medicine, così anche il padre confessore non può fare una confessione collettiva senza sapere quali sono i problemi della coscienza personale di ciascuno.

Tuttavia la novità della confessione collettiva dell'occidente contemporaneo non è del tutto originale. È interessante in quanto questa assomiglia di più alla pratica -quella originale- dei primi protestanti. Ecco cosa scriveva nel secolo XVI Giorgio Wezel, un ex protestante che ha rinunciato al protestantesimo per l'appunto, perché non era in accordo, tra le altre cose, anche con il modo di amministrare il sacramento della confessione, che iniziava ad essere collettivo: "Essi (i protestanti) rimettono tutto. Sciogliono tutto, perché così si fanno più amici. Essi sanno che piace all'uomo carnale e per questo lo danno (il perdono). Ma non ti perdonano se li calunni."¹⁴⁶ È giusto dire tuttavia che anche nell'ortodossia è esistito un caso di confessione collettiva, ulteriore a quella protestante, quella del sacerdote Giovanni Kronstadt. Ma se la sua pratica è stata buona, perché non è rimasta fino ad oggi? Perché non è stata accolta anche dalla chiesa? La chiesa è sostenuta dall'insegnamento di san Paolo: "*Esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono*" (1 Tess 5,21), per questo fino ad oggi non si è pronunciata su questo caso, lasciandolo nel dimenticatoio, come una manifestazione isolata e di una chiesa locale. E non si è pronunciata negativamente, anche per il fatto che padre Giovanni di Kronstadt è stato una personalità spirituale eccezionale, sottomessa in tutto all'ortodossia; la confessione collettiva era amministrata per necessità, a causa del grande numero di cristiani che ricorrevano a lui

159. Necula, *Tradiție și înnoire*, p.185.

160. P.Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia*, p.52. Vedi anche "Credința ortodoxă", întrebarea 90, Iași, Trinitas, 1996, p.50.

161. N. Aghioritul, *Carte foarte folosite de suflet*, trad. dal greco de Alexandru Elian,

e chiedevano di essere confessati.

L'abolizione della confessione individuale e personale ha avuto nel protestantesimo delle conseguenze spiacevoli. Ecco ciò che scriveva Sebastian Frank riguardo alla confessione collettiva: "Il vizio è diventato una pietanza come il pane per tutti i giorni"¹⁴⁷ André Osiander il quale all'inizio aveva abolito nel Nurnberg la confessione individuale, nel 1533 dimostrava che le assoluzioni collettive non hanno una base nella Scrittura, e sono l'invenzione del demonio che promuoveva il progresso della corruzione¹⁴⁸. Braunmaller, il pastore del Wittenberg, diceva nel 1560 che i bastardi ed i bambini abbandonati erano nel protestantesimo la cosa più comune¹⁴⁹, ma lo stesso Wezel dice che non si è visto dalla nascita di Cristo così tanti divorzi quanti vi furono nei 15 anni del governo di Lutero¹⁵⁰. Erasmus di Rotterdam scriveva nel 1523 a Pietro Bonbilius che ciò che ha fatto aderire al protestantesimo di Lutero le persone che si convertirono con grande entusiasmo alla nuova dottrina, era il fatto che gli uomini che cercavano la libertà per soddisfare le passioni e il ristabilimento dell'ordine sarebbe stato dannoso¹⁵¹. Che possiamo aggiungere a tutto questo? Crediamo che, la pratica della confessione collettiva formale non ha le sue radici nella tradizione cristiana autentica, a differenza della confessione individuale, personale. Per questo sono comandati i canoni, il rito della confessione è scritto al singolare, si prescrive l'imposizione delle mani sulla testa del penitente e soltanto così il padre confessore può compiere il suo ruolo di testimone, padre, pedagogo e medico. La conclusione di tutto ciò che abbiamo detto sulla confessione dei peccati e la penitenza pubblica, ci impone di dire che nel passato la chiesa ha ammonito i suoi fedeli ad una lotta seria contro il peccato. Nello spirito di questa lotta ha sempre chiesto per la loro salvezza, una confessione personale e una penitenza estesa nel tempo per i peccati gravi. Attraverso la confessione personale, la chiesa ha innalzato il fedele alla coscienza accentuata della sua responsabilità e ad un rapporto personale con Dio. Con la penitenza ha esercitato un compito insistente e sistematico di educazione dei fedeli, guidandoli gradualmente alla situazione dell'uomo perfetto in Cristo.

Ed. Mitropolia Banatului, Timișoara, 1997, p. 156.

162. Terrin, *Il Rito*, p. 214.

163. Vintilescu, *Spovedania si duhovnicia*, p.61; vedi anche Corneanu Nicolae, *Carte de rugăciune*, Timișoara, 1979, p.231; E. Braniște, *Liturgica specială*, p.387; I. Bunea, *Cum*

La pratica della confessione collettiva, propria della concezione protestante e neo-protestante sopprime la confessione personale e la penitenza come mezzi per la lotta dell'uomo contro il peccato e per giungere alla perfezione. La soppressione della confessione personale indebolisce la responsabilità dell'uomo nei confronti del peccato e la coscienza dell'incontro con Dio. Al tempo stesso la soppressione della penitenza priva la chiesa di ogni occasione per l'educazione sistematica dei fedeli e con questo di ogni stimolo a combattere il peccato e le passioni della natura.

**II. Analisi del dispositivo ecologico ed etologico
del rito della confessione dei peccati: distribuzione
e regolamentazione del tempo e dello spazio, azioni gestuali,
atti di linguaggio**

L'insegnamento ortodosso a riguardo delle energie create da Dio, ha una applicazione pratica nell'intero culto della chiesa. Se nell'occidente, iniziando con la Scolastica, il cristianesimo è diventato un tema di riflessione teologica, e nel protestantesimo ha fatto del culto quasi solo una predicazione e una somma di canti svolti dalla comunità a un Dio che esiste in un ascendente inaccessibile, nell'ortodossia il culto è principalmente l'ambito del vivere delle energie dello Spirito santo. Per i fedeli ortodossi Dio è qui, è sentito compiendo i doveri del proprio stato. La preghiera dei fedeli in comune, o di ogni fedele in privato è sentita come preghiera ascoltata da parte Dio con l'assicurazione che ogni fedele si comunicherà nel momento adatto con il suo aiuto. Il culto non è solo una lode dei fedeli verso un Dio che si tiene a distanza ed è nascosto e non raggiungibile, ma è anche un dialogo reale tra i fedeli e Dio. I fedeli rivolgono a Dio la loro preghiera e Dio, sentito come presente, risponde con il suo aiuto per realizzare le loro richieste. I fedeli non cantano soltanto i salmi con un contenuto generico, per la glorificazione comune di Dio, ma pregano per il compimento dei loro doveri reali e per quello delle altre persone presenti in chiesa o assenti ma vicini a loro.

La differenza tra il culto della chiesa ortodossa ed il culto delle altre confessioni, la può avvertire chiunque entrando alternativamente negli *să spovedim*, în "Biserica Ortodoxă Romană", 3-4 (1986), p. 47-57, qui p.50.

164. Agheasmatar, *Comprendendo i riti dei sacramenti e dei sacramentali per la chiesa ortodossa rumena*, Ed. IBMBOR, București, 1998, p.61.

165. P. Vintilescu, *Spovedania si duhovnicia*, p.67.

edifici del culto dell'una o dell'altra. I fedeli protestanti stanno nei banchi e cantano insieme un numero di salmi indicati dai presidenti del culto, poi ascoltano un'omelia che sviluppa teologicamente un aspetto dell'opera di Cristo compiuta una sola volta per tutti. Tutto si svolge in modo molto impressionante e tuttavia lontano dai doveri reali dei fedeli. I fedeli ortodossi accompagnano, approfondendo nel loro cuore, alcune volte fino alle lacrime, le richieste delle litanie del sacerdote e le risposte quando, non le rivolgono insieme. Alcuni esprimono sul loro volto trasfigurato fino all'estasi l'intensità delle preghiere sentite nel loro cuore, altri si inginocchiano alle icone, rivolgendo le loro richieste proprio al Signore Gesù Cristo o alla Madre di Dio o a qualche santo, con gli occhi in lacrime, aspettando l'aiuto come da una suprema istanza. Molti baciano la croce con la quale il prete passa tra loro, toccano i paramenti del sacerdote, tutti al termine vengono per ricevere l'unzione con l'olio santo, e coloro che non hanno mangiato ancora quel giorno, ricevono un pezzo di pane benedetto; tutti si inchinano ad ogni benedizione del sacerdote fatta su di loro con il segno della croce, segnando se stessi con il segno della croce convinti che tanto attraverso la parola che attraverso il segno (della croce) viene a loro un aiuto da Dio. Essi sanno che la croce ha in sé il potere di Cristo che si è sacrificato per amore e che continua anche ora; segnando se stessi con il segno della croce manifestano la stessa rinuncia all'egoismo. Non parliamo con quale grande tremore si avvicinano al sacramento coloro che si comunicano o con quanta attenzione recitano con il sacerdote le parole attraverso cui chiedono a Cristo la remissione dei peccati per comunicarsi degnamente del suo sangue e corpo. Si sono stati preparati per molti giorni o settimane prima, a questo sacramento che è il vertice della loro vita pneumatologica e vengono alla comunione con la candela accesa, segno che la loro stessa coscienza è illuminata per sentire la presenza del Signore.

Parlando di tempo e spazio o luogo della celebrazione della confessione dei peccati senza dubbio, si deve tenere presente secondo me, questo fatto: il peccato avviene in un tempo e in un luogo perciò anche la confessione prende le dimensioni di tempo e luogo, del passato, presente e futuro ed del rispettivo luogo profano e sacro. E queste dimensioni di tempo e di luogo nella confessione dei peccati si debbono sempre rapportare all'opera salvifica di Gesù Cristo. E come ogni atto di culto, la confessione si può definire come "azione o apertura alla trascendenza"¹⁵² quindi alla presenza

di Cristo, nella storia della salvezza. Da questo punto di vista, la confessione è un rapportarci rimemorativo alla Pasqua di Cristo in quanto la Pasqua del Signore è gratuita riconciliazione degli uomini peccatori con Dio e fra di loro, manifestazione efficace e suprema dell'amore misericordioso e fedele di Dio che nella morte e risurrezione del Figlio incarnato, sigilla la nuova ed eterna alleanza e riconcilia gli uomini con sé e tra di loro¹⁵³. Nella seconda dimensione del tempo - il presente - la confessione dei peccati è segno dimostrativo della Pasqua di Cristo in quanto l'accettazione della croce di ogni penitente supera il no al piano di Dio e diventa l'attualità della presenza di Cristo. Gli atti del penitente sono realizzazione della grazia presente in ogni atto di conversione. Il tempo del pentimento della confessione diviene uno "specchio della coscienza"¹⁵⁴ che riprende la via della grazia. Più evidente nella prospettiva temporale della penitenza è la dimensione escatologica. Da questo punto di vista si può dire che il rito della confessione diventa "auto-costitutivo e creatore del tempo". Il tempo si curva nel rito, si concentra in esso e trova lì il suo riscatto e la sua intersezione con l'eternità¹⁵⁵. Così, sia il passato che il futuro diventano nel sacramento della confessione, come pure negli altri sacramenti, attualità.

Il passato: l'atto di redenzione eternamente attuale reso visibile nel sacramento è necessariamente ricongiunto al momento storico in cui Cristo ha versato il suo sangue in sacrificio, e questo evento pasquale di Cristo è a sua volta in relazione con tutta la precedente storia della salvezza che ad essa era orientata.

Il futuro: perché il dinamismo della nuova creazione, inaugurata con la morte-risurrezione di Cristo Signore, è tutto proteso alla sua progressiva realizzazione dell'evento della parusia, del quale l'evento di Pasqua è già inizio, caparra, anticipo¹⁵⁶. Ciò significa che, nella celebrazione del sacramento della confessione, il peccatore, e tutta la chiesa, liberati dal peccato e riconciliati con Dio e con gli altri uomini da questo nuovo inserimento nel mistero pasquale che è iniziato con la fede e con il battesimo, segnano una

166. G. Bonaccorso, *Il culto di Dio nei gesti dell'uomo*, în "Revista liturgică", 83 (1996), p.637-657, qui p. 648.

167. D. Stăniloae., *Spiritualitate și comuniune în Liturghia ortodoxă*, Ed. Mitropolia Olteniei, Craiova, 1986, p.101.

168. *Ibidem*, p.84.

169. A. Mitscherlich, *Verso una società senza padre: idee per una psicologia sociale*,

tappa importante nella realizzazione storica del disegno divino di alleanza che arriverà alla sua piena realizzazione con la seconda venuta di Cristo. Questa tappa del sacramento assume una dimensione di speranza, non solo perché anticipa la vittoria finale sul peccato, ma anche perché la celebrazione della confessione non è un semplice dato cronologico, ma mostra il popolo in cammino nella storia verso il pieno compimento del Regno. Ciò significa che la confessione è nello stesso tempo giudizio sul male¹⁵⁷ e solo chi può celebrare la confessione è disponibile al giudizio anticipato, all'amore e alla comunione ed è pronto per la parusia finale. Sotto questo aspetto la confessione è segno visibile del bisogno continuo di conversione e di penitenza della chiesa. Questo bisogno di riconciliare, è la coscienza di non essere stati pienamente fedeli all'alleanza. Perciò, il cristiano, sente il bisogno di un continuo rinnovamento e di un continuo inserimento nel mistero pasquale di Cristo. Il sacramento della confessione, quindi, non solo perdona al cristiano il peccato commesso, ma nello stesso tempo lo trasfigura, ne rinnova le forze e lo impegna di più nell'adempimento della sua missione nella chiesa e nel mondo. Il sacramento della Penitenza, non è solo un'anticipazione della vittoria finale, ma è proprio una manifestazione della presenza attuale del Regno escatologico, un inserirsi privilegiato della storia della salvezza nella storia della creazione. Il sacramento della confessione si realizza come un intervento libero e gratuito della grazia divina nella storia concreta di ogni cristiano e con lui nella storia della chiesa per inserire nel tempo fisico, concreto con la collaborazione dell'uomo, il Regno eterno attraverso la liberazione della creazione dal potere del peccato.

II. 1. L'intervallo (il termine) per la confessione.

Parlando del tempo fisico in cui un cristiano si mette nella situazione per fare l'esame di coscienza, questo primo momento della confessione/penitenza, avviene fuori della sede della confessione per cui lo precede e lo condiziona. Questo momento è la contrizione, cioè quella reazione,

Ed. Feltrinelli, Milano, 1970.

170. Per l'oriente ortodosso, l'autorità della direzione spirituale è il padre confessore o il padre *pneumaticos*. Normalmente la direzione spirituale è fatta dallo stesso padre che riceve la confessione. Soltanto nei monasteri, in via straordinaria, il direttore spirituale può essere anche un monaco non sacerdote, che, però, non può ricevere la confessione. A differenza

agitazione dolorosa della coscienza irritata per aver calpestato la legge religiosa-morale. La sensazione di questo momento, profondo e organico in un'anima che ancora non è padroneggiata dalle passioni, è il dovere di un alleggerimento, di una guarigione attesa dall'esterno. A causa di una legge naturale, la contrizione tende a risolversi nella confessione materiale. E' quindi logico e naturale che quando il penitente viene davanti al confessore, senta il prolungarsi del disturbo della coscienza avvertito dopo aver commesso il peccato.

Secondo il quarto comandamento della chiesa, la confessione è a partire dal termine comune, cioè dai quattro digiuni dell'anno ortodosso, o almeno, una volta, dal digiuno della Quaresima. Nella chiesa ortodossa si è assunta l'abitudine secondo la quale la confessione si debba fare soltanto in questi periodi dell'anno, quando il richiamo alla confessione è più forte e soggetto a un impulso psicologico.

Nell'antichità cristiana, la Quaresima era un tempo speciale per la penitenza, e si capisce perché anche la confessione si doveva fare all'inizio di questo periodo. Rimaneva così il tempo anche per compiere i canoni, le *epitimie* prescritte e la creazione di una disposizione spirituale propria per ricevere la comunione. L'assoluzione si dava ad ognuno dopo il compimento del canone per la penitenza e la comunione non seguiva necessariamente subito la confessione¹⁵⁸. Dopo la cessazione della disciplina della penitenza pubblica, i cristiani hanno preso l'abitudine di rinviare la confessione, fino a quando si è giunti alla pratica comune di confessarsi soltanto nella settimana, o negli ultimi giorni della Quaresima. Per questo nella storia della chiesa ortodossa, non poche volte i patriarchi hanno cercato di rimettere in pratica l'antica pratica della confessione: durante o all'inizio della Quaresima. Un piccolo prolungamento della pratica della confessione fatta negli ultimi giorni di ogni digiuno vi vede anche oggi specialmente nelle parrocchie urbane, dove una parte dei cristiani va alla confessione al termine della prima settimana di digiuno, ma per ricevere subito la comunione, perché poi interrompono il digiuno fino all'ultima settimana di Quaresima. Uno degli errori che si commettono in questo periodo, fin troppo breve per l'amministrazione di questo sacramento, è la fretta. Non si riserva sufficiente tempo e pazienza per discutere o per dialogare effettivamente con i fedeli.

dell'occidente, dove la direzione spirituale può essere fatta anche dai laici, uomini e donne, in oriente è rimasta legata la funzione sacramentale e la direzione spirituale.

Una spavalderia compiuta a causa della mancanza di tempo: tra due litanie, o tra le lodi e la liturgia, non è una vera confessione e questo prova la concezione a riguardo del sacramento, tanto da parte del prete che del fedele¹⁵⁹. Prova la superficialità e l'ignoranza di ambedue. Un ristabilimento più largo dell'antica pratica sarebbe una tra le condizioni necessarie per rimettere in funzione il metodo iniziale della chiesa per ciò che riguarda la guida spirituale¹⁶⁰. Nondimeno, la disposizione del quarto comandamento della chiesa ha un carattere di "discesa" o di "indulgenza". E' un comandamento con carattere minimale riguardante coloro che non si possono alzare sul gradino più alto della perfezione raggiunto dai devoti e dai santi. Per coloro che avanzano nella virtù, la chiesa prevede la confessione almeno ogni mese. "Coloro che sono avanzati nella santità, che si confessino in ogni mese". (*Credinta ortodoxa*, domanda 90, Iasi, Trinitas 1996, p.50).

Non solo mensile, ma spesso e ogni volta che si commette uno sbaglio, i fedeli possono andare alla confessione. Così indica l'antica pratica e tradizione della chiesa; nel *Libro utile per l'anima* (di Nicodemo Aghiorita) prescrive al confessore di abituare i fedeli a confessarsi più di frequente: "Consiglino i peccatori che si confessino più spesso." (tiene a precisare questo libro: una tale confessione frequente è necessaria in special modo ai recidivi che sono obbligati a confessarsi ogni volta che commettono un peccato). E questo perché la correzione degli uomini di questa categoria non si può fare una sola volta, ma in modo progressivo e ogni progresso è tanto prezioso. Una confessione frequente dei peccati gravi farà perdere la volontà di farli, farà sorgere la sensibilità, proteggerà il cristiano dall'abitudine al peccato e lo solleciterà all'attuazione dei consigli del confessore. Non soltanto nel caso di peccati gravi e mortali si deve andare subito dal confessore, ma anche quando si tratta di un peccato leggero, veniale. La purezza morale è un problema di ininterrotta attenzione e sforzo per chiudere tutte le porte attraverso le quali può entrare nell'anima il peccato. La confessione frequente ripristina un mezzo per il rafforzamento della volontà, per la guida sulla via della legge morale. Quanto più spesso il fedele si pre-

171. R. Gubert, *Conclusioni*, în R. Gubert (a cura): *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Ed. Reverdito, Como, 1992, p. 569-578.

172. Consoli Salvatore, *La direzione spirituale nella storia. Sguardo panoramico*. AA.VV. *La direzione spirituale oggi*. Atti della settimana di studio, Mascalucia (Catania),

sentita al suo confessore tanto più eliminerà la possibilità della sua abitudine al peccato. Certamente un'abitudine al peccato non può essere allontanata pienamente attraverso una sola contrizione, il pentimento del cuore mostrato in una sola confessione, ma deve essere individuato più volte questo male per essere convinti della sua sconfitta. Colui che si confessa frequentemente può trovare più facile e più sistematico l'esame di coscienza identificando con più facilità le sue cadute e per realizzare la sua liberazione dai peccati che saranno in numero sempre minore. La confessione frequente costituisce una vera barriera davanti alle nuove occasioni di peccato. Sapendo che, dopo poco tempo egli esporrà davanti al confessore la sua situazione morale, la prospettiva della vergogna e del rimprovero sarà di grande aiuto e il cristiano rafforzerà la sua volontà per dominarsi di fronte alle tentazioni.

A questi argomenti di carattere psicologico-razionale se ne aggiunge un altro a favore della confessione frequente di qualità più elevata: la redenzione dell'anima. Nella confessione, l'anima riceve la grazia della remissione e si riconcilia con Dio e gli uomini. Il fedele che viene regolarmente e con frequenza alla confessione, da un lato non rischia di essere sorpreso, al termine della vita, in una situazione peccaminosa e quindi pericolosa per l'anima. "Colui che si confessa con frequenza, dice san Nicodemo Aghiorita, è più fiducioso che la morte lo troverà in grazia di Dio e così sarà salvo"¹⁶¹.

Una breve conclusione di ciò che abbiamo detto fin qui può condurci all'opinione che la confessione nella Chiesa Ortodossa, ma è (o dovrebbe essere) un esercizio permanente.

II. 2. Il luogo per il compimento della confessione dei peccati.

Il luogo dove si svolge la confessione ha una certa importanza, dovendo facilitare, dal punto di vista psicologico, il ritorno del penitente dal peccato alla virtù. Lo spazio può deprimere la nostra sensibilità, e la nostra umanità¹⁶². Per questo il luogo più adatto per la confessione normalmente non può essere altro che la chiesa, perché qui Dio si fa presente di preferenza attraverso la sua grazia. Questa è anche la coscienza dei credenti, ovviamente. Dove potrebbero cercare e trovare Dio in condizioni psicologiche più idonee, per implorarlo, se non nella chiesa?

Nella opinione ortodossa, la confessione si deve svolgere nel naos (novata). Qui il confessore verrà rivestito con tutti i paramenti sacerdotali

e si sposterà poi alla sede della confessione, sistemata davanti all'icona del redentore sul trono del Regno o davanti all'icona della crocifissione. Avendo di fronte la prima icona, il penitente può meditare sul Cristo come giudice e sui suoi peccati. Nel secondo caso può dedurre intuitivamente che il problema della sconfitta del peccato è anche per lui una questione di lotta e sacrificio¹⁶³. Accanto, su di una tavola vi deve essere il vangelo, la croce e un candeliere con una candela accesa. Il confessore sta seduto, il penitente in ginocchio. Alcuni confessori hanno l'abitudine di tenere il penitente in piedi fino alla preghiera della assoluzione. La posizione più adeguata è che il penitente stia in ginocchio, perché il dialogo si svolga disinvoltamente, specialmente quando il penitente per sua natura timido. Questa pratica si è radicata nella maggior parte delle parrocchie ortodosse rumene e il suo cambiamento creerebbe inutili discussioni tra i fedeli. Certamente in questo luogo davanti all'iconostasi dove si fa la confessione si deve assicurare il segreto della confessione proprio anche per coloro che sono sordi. La sede della confessione sarà così, per rispettare questa richiesta, protetta dalla calca, in modo tale che non si possa udire, né la confessione del penitente, né le parole del confessore. Il problema della sede della confessione riguarda anche la decorazione esterna. Essa è fatta in modo tale da presentare in primo luogo in una luce degna e imponente il ruolo del confessore e di creare nell'anima del penitente una condizione favorevole per la sua influenza. L'atmosfera dell'insieme volente o nolente influisce, essa può predisporre il penitente e lo può convincere sul valore del sacramento per la sua anima. Appunto per trasportare l'atto della confessione su un piano soprannaturale e presentare il confessore come testimone e rappresentante di Dio, al servizio del penitente, le regole del *Molitfelnic* vogliono presentare il confessore non solo sotto l'aspetto di uomo, ma lo presentano con il compito che è chiamato a svolgere, quando si appresta a ricevere la confessione: "vestito di tutti i paramenti sacerdotali e se avesse fretta, fosse senza stola e senza la mantia non dovrebbe confessare nessuno"¹⁶⁴.

(5-9/1/1989), Ed. Dehoniane, Napoli, 1981, p.23.

173. L. M. Mendizabal, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1999, p.9 -11.

174. *Ibidem*, p.19.

175. A. Mercatali, *Padre spirituale* în *Nuovo dizionario di spiritualità*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 1985, p. 1116-1133, qui p.1122.

176. G. Gennari, *Figli di Dio*, în *Nuovo dizionario di spiritualità*, Ed. San Paolo, Cinisello

II.3. L'introduzione del penitente attraverso le preghiere della remissione

La confessione ha come scopo il guadagno della grazia divina e la riconciliazione del penitente con sé, con Dio e con gli altri. Per raggiungere queste mete l'economia della chiesa ha aggiunto i mezzi esterni e di natura sacramentale come: la lettura delle preghiere prima di celebrare l'atto della confessione. Attraverso queste preghiere, il confessore invoca la grazia della remissione divina sul penitente, che si inchina con la speranza del perdono divino. Le preghiere di introduzione sono per il penitente i primi colpi alla porta del cielo in presenza e con il suo consenso e partecipazione. Si deve sottolineare che attraverso queste il sacerdote compie in primo luogo un compito sacramentale, ma nello stesso tempo impegna la disposizione del penitente verso la penitenza, e quindi verso un'azione di collaborazione con la grazia divina¹⁶⁵. L'effetto di queste intercessioni nell'animo del penitente dipende dalla devozione con cui vengono recitate. Esse hanno il dono di sconvolgere, di scuotere, l'animo del penitente, se la recitazione è fatta con l'intonazione propria della preghiera. La recitazione con una voce spenta o meccanicamente non permette di raggiungere lo scopo. Non è consentita la loro abbreviazione. Le preghiere della remissione sono, come già abbiamo visto, tre: due precedono la confessione propria dei peccati, una messa al termine di questa. Contengono gli insegnamenti, le espressioni destinate a introdurre il penitente nell'atmosfera della confessione, costituendo un momento necessario prima di questo atto. Dopo questa intercessione il confessore invita il penitente a portarsi vicino alla sede della confessione con il volto rivolto verso l'iconostasi. E' assolutamente necessario che il sacerdote abbia nei suoi occhi il volto del suo figlio spirituale per poterne seguire i movimenti della sua coscienza, il pentimento, ed eventualmente le sue esitazioni nel confessare alcune cose, l'indifferenza... in altre parole: la sua situazione spirituale con le sue disposizioni momentanee. Fin dall'inizio il linguaggio usato dal sacerdote deve essere un luogo di riconciliazione. Il codice vocale¹⁶⁶, il tono della voce, le pause, le parole, lo sguardo affettuoso dovrà distendere e aprire il penitente. Il linguaggio dovrà far sentire la presenza del divino e "siccome il sacramento è il signum efficax così anche

Balsamo, 1985, p. 655-671 qui p.655.

177. Consoli Salvatore, *La direzione spirituale nella storia. Sguardo panoramico in La direzione spirituale oggi. Atti della settimana di Studio La direzione spirituale: Mascalucia*, 228

la parola è *verbum efficax*¹⁶⁷. In nessun altro sacramento la presenza di Cristo è mantenuta attraverso le parole, così come è mantenuta nel sacramento della confessione. “La parola e la preghiera sono mezzi che portano Cristo nel pensiero di coloro che le pronunziano e le sentono”¹⁶⁸. La parola pronunciata nel nome del Signore con fede è un mezzo dell’amore di Dio e quanto più questa parola è accompagnata dai gesti come segni d’amore, tanto più avvicina Dio agli uomini. Nel sacramento della confessione il gesto più efficace è spiegato attraverso le parole che fanno sentire la misericordia di Dio e nella formula dell’assoluzione. Nel momento dell’assoluzione nel rito ortodosso, il confessore mette le sue mani sul capo del penitente e pronuncia la preghiera dell’assoluzione, segnando, al termine, la testa del penitente con il segno della croce. Ciò significa che la mano di Dio è presente attraverso la mano del sacerdote e ricrea colui che lo riceve. Per questo nell’ortodossia la confessione si fa direttamente faccia a faccia per far trasparente la presenza di Dio.

II. 4. Atti di linguaggio e gesti sacramentali nel rito della confessione ortodossa

Come atti di linguaggio nel rito ortodosso della Confessione dei peccati, abbiamo oltre la preghiera e la litania, l’interrogazione da parte del confessore e da parte del penitente la risposto. Ma sempre sta in legame con tutti questi la dimensione del consiglio che il padre spirituale dà sia durante che al termine della confessione.

I gesti sacramentali

- il padre confessore sta sul trono della confessione simboleggiando così Gesù Cristo che riceve la confessione.

- il penitente sta in ginocchio con la testa china, con le mani giunte sul petto, manifestando così lo stato di preghiera, l’umiltà e il timore a Dio.

- l’*epitrhilul* (la stola) sta sempre sulla testa del penitente simboleg-

Catania, 5-9 gennaio 1989, Edizioni Dehoniane, Napoli, 1981, p. 23-40, qui p.24.

178. Gregoire le Grand, *Regle Pastorale*, I, (Sources chrétiennes, 381), intr. trad. Charles Morel e Bruno Judic, Du Cerf, Paris, 1992, p. 128-257, qui p. 237-239.

179. G. Toffanello, *Padre dimmi una parola. La direzione spirituale dalla parte del direttore*, “Credere Oggi”, 3 (1993), p. 84-95, qui p. 84.

180. I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Ed.

giando la protezione della grazia divina.

- al termine della confessione e nel momento dell'assoluzione, il padre confessore mette la mano destra sulla testa del penitente e lo segna con il segno della croce mentre pronuncia le parole: "... nel nome del Padre e del Figlio e del Santo Spirito. Amen."

Tutte le parole e tutti i gesti che si svolgono nel rito della confessione hanno come finalità di creare l'ambiente in cui il penitente possa sentirsi accolto e amato, possa manifestare il suo pentimento senza alcuna vergogna o timore.

III. Il maestro spirituale e il padre confessore: diversità e complementarità dei due ruoli nell'ortodossia

Gli atteggiamenti più diffusi oggi verso la confessione appaiono paradossalmente contrari uno all'altro: distacco (mancamento) e sovraccarico. Alcuni cristiani hanno smesso da tempo di confessarsi, non capiscono più una pratica sacramentale sperimentata come automatica e senza sincera contrizione, diventata un tormento più che una liberazione. Altri si accostano alla confessione attribuendole funzioni che, probabilmente, hanno più a che fare con la direzione spirituale o con la richiesta d'aiuto e l'accompagnamento psicologico. La rapida trasformazione della società che sta sviluppandosi sotto i nostri occhi, ha introdotto una nuova mentalità che si ripercuote sull'intera funzione del confessare ed anche sulla sua identità. L'umanità che cambia sempre più in fretta, molto attenta alle cose tangibili, ma poco sensibile alla dimensione spirituale della vita, tende a camminare "verso una società senza padre"¹⁶⁹ Quest'abbandono del padre spirituale, che è già un fatto reale nell'occidente, si fa ora presente anche nell'oriente cristiano dove però si sente ancora il profumo della vecchia vita spirituale quando il fedele che vuole confessarsi va nei monasteri. Ma anche qui la crisi della guida spirituale esiste riconducibile alla sua radice ultima: la mancanza di modelli di fede, di religiosità. Si sente, sia in occidente che in oriente, la mancanza di vere personalità spirituali, quali modelli di vita cristiana, uomini pieni di carismi dello spirito santo che possono essere cercati e seguiti continuamente. Tra le forti personalità spirituali del passato possiamo ricordare Paisie Velickovski, Giovanni di Kronstad, Serafim di Sarov, padre Ceopa in Romania. Oggi, con l'abbandono della confessione e della direzione spirituale, il grande desiderio e bisogno di vita spirituale

tende a realizarsi attraverso esperienze ed abitudini non cristiane o con metodi psicoanalitici, i guru orientali, i maestri yoga, le esperienze psicologiche... Oggi simili maestri sono molto ricercati e richiesti e la direzione spirituale¹⁷⁰ in certi ambienti non viene accettata, non è più di moda. In un tempo non lontano era riconosciuto come un vero bene avere un direttore spirituale e tutti coloro che ritenevano di essere “persone che contano” dicevano di averlo. Come per altri aspetti della vita cristiana era un fatto diventato notevolmente generalizzato come fase ultima di un processo di accentuazione della sua importanza e utilità per la vita spirituale. Oggi non è più così. Stiamo attraversando una fase che è globalmente considerata non tanto con un mutamento di direzione culturale verso il postmoderno, quanto piuttosto come ampliamento della modernità, della soggettività che resta individualista, edonista e secolarizzata.¹⁷¹

Tra le cause della crisi e il conseguente abbandono del consigliere spirituale nell'epoca contemporanea dobbiamo innanzitutto tener presente il rifiuto di ogni tipo di autorità. La più chiara coscienza di sé ed il maggior senso d'autosufficienza, propri dell'uomo d'oggi, gli fanno vedere l'autorità come indebolimento e umiliante interferenza alle sue aspirazioni di libertà. Nella libertà dell'uomo contemporaneo non c'è posto per l'immagine del “padre”, e se anche qualcosa vi è rimasto di questa immagine, essa va cancellandosi. A questo proposito non si deve dimenticare che l'uomo di oggi ha alle spalle la reazione all'idea e alla realtà del padre propria delle critiche psicanalitica, marxista e di quella individualista dell'esistenzialismo¹⁷². Le cause di questa situazione spirituale, secondo Luis M. Mendizabal¹⁷³, si possono distinguere in tre categorie: 1) le esperienze deludenti; 2) la tendenza alla formazione di gruppi; 3) la crisi della paternità.

Oggi sono in crisi specialmente coloro che hanno avuto in passato una direzione e si chiedono, ora, se questa sia stata realmente fruttuosa, oppure piuttosto deformante. Si tratta di sacerdoti, religiosi, studenti di teologia che non vedono più l'utilità della direzione spirituale. Questo indica che la crisi proviene da una certa reazione personale, risultante da esperienze

Deisis, Sibiu, 1999, p 37.

181. *Ibidem*, p.32.

182. Nella filosofia antica, fra questi direttori di coscienza, sembra essere più famoso il filosofo Plotin. Di lui si dice: Plotino custodisce bene la fisionomia di direttore delle coscienze. Ha la bontà comprensiva che non si lascia ingannare, l'apertura del cuore attraversata dalla ragione. Vedi Hausherr Irene, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul*

deludenti, cui si aggiunge attualmente la nuova prospettiva di alcune dottrine e le nuove forme del modo di vivere cristiano. La reazione può condurre ad un'interpretazione fraintesa della libertà o ad un desiderio di liberazione contestando l'utilità del prete consigliere. A questa causa si aggiunge poi la tendenza di formare una mentalità di gruppo specialmente nei giovani. La mentalità di gruppo ha come caratteristiche due punti di aiuto: l'esigenza di uguaglianza e l'esigenza di liberazione. La prima tende a generalizzare i concetti: siamo tutti uguali. Non si ammette un'autorità o una guida autorizzata dalla chiesa, né del vescovo, né del sacerdote. In un certo senso quest'affermazione è giusta poiché tutti siamo uguali davanti a Dio e, dal punto di vista teologico, tutti siamo figli di Dio. Ma dobbiamo anche accettare che, non siamo tuttavia uguali, sul piano sociologico né su quello ecclesiale, per ciò che riguarda le funzioni, i ministeri e l'autorità comunicata da Cristo, né siamo uguali nelle conoscenze e nelle esperienze, con l'autorità morale che da queste deriva. Bisogna fare una separazione delle identità. La seconda caratteristica della mentalità di gruppo è il crescente desiderio di liberazione dalla dipendenza verticale. Questo desiderio può avere anche un aspetto positivo, ma si deve evitare la rottura totale o sostituire tale dipendenza con una dipendenza orizzontale. Chi è stato sottomesso ad un assolutismo verticale trova nel gruppo una liberazione; accade però spesso che il giovane che si rende indipendente dai propri genitori, entrando a far parte di un gruppo finisce col dipendere dai compagni nella stessa misura di quanto non dipendesse dai genitori. Questo atteggiamento indica assenza di libertà interiore, quindi di una situazione che può essere poco positiva e persino dannosa, perché può condizionare seriamente, portando ad un certo quietismo psicologico e morale, a una inattività personale, a un lasciarsi semplicemente condurre.¹⁷⁴

creștin, p. 32.

183. *Ibidem*, p. 30.

184. P.S. Andrei, *Spovedanie si comuniune*, Alba-Iulia, 1998, p. 123.

185. Evdokimov, *Ortodoxia*, trad rum., 1996, p. 313.

186. Il permesso è assimilato qui con la stessa parola *pneumatikos*. Nella lingua rumena esiste il sostantivo *hirotesia* viene da *pneumatikos* e indica la consacrazione del presbitero che rende possibile compiere il sacramento della confessione.

187. Î.P.S. Plămădeală, *Tradiție și libertate*, p. 199.

188. P.S. Andrei, *Spovedanie si comuniune*, p. 123.

189. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească*, p. 37.

La terza categoria di cause dell'abbandono della guida spirituale riguarda la paternità spirituale. La crisi del prete come guida spirituale fa parte del fenomeno che oggi si conosce come "crisi della paternità", cioè il rifiuto dell'idea di "padre", idea che dopo una rivoluzione radicale sta assumendo una nuova forma nella concezione contemporanea: il paternalismo abusivo. Si dimentica comunque che la chiesa non può avere l'atteggiamento di trattare i suoi fedeli come bambini. Si dimentica così che nella chiesa si è spande abbondantemente l'amore di Dio e che tutto prende questa dimensione per l'amore di Dio e per l'uomo.

Contemporaneamente l'allergia per il termine direzione spirituale o semplicemente per il padre, consigliere oppure direttore spirituale, ha portato nei fatti e non solo teoricamente alla crisi dei rapporti umani padre-figlio, all'insofferenza per tutto ciò che riguarda dipendenza filiale, alla tendenza a sottrarsi, fino ai limiti della possibilità, ad ogni pur riguardosa subordinazione. Dopo millenni di esistenza e venti secoli di cristianesimo, l'uomo crede di aver scoperto l'uomo e si innalza verso altezze impensate, mitizzandosi, sostituendosi anche all'essenziale esterno che pure appartiene alla problematica dell'esistenza. Sembra sia stata cancellata l'immagine del "padre" nelle relazioni umane ed anche dove il padre realmente esiste e svolge la sua funzione paterna non solo si evita la terminologia, ma se ne paralizza o si limita l'attività. Rimane tuttavia la responsabilità di chi è padre verso i figli: la paternità appartiene alle leggi della vita, incancellabile e indistruttibile, senza che si offrano valide possibilità di sostituirla¹⁷⁵. Si può paragonare questa situazione naturale e vedere il padre in campo religioso dove Dio, dopo le tre grandi rivoluzioni già accennate: quella psicanalitica con Freud, quella proletaria con Marx e quella individuale esistenziale con Nietzsche¹⁷⁶, non è più visto come padre e l'uomo come figlio di Dio. E questa rivoluzione è trasmessa anche alla relazione padre spirituale e il fedele.

A questi accenni della crisi del padre spirituale si può aggiungere anche una penuria di padri aventi una vera vocazione per guidare le anime dei loro fedeli. A questa situazione si è giunti forse a causa delle molteplicità degli impegni: i sacerdoti si ritrovano infatti a dover svolgere troppe attività e per conseguenza non possono far bene quello che dovrebbero e soprattutto non possono lavorare alla trasformazione spirituale dei loro figli spirituali.

190. *Ibidem*, p 38. vedi anche S. Smirnov, *Drevne-ruskij duchovnik. Izgledovanie po istorii cerkovnago byta*, Moskva, 1914, (ristampa Gregg International Publ. Ltd., England,

Un altro aspetto parallelo alla molteplicità degli impegni è l'impoverimento spirituale, conseguenza del fatto che i sacerdoti non nutrono la vita di fede perché sono assorbiti dai moltissimi impegni! Il più grave fra tutti è l'impoverimento teologico-spirituale: il lavoro di guidare le anime verso un vero rapporto con Dio, con se stessi e con gli altri è una vera arte che non si può improvvisare, ma si acquista con lo studio paziente, con l'esercizio continuo e con l'aiuto della grazia¹⁷⁷.

“Il magistero pastorale - avvertiva san Gregorio Magno - non può essere assunto da temerari, giacché il governo delle anime è l'arte di tutte le arti”¹⁷⁸

Per recuperare in tutta la sua ricchezza la figura del padre spirituale ci riferiremo al padre come maestro di vita, fisionomia e qualità specifiche nell'oriente cristiano.

In quasi tutte le religioni del mondo la fede è comunitaria: si crede insieme, si celebra insieme, ci si comporta secondo certe leggi comuni che hanno un carattere sacro, religioso. E allora la fede la si respira e viene vissuta all'interno della propria famiglia, nelle feste e nelle celebrazioni di tutta la tribù o di tutto il paese, nei racconti comuni. Solo quelli che nel gruppo avranno certi ruoli religiosi ricevono un'iniziazione personale, accompagnati in questo da uno che è già pratico, che conosce. In certe religioni ci sono cammini religiosi molto personali: alcuni si staccano dalla comunità per fare delle esperienze spirituali molto forti, attraverso cui entrano in contatto personale con il sacro, o il mistero. Sono esperienze psicologiche ed anche fisiche particolari che preparano alla mistica, che purificano e risvegliano la persona che può ricevere poteri straordinari. Questo cammino personale è possibile percorrerlo dalla persona che sente una particolare ispirazione o chiamata, o che si sente attratta da qualcuno che già sta percorrendo una certa strada e acconsente di diventarne discepolo per imparare la strada giusta. La motivazione non deve essere soltanto interiore, ma hanno bisogno di un maestro che li istruisca¹⁷⁹. Il momento dell'incontro con il maestro è simile a quello del ritrovamento del padre o della madre che fa nascere alla vita spirituale. Poi, dopo la nascita, esso fa crescere insegnando a scoprire la bellezza della creazione, a scoprire la

1970; è lo studio più accurato sulla prassi del confessore nell'antica chiesa russa); vedi anche Adalberto Piovano, *La paternità spirituale nell'antico monachesimo russo (secoli IX-XV)*, in N. Kauchtchischwili, G. M. Prochorov, F. Von Lilienfeld e AA.VV., *Nil Sorskij e l'esicasmò*, Ed. Qiqajon, Comunità di Bose, 1995, p.172.

191. San Ignazio di Antiochia chiama il vescovo con l'appellativo di *padre*, in *Aux* 234

propria anima, a fare e desiderare il bene. Da questo punto di vista, il maestro è uno che conosce la verità esistenziale ed è in grado di trasmetterli al discepolo. Ancora prima del cristianesimo, nel mondo greco-romano, i grandi maestri erano tenuti in grande onore dai loro discepoli. Essi potevano essere nominati proprio “padri spirituali”, benché la nozione di padre spirituale non avesse la connotazione che prenderà con il cristianesimo. L'imperatore Marco Aurelio, per esempio, faceva la distinzione tra ciò che ha aveva appreso da suo padre spirituale Antonio e ciò che aveva appreso dal suo genitore naturale¹⁸⁰. Senza dubbio l'imperatore intendeva con queste parole l'insegnante o il pedagogo ed il padre dal quale è nato. Sembra, che il termine didascalos usato anche da Clemente Alessandrino nel suo libro *Pedagogo* per gli antichi greci non aveva il senso né la funzione del ruolo del padre spirituale. E' troppo specifico ed intellettuale per essere così. Si sa che Socrate ha rifiutato questo titolo: “Non sono mai stato il pedagogo di nessuno...”¹⁸¹ Egli non pretendeva di insegnare, ma di essere utile e di fare il bene. Più tardi nelle scuole dei filosofi appare un significato quasi uguale con un senso di “spirituale”, più vicino possiamo dire al senso morale, negli stoici e nei neoplatonici¹⁸². In verità, l'antichità riconosceva alle persone anziane-senes, seniores gerontes - un ruolo di consiglieri per i giovani. Ma il vero senso del padre spirituale lo troviamo nel suo compito e nella sua funzione soltanto nel cristianesimo dove Dio è il padre e gli uomini sono suoi figli e gli uomini possono prendere il nome di “padre” senza essere traditori verso Dio, ma piuttosto quale omaggio al padre celeste.

Ciò che nominiamo noi: direttore, consigliere o guida spirituale gli orientali li designano ancora oggi in diversi modi. Primo di tutti e principalmente padre spirituale o semplicemente abba, avva (al femminile amma); poi nell'antichità cristiana, a seconda dei diversi aspetti della sua funzione il sacerdote era nominato (seniore, anziano) presbyteros perché normalmente

magnesiens, III,1, în, *Sources Chretiennes* n° 10bis, trad. e note de P. Th. Camelot, O. P., ed. Du Cerf, Paris 1958, 283p., qui p. 96-97; vedi anche PSB, vol. I, București, 1979, *Epistola către Magnezieni*, p. 165; anche la *Didascalia degli Apostoli* libro II, cap. II, 26, 4, în *Sources Chretiennes*, n° 320, tome I, livre I et II, introd. note critiche ,trad. di Marcel Metzger, du Cerf, Paris 1985, 356 p, libro II, p. 237-239; e F. X. Funk: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderbornae, 1805, vol. I, p. 104, ci dice che secondo Dio, il vescovo è il padre dei fedeli perché li ha generati dall'acqua e dallo spirito: “*Primus vero sacerdotes vobis est levita episcopus: hic est, qui verbum vobis ministrant et mediator vestris est; hic*

si tratta di persona anziana. Insegnante perché doveva insegnare, doveva correggere, punire e preparare¹⁸³.

Tra tutte queste denominazioni la più importante e più frequente è quella di *abba*. Il padre *pneumaticos* non vuole dire semplicemente direttore nelle cose riguardanti la vita pneumatica (spirituale) e l'espressione "direttore spirituale" non è sufficiente, per l'oriente cristiano. Il padre *pneumaticos* ha un significato molto profondo, indica cioè un uomo che vive l'esperienza dello Spirito, che ha spiritualizzato l'intera esistenza, è un uomo dal carisma dello Spirito Santo. Attraverso il carisma dello Spirito Santo il padre *pneumaticos* si distingue tra tutti i maestri, mentori spirituali o guru. La sua formazione pneumatologica ha caratteristiche proprie che lo separano da tutte quelle altre forme di orientare, istruire ed educare. Il padre *pneumaticos* non è solo un maestro didaskalos - colto, circondato dai discepoli a cui rivela i misteri della filosofia e della conoscenza, né un guru che inizia i suoi discepoli ai misteri esoterici di una vita fuori dal normale e nemmeno un rabbino che interpreta la Legge, ma lui è un padre¹⁸⁴. San Paolo apostolo scrive ai Corinzi: "Potreste infatti avere anche diecimila pedagoghi in Cristo, ma non certo molti padri, perché sono io che vi ho generato in Cristo Gesù, mediante il vangelo". (1Cor 4,15)

Pater è anzitutto colui che è nato egli stesso dallo Spirito¹⁸⁵. La denominazione di *pneumaticos* (spirituale), che la spiritualità ortodossa attribuisce al sacerdote che ha ricevuto il permesso di compiere il sacramento della confessione, comporta i sensi profondi.

Primo, questo stato presuppone una situazione speciale di grazia, uno stato al quale il sacerdote perviene, o acquista un po' per volta con l'esperienza, aggiunta al suo zelo nel servizio sacerdotale. Il fatto che gli antichi riti della chiesa prevedevano che il permesso¹⁸⁶ di compiere il sacramento della confessione si concedesse soltanto ai sacerdoti all'età in cui l'uomo

est magister et post Deum pre aquam regenerans pater vester, hic est rex vester potens: hic loco Dei regnas sicuti Deus honoretur a vobis, quoniam episcopus in typum Dei praesidet vobis"; Sfantul Ioan Gura de aur, *Despre preoție*, IBMBOR., București, 1987, p. 165: "I sacerdoti sono quelli che a cui egli ha affidato la nostra generazione spirituale; essi sono quelli che hanno il compito di generarci alla fede attraverso il Battesimo. Attraverso i sacerdoti ci rivestiamo di Cristo... In conseguenza è giusto che i sacerdoti siano più amati dei nostri genitori. I genitori ci hanno generati dal sangue e dalla volontà della carne; i sacerdoti sono quelli che hanno causato la nostra nascita da Dio..."; San Gerolamo, *Commento al Vangelo*

aveva raggiunto la saggezza, è una testimonianza in questo senso. Non c'è dubbio che il padre *pneumaticos* è l'uomo dello Spirito santo, la persona attraverso cui agisce lo Spirito di Dio; ma questi agisce sugli altri per tanto tempo in quanto egli è vivo e agisce nella sua vita.

Dobbiamo affermare che esistono due categorie di padri pneumatikoi. Della prima categoria fanno parte tutti i sacerdoti per i quali è letta dal vescovo una hirotesia speciale (rito sacramentale attraverso cui il vescovo nella chiesa ortodossa consacra un prete affinché compia il sacramento della confessione).

Della seconda categoria fanno parte, coloro che si potrebbero nominare con la tradizione del monachesimo i padri spirituali, (nella tradizione greca gerontes o neptikoi in quella russa staretz, nelle lingue occidentali padri spirituali pneumatikoi, fratres). Nella lingua rumena si è mantenuto lo stesso nome come per la prima categoria: dubovnici pneumatiki. Si tratta di quei sacerdoti che hanno il dono di saper: ascoltare, consigliare, comprendere, trovare il consiglio adatto e contribuire, attraverso la loro preghiera, a fare chiarezza nella vita personale degli altri. Questi sacerdoti si trovano più spesso nei monasteri, ma non soltanto. Possono essere anche sacerdoti diocesani. La loro qualifica è quella di confessore, quindi l'ufficio è soprattutto liturgico, concentrato su uno dei sette sacramenti. Inoltre hanno un dono speciale che traggono dalla loro saggezza, dalla vita pneumatologica, dalla loro capacità di sacrificio per gli altri, dalla loro generosità, pazienza e dal loro amore per gli altri. Nessuno li investe ufficialmente di questi doni, carismi, e nessuno li conferma. Un giorno egli si sveglia e si vede cercato, richiesto, pregato di ascoltare, consigliare, poi si vede richiesto dalle folle: così nasce un *pneumaticos*¹⁸⁷. Così sono stati nella chiesa ortodossa i grandi padri: Antonio Abate, Pacomio, e tutti i padri del deserto; ci sono poi stati Paisie Velickovski, Serafim di Sarov. In Romania vi sono stati: il padre Cheopa, Paisié, e Dometie del monastero Râmeti. Altri sono: padre Teofil Pâraiân, Arsenie Papacioc, Rafaie Noica, Constantin Galeriu.

La qualità di *pneumaticos*/padri spirituali, quello che genera in Cristo,

di Matteo, libro IV, cap. 22,8, în Migne PL. vol. 26, coll. 175, 186D; coll. 176, 185A: *Nec magister, nec pater vocandus est alius, nisi Deus Pater et Dominus noster Jesus Christus ...Nos si hominem patrem invocamus, honorem aetati deferimus, non auctorem nostrae ostendimus vitae... quomodo unus per naturam Deus et unus Filius, non praejudicat caeteris ne per adoptionem dii vocetur, et filii: ita et unus et pater et magister, non praejudicat aliis, ut abusive appellentur patres et magistri...* Né maestro, nè padre non devi chiamare altro che

presuppone una paternità nel vero senso della parola, e non in senso metaforico o legalistico. E questa paternità non appartiene solo ai grandi eruditi della chiesa, ma anche a molti santi che non hanno scritto nulla, o hanno scritto molto poco. Tutti questi insegnanti o umili avevano però l'esperienza della vita in Cristo. La scienza pneumatologica l'avevano tutti¹⁸⁸.

Nella tradizione della chiesa la qualità del padre spirituale è superiore a quella di padre come genitore, così come la vita in Cristo è superiore alla vita naturale. Per capire meglio questa problematica faremo un riferimento al libro di Irenie Hausherr dove si racconta di un monaco di nome Arsenie che, al termine del secolo X, entrava nel monastero di san Mamas a Costantinopoli. Periodicamente gli era permesso di incontrare sua madre. Un certo giorno è chiamato alla porta del monastero da sua madre e in quell'occasione lui fa una solenne dichiarazione: "Ora sono morto per il mondo, come potrei tornare indietro? Come potrei rivederlo in quella che mi ha dato la vita secondo la carne? Ho un padre secondo lo Spirito da cui ricevo ogni giorno il latte della grazia divina, cioè ho un padre in Dio. Lui è anche mia madre, perché mi ha fatto nascere nello spirito e mi riscalda al suo seno come un bambino appena nato..."¹⁸⁹.

Nel cristianesimo antico, l'appellativo di padre era dato a ragion veduta e il suo corrispondente semitico abba è assunto da tutte le tradizioni monastiche. Se il padre in modo assoluto è Dio, padre in modo relativo sono anche coloro che hanno ricevuto la grazia di generare altri per la vita spirituale nuova in Cristo. Riferendosi a questa realtà san Paolo dice: "...figlioli miei, che io di nuovo partorisco nel dolore finché non sia formato Cristo in voi!" (Gal 4,19). La paternità naturale, e in modo speciale la paternità spirituale e la maternità spirituale, iniziata con quella della santa Vergine Maria e della chiesa, si giustificano attraverso il riferimento ontologico al Padre del Signore nostro Gesù Cristo. Anche in san Paolo, questa fecondità pneumatologica non è senza dolori: la chiesa nasce sul Golgota dal costato ferito del Redentore e chiunque è chiamato a trasmettere la vita dello spirito non potrà farlo se non accettando di soffrire¹⁹⁰.

Nella letteratura patristica l'appellativo padre/abba è sovente usato per designare sia il vescovo, sia il suo rappresentante: il presbitero¹⁹¹. La qualità di padre lo ha un chierico, non soltanto per il fatto che nasce come uomo

Dio Padre e il Signore nostro Gesù Cristo... Quando nominiamo un uomo, padre, rispettiamo l'onore dell'età, non testimoniamo che ci ha generati nella carne. Così come il fatto che è

nuovo attraverso il battesimo, che lo segna con il sigillo dello Spirito, che lo nutre affinché cresca con la santa eucaristia, che lo libera e lo scioglie dai peccati attraverso la confessione, ma anche per il fatto che lo forma anche pneumatologicamente o spiritualmente, che lo consiglia e lo guida sulla via della salvezza. In questo senso c'erano i padri spirituali che non avevano ricevuta la consacrazione dell'ordine; esempio famoso sant'Antonio Grande come viene chiamato in oriente o Antonio Abate in occidente. In questo senso tanto l'oriente che l'occidente hanno designato con la parola *abba* non soltanto gli uomini che avevano ricevuto la consacrazione a sacerdote e che avevano alcuni carismi dello Spirito, ma anche uomini senza la consacrazione a sacerdote, ma in cui erano presenti i carismi dello Spirito. Il significato antico della parola *abba* rimane quello di Apophtegmata: padre spirituale.

Il qualificativo *pneumaticos* è chiaro in se; la parola stessa indica che colui al quali è attribuita tale qualifica ha la capacità di far nascere e crescere figli spirituali. Si commetterebbe un grosso errore se si considerasse la parola *padre* come banale metafora. Si può essere un grande maestro, un mentore, un guru senza mai essere un padre spirituale. La condizione essenziale e indispensabile per diventare padre spirituale o *pneumaticos* degli altri è essere diventato prima spirituale. Un padre spirituale non è quindi un maestro che insegna, ma un uomo che genera ad immagine del Padre celeste. Si è padri per elezione divina, per un carisma dello Spirito santo; né età, né funzioni hanno importanza. La condizione essenziale, come già abbiamo detto, è di essere diventato un uomo *pneumaticos*¹⁹².

Nella chiesa orientale e soprattutto nei monasteri resta immutata questa figura classica del padre spirituale come uomo *pneumaticos*, permeata da Dio, pieno di luce trascendente che fa di lui una trasparenza, un messaggero di grazia. San Basilio Magno dice che: "*Pneumaticos* si chiama colui che non vive più secondo la carne, ma è guidato dallo Spirito di Dio ed ha raggiunto l'immagine del Figlio di Dio"¹⁹³.

uno solo è Dio e un solo è il Figlio attraverso la natura, questo non impedisce a nessuno di chiamare gli altri figli attraverso l'adozione, e dato che uno solo è il Padre e il Maestro ciò non impedisce ad altri di nominarsi in senso improprio "padri e maestri"

192. E. Ancilli, *Dalla mistagogia alla psicoterapia. La direzione spirituale ieri e oggi*, in, Aa. Vv., *Mistagogia e Direzione spirituale*, a cura di Pontificio Istituto di spiritualità del Teresianum, Ed. OR., Milano, 1985, p. 11.

193. Basilio di Cesarea, *Lo Spirito Santo*, trad., introd. e note a cura di Azzali Bernardelli Giovanni, Roma, Ed. Città Nuova, 1993, 230 p., vedi anche PG. vol. 32, coll. 67-218,

194. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească* p. 116.

La qualità del padre spirituale o *pneumaticos* è una nozione complessa e si manifesta su due vie: una sacramentale liturgica legata non mediata dall'amministrazione del sacramento della confessione e la via pedagogico-pastorale che ha come obbiettivo la vita spirituale in generale. La nozione del padre spirituale rimane una nozione che presenta tutte le caratteristiche di un valore fondamentale, irriducibile. Nessuna definizione sarebbe in grado di esprimerlo, e tanto più di esaurirlo. Il padre *pneumaticos* è portatore dello Spirito e questo dice tutto.

Le qualità del padre *pneumaticos* o spirituale hanno un orizzonte più largo, ma noi ci limitiamo a definirlo secondo una divisione che presenta una debole immagine della vera fisionomia del padre confessore come padre *pneumaticos*, questo perché l'uomo *pneumaticos* è l'uomo dello Spirito e le sue qualità sono carismi dello Spirito. Per cui è difficile definirlo. Seguendo una divisione intellettuale delle qualità del prete *pneumaticos* possiamo dire

195. P.S. Andrei, *Spovedanie si comuniune*, p.132.

196. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească*, p.119 Vedi anche Evdokimov, *Ortodoxia*, București, 1996 p.314.

197. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească*, p.117.

198. P.S. Andrei, *Spovedanie și comuniune*, p.133.

199. Ware, *Împărăția lăuntrică*, p.70.

200. G. Sovernigo, *Rapporto tra pastorale dei malati e chiesa comunità. La fede e la solidarietà dei credenti servono al malato? Aspetti pastorali*, în a cura di Aldo Natale Terrin, *Liturgia e terapia*, Messaggero, Padova, 1994, p.260.

201. B. Giordani, *Il colloquio psicologico nella direzione spirituale*, Città Nuova, Roma, 1985, p.104.

202. Sovernigo, *Rapporto tra pastorale dei malati e chiesa*, p.261.

203. Giordani, *Il colloquio psicologico*, p 92

204. *Ibidem*, p.107

205. P.S. Andrei, *Spovedanie si comuniune*, p.141.

206. B. Giordani, *La psicologia in funzione pastorale. Metodologia del colloquio*, La Scuola Editrice, Ed. Antonianum, Brescia e Roma, 1981, p. 118.

207. Giordani, *La psicologia in funzione*, p. 119.

208. A questo riguardo si possono consultare anche i seguenti studi: P. Schiavone, *Il discernimento negli esercizi ignaziani*, în, Aa Vv., *La direzione spirituale oggi*, Ed. Dehoniane, Napoli, 1981, p. 55-83; Luis M. Mendizabal, *La direzione spirituale. Teoria e pratica*, p. 260-279; K. Ware, *Împărăția lăuntrică*, p. 65-68; I. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, p. 95-115; P.S. Andrei, *Spovedanie și comuniune*, p. 154-162; Toffanello Giuseppe, *Padre dimmi una parola. La direzione spirituale dalla parte del direttore*, "Credere Oggi" (3/1993) p. 90-92.

209. Arsenie, Ava, *Cuvântul 5-6*, în *Pateric*, Alba-Iulia, 1990, p. 105.

210. Hausherr, *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească*, p. 105.

che una prima serie di qualità necessaria ad un prete spirituale sono le qualità sacerdotali. Si pone qui il problema: il direttore o *pneumaticos* deve essere prete o una persona qualsiasi? Nel caso dei monasteri, il direttore spirituale deve essere lo *staretz* o l'*abate* o un *seniore, geron* con l'esperienza?

Ambedue le domande hanno provocato controversie nella storia spirituale della chiesa. La disputa collegata al fatto che se il padre spirituale deve essere o no un prete ha come radice una grande confusione. Si sono confusi i due tipi di confessione: la confessione dei peccati per avere l'assoluzione sacramentale e la manifestazione dei pensieri per avere un consiglio spirituale. Non sempre i documenti della storia fanno una distinzione sufficiente: sono espressi con il medesimo termine: confessione, il ricevere delle confidenze¹⁹⁴. I grandi padri del deserto che hanno creato intorno a sé una vera scuola spirituale, vedi il caso di sant'Antonio Abate, non erano ordinati sacerdoti. Tuttavia essi hanno formato spiritualmente moltitudini di discepoli. Alcuni *gerontes* erano divenuti consiglieri o direttori spirituali di vescovi. Ciò che i figli spirituali chiedevano ai loro padri secondo Dio, non era l'assoluzione di un peccato attraverso un atto d'autorità, ma il mezzo per evitarlo nel futuro. Il loro ruolo era più psicologico che teologico o canonico. San Simeone vede l'esplicazione di questo fatto nella situazione di penitenza continua che assumevano solitamente i monaci¹⁹⁵. Dopo le lotte iconoclaste moltissimi preti diocesani hanno ceduto alle pressioni subite; i monaci rimasero i soli fedeli alle icone. Per questo motivo, nel secolo XII il canonista Balsamon, patriarca d'Antiochia, si sentì obbligato a fare una chiara distinzione tra il servizio di consigliere ed il potere dell'assoluzione sacramentale. Egli era contro l'usanza del suo tempo, che i vescovi non affidassero ai preti diocesani di ricevere le confessioni; e contro il fatto che alcuni monaci ricevevano le confessioni senza essere consacrati sacerdoti¹⁹⁶. E' vero che nella tradizione ortodossa non tutti i sacerdoti ricevono le confessioni, ma questo servizio non può essere un privilegio soltanto per i monaci, come era appunto al tempo di Balsamon. La disputa fu un problema più storico che dottrinario. Anche san Simeone il Nuovo Teologo che

211. *Ibidem*, p. 112 e vedi anche: Toffanello Giuseppe, *Padre dimmi una parola*, p. 91.

212. Toffanello, *Padre dimmi una parola.*, p. 93.

213. K. Ware, *Împărăția lăuntrică*, p. 67.

214. T. Merton, *Direzione spirituale e meditazione*, Garanti, Milano, 1965, p. 55;

215. A. Snoeck, *Confessione e psicanalisi*, Ed. Borla, Torino, 1965, p. 79.

sembra abbia esposto queste teorie, non nega il fatto che il potere di legare o sciogliere lo hanno i vescovi ed i presbiteri, ma dice: “molti non possono esercitarlo causa la loro decadenza morale”¹⁹⁷. Certo è auspicabile che i sacerdoti abbiano una vita santa, ma se la loro dignità viene a mancare, la sua assenza è sostituita dalla fede e dalla dignità della chiesa.

Molti testi patristici, sembra presuppongano il potere di legare e sciogliere per i monaci senza ordinazione. Danno quest'impressione a causa dell'abitudine di domandare ai gerontes pareri sui pensieri e sulle situazioni della vita. La verità è che la missione del padre spirituale, se non è stata contestata mai ai monaci, essa appartiene ugualmente e legittimamente anche ai sacerdoti diocesani. Il sacramento della confessione e l'arte della formazione spirituale sono due cose ben distinte. E' preferibile che uno stesso uomo le compia entrambe, benché nella storia siano state talvolta separate. Per questo non è giusto considerare usurpatori del potere sacramentale i non consacrati, monaci o laici, che hanno come compito il servizio della formazione spirituale di altri. Al tempo della controversia se il padre spirituale doveva essere consacrato o no, San Germano del Monte Athos († 1336) aveva scelto successivamente più padri spirituali, ma l'assoluzione sacramentale dei peccati la riceveva solo dal suo confessore Pezos¹⁹⁸.

Durante la storia della chiesa si è oscillato fra le due pratiche: sia il sacerdote staretz dei monasteri come unico padre spirituale, sia la possibilità di scegliersi liberamente il padre spirituale, senza che fosse necessariamente sacerdote. Entrambe le pratiche hanno i loro vantaggi e svantaggi. L'argomento può estendersi anche alle parrocchie. L'ideale sarebbe che per tutti i fedeli di una parrocchia il sacerdote ne fosse anche il padre spirituale. Normalmente nelle parrocchie ortodosse rumene, specialmente in quelle di campagna, il sacerdote è anche padre spirituale, compiendo il servizio della formazione spirituale, sia mediante le confessioni, sia in tutte le altre occasioni quando viene cercato e chiamato.

La seconda categoria delle doti del padre spirituale sono le qualità morali di cui la prima non può essere che l'amore empatico. Quando parliamo

216. B. Giordani, *La psicologia in funzione pastorale*, p. 49.

217. P. Vintilescu, *Spovedania și duhovnicia*, p. 144.

218. G. Gatti, *Confessare oggi. Un manuale per i confessori*, Leumann, Torino, 1999, p. 93.

219. *Ibidem*.

dell'amore di un padre spirituale per colui che egli ha in cura spirituale, è importante dare il vero significato alla dimensione "paterno" di padre spirituale. Come il papa e i suoi figli si sentono legati fra loro come una famiglia, attraverso un amore reciproco, così allo stesso modo deve essere nella famiglia carismatica del padre spirituale. Nello Spirito santo l'affezione umana viene trasfigurata e purificata da ogni impurità emozionale¹⁹⁹. Questo comportamento pastorale è fondamentale. Tutto ciò che fa, o dice il padre spirituale deve essere orientato al bene del suo discepolo, penitente o malato che sia, e non su di sé. Tutto quello che avviene tra il padre ed il suo figlio spirituale deve essere sempre a favore del discepolo o penitente e non per la soddisfazione dell'io personale del padre. Si tratta di un amore personale vissuto come un pieno e autentico "essere per l'altro" che deve contenere anche un elemento educativo. Nessun sistema pastorale per la direzione del discepolo penitente è possibile senza questo autentico amore personale. Una relazione fredda non è certamente un aiuto nella cura pastorale²⁰⁰.

La capacità d'accoglienza del padre spirituale richiama simbolicamente l'atteggiamento che Dio ha verso ciascuno di noi e che Gesù ha dimostrato nei suoi incontri con le singole persone. L'accoglienza si deve estendere fino all'accettazione piena e indiscriminata dell'altro. Soltanto nella relazione d'amore comprensiva, il penitente si sentirà profondamente rispettato ed apprezzato e potrà iniziare il suo cammino di conversione. La considerazione positiva e affettuosa può essere il campo favorevole perché avvenga nel penitente lo scatto che può determinare l'inizio della conversione e per la giusta direzione spirituale²⁰¹. Ciò vuol dire comprendere l'altro con profonda intuizione, con il cuore e non soltanto con l'intelletto, e di raggiungere l'altro al livello dei sentimenti che vive, al di là dei fatti che esprime²⁰². Quindi, per essere veramente di aiuto, il padre spirituale non deve giudicare, ma comprendere. E' necessario che il padre spirituale dimostri tutta la sua stima e l'amore verso la persona del penitente, discepolo o malato, per risvegliare nel suo cuore i sentimenti di riconciliazione in primo luogo con se stesso, di fiducia nelle proprie capacità di rialzarsi e camminare con i propri piedi.

Quest'amore il padre spirituale lo dimostrerà in primo luogo con la pazienza, con la bontà e con la severità benefica. Il giusto equilibrio tra

bontà e severità è assolutamente necessario nel dialogo spirituale. Il padre spirituale è prima di tutto il rappresentante di Dio, e come rappresentante di Dio deve condurre il fedele a distinguere le due componenti: psicologico-umana e religiosa intensificando sempre più quest'ultima²⁰³. Deve sempre fare ricorso alla sua posizione: di rappresentante di Dio fra gli uomini, ma anche di intercessore presso Dio per gli uomini. Per questo il suo atteggiamento deve avere sempre una giusta "distanza psicologica"²⁰⁴.

Senza dubbio, analizzando i grandi padri spirituali, di alcuni si sottolinea con evidenza la bontà, di altri la santità o un'altra virtù, e queste virtù sono correlative. Per esempio, sant'Arsenio il grande era di natura burbero, dava risposte brevi ma penetranti, sant'Antonio Abate (il grande) era tanto buono che la gente correva a lui senza pensare che era un santo. Tanto l'uno che l'altro erano pneumatikoi, l'austerità del primo non mancava di bontà, e la bontà dell'altro non mancava di energia. Procedevano in modo diverso, ma ambedue perseguivano lo stesso scopo: l'avvicinamento degli uomini verso Dio²⁰⁵.

Si tratta sempre dello stesso amore empatico e senza interesse del padre spirituale dal quale sgorgano la bontà, la pazienza, la comprensione e l'umiltà, che è la virtù più importante. L'amore empatico quindi è una "sensibilità eterocentrica"²⁰⁶ e consiste nel percepire e nel comunicare il significato personale del soggetto.

L'amore empatico, non si deve confondere con la simpatia e con la capacità diagnostica. Chi agisce secondo la simpatia ha una partecipazione emotiva fortemente condizionata dalla propria esperienza. Chi agisce secondo l'amore empatico partecipa all'esperienza dell'altro ponendosi dal punto di vista di quest'ultimo, invece, chi prende la strada della perspicacia diagnostica, che consiste in genere in un giudicare intellettualmente, assume un atteggiamento rigido e senza una vera apertura. L'amore empatico evita ogni valutazione e scaturisce da particolari disposizioni della personalità,

diventando una partecipazione e una comunione esistenziale con lo stato d'animo dell'interlocutore²⁰⁷. Quando il padre spirituale riesce a nutrire ed ad esprimere una vera empatia, diventa un compagno di viaggio molto utile nel cammino che porta il fedele ad entrare nel proprio mondo per scoprirlo, comprenderlo, accettarlo e viverlo con soddisfazione e con frutto per sé e per gli altri.

Una seconda qualità morale, o virtù, del padre spirituale nella sua attività di confessore e direttore delle anime, importante come la prima, è il discernimento²⁰⁸. La visione chiara ed il discernimento consistono nella capacità di intuire e percepire i segreti dell'anima, di comprendere le profondità nascoste dell'essere, di cui tante volte nemmeno noi stessi ne siamo coscienti. La presenza di questo carisma nel padre confessore assicura alla direzione spirituale la qualifica di scienza delle scienze e l'arte delle arti. Attraverso il discernimento il padre spirituale penetra più a fondo degli atteggiamenti e dei gesti convenzionali, al di là degli sbarramenti, dietro i quali si nasconde la personalità degli altri e la nostra. Superando le apparenze, questo carisma afferra la persona unica e vera, quella che è secondo l'immagine e l'icona di Dio. Questo è un potere assai più pneumatologico che psichico: essendo un frutto della grazia divina che presuppone preghiera ed una lotta ascetica senza riposo, è lontano dall'essere una semplice percezione extrasensoriale. Attraverso il discernimento, il padre spirituale sa decifrare la vita di colui che sta ascoltando, ma non è uno psicologo di professione. Uno psicologo ascolta le persone perché intende aiutarle a capirsi di più, ad accettarsi nella loro realtà umana e a migliorarsi secondo il loro desiderio, un padre spirituale invece, ascolta per aiutare l'individuo a capire il progetto di Dio sulla propria vita. Se comprende certi meccanismi psicologici delle persone è perché si fa aiutare un po' anche da ciò che gli psicologi hanno scoperto sull'uomo e sui meccanismi della sua psiche.

Il discernimento è più utile di molte altre conoscenze intellettuali; anzi talvolta il padre spirituale può essere dispensato dall'aver queste conoscenze. Sant'Arsenie era uno fra i più colti uomini del suo tempo. Per questo, dopo che se n'era andato nel deserto d'Egitto, non ebbe timore di

consultare uomini di cultura limitata. Un tizio che si meravigliava di questa abitudine un giorno disse: “Abba Asenie, con le tante conoscenze di greco e latino che avete, perché chiedi a questo contadino chiarimenti per i tuoi pensieri?” Ma lui gli ha risposto: “Le conoscenze latine le ho veramente, ma l’alfabeto di questo contadino non l’ho ancora studiato”²⁰⁹.

I più famosi padri spirituali si sono fatti una reputazione non particolarmente per gli studi fatti, anche se, come si sa, in san Giovanni Crisostomo, in Gregorio di Nazianzo, san Basilio erano una realtà molto importante, ma per la santità della loro vita e per il carisma ricevuto da Dio. Nel caso in cui questi abbiano scritto libri, i biografi passano ciò in secondo piano, ponendo in primo piano la loro vita e il discernimento di cui hanno dato prova.

Tuttavia questa non considerazione verso la scienza non ha vietato a questi padri di fare esperimenti di psicologia, e di psicanalisi nel servizio del discernimento. Origene, Evagrio Pontico, Diadoco e Macario meritavano pienamente l’attenzione dello psichiatra, curioso della loro specialità²¹⁰. Tutti questi padri considerarono il discernimento come un carisma dello Spirito che si sviluppa con tante gradazioni. Un padre con un grande carisma di discernimento può avere nel contempo il carisma della chiaroveggenza. A colui che ha questo carisma ne deriva grande fama e una moltitudine di gente lo vede come un fenomeno soprannaturale. Il padre che ha questa perspicacia spirituale, può vedere al di là delle apparenze, facendo un genere di radiografia psichica. La domanda che ci si pone è se questo carisma, o facoltà spirituale, è un dono di Dio o solo il risultato naturale di una vita santa. E’ valida un’affermazione come l’altra, ma forse è meglio dire che Dio concede questo dono all’uomo che conduce una vita santa.

Nello stesso modo si può parlare anche di un altro gradino del discernimento: la “cardiognosi” che è la conoscenza del cuore. Alcuni scrittori

hanno affermato che una cardiognosi può essere la precomprensione di una confessione. Nei trattati ascetici si parla molto di questo carisma. Attraverso questo dono di Dio, il padre spirituale comprende chiaramente e profondamente la persona con cui sta parlando e questo rende molto proficua la sua direzione spirituale²¹¹.

A questo carisma speciale si aggiunge quello della parola: la capacità e la facilità di esprimersi. Le qualità e le disposizioni del pastore spirituale diventano operative e raggiungono la loro piena efficacia quando il pastore le sa comunicare al fedele in forma chiara e univoca. La tradizione dice ancora che il padre spirituale è colui che dice la parola giusta, al momento giusto e adatta alla persona. che lo ascolta. Non basta che uno veda e capisca, deve anche saper trasmettere, passare la luce che ha visto. Oggigiorno siamo inondati di parole, ma molte volte sono parole senza il potere. di comunicare qualcosa. Un bravo padre spirituale usa poche parole, ma capita anche che a volte rimanga silenzioso, eppure., attraverso queste poche parole o questo silenzio è capace di cambiare radicalmente la vita di un uomo. La parola del padre spirituale non deve essere scambiata per un bel discorso. Il padre non è necessariamente un uomo che incanta con la sua parola²¹², ma deve parlare con austerità e con concisione di linguaggio. Perché la parola del padre spirituale sia veramente efficace è necessario che sia pronunciata con autorità e autenticità ma anche che sia ricevuta con attenzione da chi ascolta. Se qualcuno domanda un parere, al padre spirituale, per semplice curiosità, egli non ne trarrà alcuna utilità dalla risposta, ma se uno si avvicina con fiducia allora la “parola” che riceve può trasfigurare l’intera sua vita²¹³.

Accanto a tutti questi carismi dello Spirito un padre spirituale deve possedere anche una seria cultura generale. Questo significa che incontro ai carismi egli viene con le sue disposizioni naturali: il lavoro e l’esperienza. Per ciò che riguarda l’istruzione, la formazione intellettuale del padre si deve dire anzitutto che egli deve avere solide conoscenze di psicologia, di psicanalisi, di biologia e pedagogia. Le conoscenze di questi domini possono permettere al padre spirituale di scoprire le interferenze di queste con la confessione, ma anche la superiorità di quest’ultima rispetto alle prime. La psicoterapia o psicanalisi, per esempio, provano la necessità di un confes-

sore, perché liberano ma non rifanno, non rinnovano perché tanto il medico che il metodo in sé sono senza il sostegno della grazia. La psicoterapia orienta nuovamente il comportamento nello stesso limite di manifestazione, ma solo la confessione sposta il penitente dall'ordine naturale nell'ordine soprannaturale, nella grazia.

Senza dubbio nella formazione intellettuale del padre spirituale questi domini hanno un posto importante, ma soprattutto il sacerdote padre spirituale deve rimanere il rappresentante di Dio.

III.2. Il padre spirituale come “medico” delle anime.

Una delle funzioni più importanti che compete al padre spirituale, confermata sempre dai padri del deserto, è quella di “medico delle anime”: il sacerdote confessore è come un terapeuta. Il padre confessore e il padre spirituale non devono mai essere visti come uno psicanalista o come medico terapeuta. Un padre confessore non è uno psicanalista. Lui deve sempre rimanere fedele alla sua missione affidatagli attraverso la grazia divina e deve evitare due gravi errori. In primo luogo, non deve sostituire il sacramento della confessione con la psicologia o con la psicoterapia. Non deve cercare di occuparsi direttamente degli impulsi del subcosciente e dei problemi emotivi. Deve avere un profondo rispetto per la natura subcosciente e istintiva dell'uomo. In secondo luogo, il padre confessore deve rendersi conto che i problemi psicologici sono profondamente reali e che, quando esistono, esulano dalla sua competenza. Egli non deve fare astrazione dalla psichiatria pensando che tutti i problemi emotivi si possono risolvere attraverso i mezzi ascetici. Deve capire quando è il momento di indirizzare il penitente da uno psichiatra per farsi curare. Non deve curare un neurotico ingannandolo o cercando di sollevarlo moralmente²¹⁴.

E' evidente che il termine “terapia” usato nella confessione deve essere preso in senso lato: un aiuto offerto ad una persona che presenta qualche difficoltà nel rimanere fedele ai suoi impegni e ad affrontare serenamente la vita. Altrimenti si cadrebbe nell'ambiguità se il padre confessore venisse considerato come un terapeuta in miniatura.

Quindi, per non scivolare in una posizione ambigua, è opportuno rilevare le differenze che esistono tra l'impegno specifico del padre spirituale e l'atteggiamento dello psicoterapeuta. Schematicamente possiamo dire che il terapeuta ha come scopo il compito di decondizionare la persona, ma non si propone di promuovere una libertà costruttiva. Il medico non riconosce una potenza soprannaturale e non ha un potere di cui sarebbe mandatario. Tutto il significato del suo intervento consiste nell'essere uno che aiuta²¹⁵. Egli rappresenta solo l'eco dei movimenti interiori del cliente, ma non offre una testimonianza personale di valori e nel suo dialogo non comunica verità e valori personalmente vissuti. Quindi, il medico, è simile a una mano il cui gesto è arricchito dall'intelligenza e da perspicacia umana. Una mano, è vero, di un uomo libero che deve offrire al cliente lo strumento adatto alla sua salute.

Invece il padre spirituale, o il confessore, rappresenta l'intermediario tra Dio e gli uomini ed ha sempre una funzione profetica. Egli dà testimonianza della trascendenza soprannaturale della Redenzione e della grazia offrendo la propria esperienza di quanto egli dice. Si potrebbe dire che, mentre lo psicoterapeuta aiuta il cliente a diventare un uomo libero, il confessore aiuta il penitente ad incontrare il Signore nella verità. Nella confessione, penitente e confessore sono immersi nell'atmosfera consacrata da una fede che fa sentire la presenza di un "terzo": Dio che apre costantemente la sua misericordia e ispira ambedue nella ricerca della loro identità cristiana. Dato che ogni confessione parte da una situazione vissuta da un determinato soggetto non si può trascurare la componente psicologica. E' quindi necessario che il confessore, per diagnosticare il temperamento della persona e comprenderne bene le disposizioni interiori, consideri i problemi religiosi strettamente connessi con quelli esistenziali. Per questo la preparazione del confessore richiede un'adeguata conoscenza tanto della teologia che delle scienze umane come la psicologia e psicoterapia. Rimane però il compito di adattare i principi ed i metodi usati nelle scienze ad un tipo di relazione che deve favorire la disponibilità ad accogliere l'ispirazione dello Spirito Santo, unico vero maestro interiore²¹⁶.

Fatta questa distinzione tra il confessore e il medico psicologo e psicanalista, possiamo riprendere il discorso sul confessore e sul suo compito di

medico dell'anima.

L'immagine del medico richiama la parabola del buon samaritano. Il confessore deve comportarsi come lui per la guarigione dell'anima. Il ministro della penitenza deve vedere nel penitente un uomo ferito a morte che ha bisogno subito di un medico. In questa fase l'azione del padre confessore si sviluppa di conseguenza sotto l'influsso delle preoccupazioni terapeutiche o medicinali. Così, come nell'arte medica normale, si prescrivono al malato le cure per la cancellazione delle cause che hanno provocato la malattia e recuperare così la sanità, così pure nella medicina spirituale distingueremo i consigli come strumento tanto per la guarigione della malattia in corso, come per la cancellazione delle cause del peccato e per la vittoria sulle tentazioni non prevedibili, poi le epitemie o i canoni di penitenza per la guarigione delle ferite e delle conseguenze rimaste nell'anima.

Da un certo punto di vista, dobbiamo riconoscere che si può stabilire un perfetto parallelismo tra l'arte medica fisica e l'arte terapeutica spirituale. Quest'ultima, a causa della natura molto delicata del soggetto, presenta difficoltà maggiori e richiede nel confessore solide qualità di scienza, spiritualità, saggezza e delicatezza.

Oggi nella psicologia pastorale si parla tanto di *pastoral conseling* dal latino *consilium* e indica l'incontro tra due persone delle quali una espone all'altra una propria situazione per ricevere conforto, chiarimento e possibilmente una soluzione. Chi chiede aiuto ritiene che l'altro sia dotato di conoscenze adeguate di saggezza, di prudenza, e sia quindi in grado di dargli un consiglio. Per questo, nel suo ufficio di medico il confessore userà i propri consigli come strumenti per la conversione del penitente, non in modo generale o stereotipato, ma in modo personale, considerando la singola persona del penitente, considerando il suo caso e la sua situazione. I suoi consigli devono avere uno scopo ben chiaro e devono comprendere raccomandazioni precise. Per questo si richiede che la loro formulazione parta dall'analisi della coscienza del penitente e del suo peccato, perché per curare in modo efficace un malato dobbiamo sapere cosa dobbiamo curare. Il confessore deve orientarsi per sapere in che punto si è formata e sviluppata la situazione di peccato nell'anima del penitente per conoscere

esattamente la situazione della sua anima è della sua moralità e stabilire quindi quali consigli può dare²¹⁷.

Per ciò che riguarda i consigli che un medico d'anime può usare nella guarigione delle ferite spirituali dovremo distinguerne due categorie di consigli. Nella prima categoria vi sono i consigli oggettivi, che tengono presente le situazioni esterne o positive che potrebbero produrre il peccato: le occasioni, le cause, le persone, le situazioni che incitano a commettere il peccato. In questo caso il penitente sarà consigliato di evitare gli incontri, le conversazioni cattive e specialmente le persone che hanno partecipato insieme con lui al peccato. Nella seconda categoria vi sono i consigli soggettivi, che riguardano le tentazioni che prendono possesso della volontà, dei pensieri e dell'immaginazione per commettere il peccato.

Il sacerdote confessore come buon metodo contro il peccato consiglierà al penitente di opporsi energicamente ai primi tentativi, alle occasioni, alle tentazioni e di affrontare le tentazioni soggettive. L'azione più efficace per conquistare la vittoria è l'esame di coscienza, non soltanto per risvegliare il pentimento per gli sbagli constatati, ma anche per mantenere la coscienza e la volontà a custodia dell'apparire di pensieri o sensazioni che potrebbero indurre a peccare. Questo significherebbe l'allontanamento da ogni situazione di peccato? Per ogni categoria di pensieri (speculative, contemplative, temperamenti attivi, temperamenti deboli) il sacerdote userà i consigli secondo il grado di perfezione e di virtù di coloro che si confessano. Sarà sempre attento ad esercitare la sua autorità con molta discrezione e umiltà, con delicatezza e benevolenza, senza mancare di fermezza quando è necessario. Per tutto questo il confessore può essere considerato un medico delle anime.

III.3. Il padre confessore come giudice.

Un altro compito del padre confessore è quello di giudice che lega o rimette i peccati del penitente. Uno psicanalista o un medico psicoterapeuta non hanno il potere del padre confessore nel sacramento della confessione, investito dall'autorità divina di assolvere. La confessione è un tribunale di riconciliazione e di perdono e non di condanna. Il confessore pronuncia una sentenza che è in linea con lo stesso giudizio di Dio nei confronti del peccato, un no radicale al peccato, e un sì pieno dell'effica-

cia salvifica al peccatore pentito²¹⁸. L'unica differenza tra il confessore e il Giudice è quella che, mentre il Grande Giudice (vedi Mt 25, 31-46) non soltanto rimette, ma anche condanna, il padre confessore pronuncia sempre e soltanto una sentenza di assoluzione e mai di condanna. Quando l'assoluzione non è concessa nella epitimia è sottolineato un atteggiamento negativo grave da correggere. Il rifiuto di assolvere qualcuno sottolinea la qualifica di giudice del padre confessore. Questo giudizio del padre confessore non riguarda mai il passato del penitente che è affidato al giudizio di Dio, e nemmeno il suo futuro che resta sempre nelle mani di Dio e nella libertà del penitente, ma dice qualcosa sullo stato presente del penitente, sulle sue disposizioni attuali, se cammina sulla strada della conversione oppure no. In altre parole il confessore prende in considerazione la serietà della conversione del peccatore, la serietà del suo desiderio di far meglio anche se prevede che la debolezza umana lo porterà a ricadere.

Questo giudizio ha quindi una limitazione importante: non è arbitrario, è un giudizio che ha come oggetto una realtà e deve corrispondere a questa realtà²¹⁹. Compito del sacerdote è quindi di giudicare se c'è almeno quel livello minimo di rifiuto del peccato, in cui consiste l'attrizione. Questo giudizio il confessore lo compie attraverso un atto di natura liturgica che appartiene alla sua qualità d'amministratore od economo del sacramento e di rappresentante di Dio: nell'assoluzione liturgica. L'assoluzione può essere rifiutata quando il confessore non constata un inizio di conversione, con il pentimento o la disposizione di cambiare l'esistenza. Per il penitente ortodosso il rifiuto dell'assoluzione si manifesta nel rifiuto e nell'allontanamento dalla comunione che non sono una sentenza di condanna, ma un tempo accordato ai penitenti nella speranza che si convertano. Il rifiuto dell'assoluzione cessa nel momento in cui il penitente pentito come il figlio prodigo del vangelo manifesta segni di ravvedimento. Il confessore ha l'obbligo di fare attenzione a colui che è nella situazione di non poter ottenere l'assoluzione dei peccati, che sono stati confessati ma non rimessi.

Certo il confessore deve stare molto attento nel prendere una tale deci-

sione che può avere conseguenze funeste nell'anima del penitente. La severità esagerata potrebbe provocare nell'anima d'alcuni penitenti un'avversione e odio verso il sacramento della confessione. Per questo il padre confessore non deve restare mai indifferente al desiderio fervido e insistente, di coloro che insistono nel loro desiderio di avere la grazia della remissione. Messo nella situazione di rifiutare l'assoluzione, il confessore ha l'obbligo di chiarire al penitente che, nella sua situazione non può ricevere la remissione, perché questo sarebbe senza frutto. Istruirà sul modo che il penitente deve seguire per prepararsi ad ottenere la remissione. Logicamente il rifiuto della remissione nella confessione può presentarsi come una condanna. L'indifferenza senza fine nei confronti della remissione dei peccati o della negazione della assoluzione di essa può costituire una vera calamità. Essa spingerebbe alcuni ai sacramenti nella situazione di non conversione e non di pentimento e dall'altro lato farebbe crollare nelle anime il sentimento di un criterio infallibile della giustizia divina e della moralità.

III. 4. Il segreto della confessione dei peccati.

Alla conclusione di questo capitolo ricordiamo uno degli obblighi del confessore: il segreto della confessione che ha sempre fatto parte integrante della disciplina del sacramento della confessione. La discrezione assoluta da parte del confessore è imposta sia nel diritto naturale che da quello divino. Naturale perché il fedele scopre davanti al confessore le più intime e profonde abitudini spirituali e ciò in segreto. Questo presuppone in modo assiomatico, la condizione della riservatezza che sta alla base della convinzione del penitente; ma il confessore ricevendo la confessione a queste condizioni fa la promessa di non usare ciò che ha ascoltato. Il segreto della confessione è imposto al confessore dal diritto divino. Come rappresentante di Dio, cioè nel nome di chi compie il sacramento e a cui il fedele si apre, il confessore è obbligato a mantenere lo stesso mistero che viene mantenuto da Dio verso i peccati degli

uomini. Il violare il segreto a riguardo di ciò che viene confessato nel sacramento della confessione provocherebbe un discredito funesto, non soltanto verso il confessore, ma anche sul sacramento stesso.

Fuori dal trono della confessione, il confessore non può divulgare i peccati di nessuno nemmeno davanti alle autorità anche se fosse esposto al pericolo di perdere la vita. Questo neppure per fini ritenuti utili per il penitente, non si può commettere alcuna violazione del segreto confessionale. Nel caso di un penitente giovane il padre confessore non deve portare all'attenzione dei genitori del penitente nemmeno quando questi lo permettesse, o di prendere contatto con determinate persone a riguardo delle confessione ricevute. In questo caso il confessore deve giudicare seriamente ed attentamente, se questo può portare alla violazione del segreto confessionale.

Oggi la violazione del segreto della confessione si punisce con l'esclusione dal clero secondo i regolamenti ecclesiali. Oltre una pena umana, la violazione del segreto della confessione attira una seconda pena da parte di Dio come spergiuro e traditore dei mezzi della redenzione. Un sacerdote compromette l'intera azione di costruzione del regno di Dio sulla terra e della salvezza degli uomini a lui affidati.