

COSCIENZA DELLA COLPA ED ASPIRAZIONE AL PERDONO. DALL'ESPERIENZA UMANA AL SUO

COMPITO TEOLOGICO

Cristiana Freni

La coscienza, un centro e uno snodo

La nostra riflessione affronterà la questione della coscienza alla luce del vissuto della colpa e dell'aspirazione al perdono. Queste quattro parole che corredano il titolo della nostra pista di approfondimento, costituiscono ciascuna una vera propria mappatura teoretica, su cui progressivamente si costruirà la nostra analisi a sfondo antropologico.

Se prendiamo abbrivio innanzi tutto dalla parola chiave di questo nostro intervento, che è *coscienza*, si può comprendere quanto essa sia legata innanzi tutto alla capacità della persona di “avere scienza”, appunto, che in questo caso vuol dire prima di tutto conoscenza, consapevolezza di sé stessa. La parola coscienza nella tradizione dell'Occidente appare decisamente plurisemantica, dal momento che a seconda delle aree di riferimento delle varie scienze che la sussumono come termine chiave, la coscienza talvolta si riferisce alla sfera della morale, talaltra a quella psicologica. In verità, innanzi tutto, il termine coscienza è schiettamente legato all'ordine dell'ontologia dell'essere umano, in quanto si rapporta alla sua capacità costitutiva di percepirsi, appunto, di sentirsi essere. Questa peculiarità stra-ordinaria (dal momento che qualifica soltanto l'uomo come un essere capace di autoconoscenza), comporta l'approdo alla parola più breve, ma certamente più importante di ogni studio di antropologia, che è “Io”.

L'essere umano appare capace infatti, di attività stra-ordinarie. Una di queste si nasconde dietro la probabile etimologia del termine greco *Anthropos*.

È noto che Platone in un dialogo particolarmente tecnico della sua produzione che è il *Cratilo*,¹ faccia derivare *anthropos* da *anathrein*, che significa *sentirsi essere*. Nella radice di questo sostantivo, si nasconde nella seconda parte anche il verbo *opopa*, che notoriamente in greco significa “aver visto”, quindi conoscere. L'essere umano è dunque colui che conosce sé stesso, si dimostra capace di aprirsi al mondo che gli si squaterna dinanzi, chiamandolo per nome. Appare insomma capace del tuffo nella sua profondità, è coincidentemente proiettato in avanti, verso il mondo che è in grado di conoscere e di trasformare. È slancio verso l'alto, attirato costitutivamente dalla trascendenza.

Dunque soltanto l'essere umano arriva alla consapevolezza del proprio Io. Possiamo definire il contenuto di questa conoscenza, come l'esperienza ontologica fondamentale, perché da tale presa

¹ Cf. PLATONE, *Cratilo*, Laterza, Roma-Bari 1996, 399c.

di consapevolezza prende avvio tutto il resto. La coscienza dunque della colpa, richiama un vissuto profondo che attraversa l'io. Si impone, si percepisce, si qualifica come un dato apodittico nella nostra zona profonda intracoscienziale. Ed è appunto questo il luogo in cui si epifanizza la legge morale fondamentale, l'imperativo categorico: *fac bonum, vita malum*.

Grazie ai vissuti primari per mezzo dei quali l'io si struttura, si delinea allora nella nostra interiorità la chiara e apodittica percezione di un vissuto di benessere o malessere a seconda della modalità con la quale l'io stesso ne giudica il contenuto. Se il nostro io profondo giudicherà in modo positivo il proprio operato, ne conseguirà un dato appagante, rasserenante; viceversa sarà opposto quel vissuto frutto di un'azione negativa: in questo caso ci accadrà invece di percepire un malessere più o meno accentuato, un senso di inadeguatezza o di mancanza, frutto dell'azione che la coscienza ha conosciuto e giudicato, innanzi tutto come esperienza di crescita o decrescita qualitativa della propria stessa persona.

Il peccato, il senso di colpa e il senso della colpa

A questo punto, dopo aver tentato un abbozzo della descrizione della coscienza ontologica, passeremo a descrivere la complessa identità e la possibile diversa connotazione della colpa, che nella esperienza personale di ciascuno è profondamente correlata alla dinamica del peccato.

Partiremo dalla descrizione del peccato, dal momento che la fenomenologia della colpa si avvita in modo indissolubile all'esperienza coscienziale del peccato, dal momento che peccare significa perdere i punti di riferimento costruttivi sui quali la nostra vita dovrebbe rimanere ancorata. E perdere i punti di riferimento in un cammino esistenziale, significa errare, scegliere in modo contrario a ciò che offre pienezza all'essere umano, e muoversi verso la direzione sbagliata, che invece la coscienza morale aveva indicato come giusta. La coscienza ontologica, infatti, come precisa Paolo Carloti, si caratterizza come coscienza morale, «quando la persona la esercita in modo specifico a riguardo della propria autorealizzazione nella propria operatività e si scopre così un soggetto titolare di un'attitudine non solo conoscitiva ma anche deliberativa e valutativa delle proprie opere e azioni».²

In questo caso dunque emerge con chiarezza quanto la caratteristica della coscienza morale non abbia soltanto a che fare con la conoscenza che il soggetto sperimenta di sé stesso, ma anche con tutti quegli elementi che contribuiscono a creare in lui le premesse per le scelte di una vita buona e i criteri valutativi delle proprie operazioni deliberative.

² P. CARLOTTI, *La coscienza morale cristiana*, Las, Roma 2022, 77.

La parola peccato ha un'origine incerta. Secondo alcuni linguisti si nasconderebbe in essa il latino *peccus*, che porta a sua volta in sé la radice *pes*, cioè piede. In questo caso il significato rimanderebbe all'erranza, all'inciampare, al camminare sulla strada sbagliata, al tipico deragliamento dalla 'via giusta', prodotto dal peccato.

Vale senz'altro la pena richiamare qui il vocabolo greco che indica il peccato e che prende, come noto, il nome di *Hamartia*, termine assai diffuso nella Scrittura anche nel corradicale verbale *Hamartano*. Si tratta in questo caso di una mutuazione dal linguaggio tecnico legato al gioco del tiro con l'arco, che indica l'aver fallito il bersaglio, il non aver fatto centro, ma anche coincidentemente la perdita della prima freccia derivata da questo primo errore. Ci si riferisce dunque sia al fallimento di una *performance* sportiva, ma anche a una perdita suppletiva, stante lo smarrimento della freccia da parte del tiratore.

Il significato di errore e di perdita, che appare molto chiaro nel greco, spesso in altre lingue assume connotazioni semantiche diverse, riconducibili a una proibizione, o a un debito. In ebraico significa, ad esempio, provocare un trauma a sé o agli altri, la cui riparazione, dunque, richiede una vera e propria guarigione. In aramaico rimanda al significato di contrarre un debito, con l'evidente possibile espiazione del risarcimento. In arabo significa invece qualcosa di proibito, dal termine *haram*, che ha la stessa radice di *harem*, cioè un luogo appartato, non agibile, riferendosi così a tutto ciò che è vietato dalla legge islamica e profondamente legato al presupposto di inviolabilità.

L'immagine greca è quanto mai funzionale alla similitudine della freccia che manca il bersaglio, come corrispondente della vita umana. L'itinerario di ciascuno, nella sua parabola esistenziale, si potrebbe sovrapporre alla freccia scagliata che ha però deviato dal suo corso originario, per vari motivi esterni, accidentali, impedendo così al soggetto di *far centro nella vita*, per utilizzare una formula divenuta quasi proverbiale ad indicare un traguardo di pienezza. Il peccato è capace dunque di deviare, di interrompere il percorso verso la pienezza a cui è destinata la nostra esistenza, producendo così un'erranza tra il nostro anelito al compimento e la mortificazione di questo anelito. Pertanto il peccato si presenta come un agente distruttivo, a cui il soggetto è sottoposto e che però lo vede allo stesso tempo attore fattivo e quindi responsabile della scelta errata che produce in sé due evidenti ripercussioni: l'offesa a Dio e la mortificazione della propria umanità, strutturata ad autotrascendimento, ad anelito di perfezione, a pienezza, ma che poi si rivela spesso fallace sul piano della sua stessa intenzione costitutiva.

La perdita dell'innocenza, che nella tradizione biblica coincide con l'apparire nella vita umana del peccato, diventa qui un aspetto profondamente legato all'esperienza umana. Il peccato non risulta

solo un concetto astratto, filosofico o teologico, ma va innestato profondamente nel dato vitale della coscienza umana stessa, che lo sperimenta appunto, lo vive con la cogenza poi degli epifenomeni a volte anche paradossali che il peccato porta con sé: malessere, delusione, mortificazione, superbia, compiacimento autoreferenziale, ribellione, sconforto, angoscia.

Si tratta di vissuti, appunto, perché il peccato è qualcosa che si innesta profondamente nell'ontologia della persona, la attraversa e la segna, ineluttabilmente, in tanti modi. Oggi il peccato appare una di quelle parole che sembrano risuonare vetuste, minatorie, desuete, poco presenti nel lessico ordinario del parlante. Eppure se non si passa attraverso la fenomenologia del peccato, che è il frutto della nostra finitudine, del suo esito distruttivo all'interno del sacrario coscienziale, non si può poi delineare nemmeno la questione della colpa. L'erranza che produce il peccato, provocando nell'essere umano una implosione della sua destinazione e del suo compimento, trova la sua corrispondenza in un vissuto molto noto alle coscienze umane, estremamente spiacevole in gran parte dei casi, che è la colpa.

Anche in questo caso il termine colpa è molto antico, presumibilmente mutuato dal verbo greco *kello*, che significa “spingo fuori”.³ La colpa è un dato interiore che dunque affiora, che si manifesta, che si fa presente. E nel titolo qui affidatomi, mi ha colpito piacevolmente leggere accanto alla parola coscienza, la preposizione *della* colpa, piuttosto che la coscienza *di* colpa.

La questione, se pur attraverso una piccola sfumatura preposizionale, si presenta assai significativa nella distinzione, perché la coscienza ontologica e morale è inabitata dal *senso della colpa*, mentre quella psicologica si connota invece legata al *senso di colpa*. Quest'ultimo vissuto è notoriamente riconducibile a una patologia di livello psichico, che non nasce in realtà da una autentica responsabilità del soggetto, ma da una serie di proiezioni colpevolizzanti che per motivi ben diversi e variegati, egli sviluppa credendosi erroneamente colpevole di atti in realtà non compiuti. Il senso della colpa invece, ha a che fare direttamente, concretamente, con il soggetto agente. Possiamo dire che il senso della colpa è inseparabile, allora, dall'esperienza del peccato. La coscienza del peccato si sperimenta quando ci si mette di fronte ad una presenza diversa dalla nostra, un'alterità che percepiamo del tutto distinta dalla nostra identità: si tratta qui di riconoscere Dio in questa presenza, e si scopre, si sperimenta spesso con dolore, vergogna, malessere, d'averlo offeso, tradito, ferito. Il peccato così produce a sua volta una ferita, che l'io sperimenta anche su sé stesso e verso sé stesso, e che lascia una traccia spesso profonda di sofferenza nella coscienza.

Per comprendere più profondamente questa fenomenologia del peccato, da cui scaturisce il dinamismo coscienziale del senso della colpa, ci pare quanto mai illuminante richiamare qui uno dei

³ Cfr. l'etimologia di 'Colpa' in <<https://www.etimo.it/?term=colpa>> (12.08.2023).

romanzi più geniali e potenti di F.M. Dostoevskij, *Delitto e castigo*,⁴ in cui il protagonista, il giovane studente Raskolnikov, che deliberatamente decide di uccidere una vecchia usuraia detestabile per compiere un atto di giustizia verso l'umanità da lei stessa perseguitata, non fa però i conti con le conseguenze coscienziali del suo gesto. Il giovane pensava di vivere una sorta di gloriosa liberazione, e invece il delitto compiuto diventa il suo castigo più terribile, il più imprevedibile, quello che lo conduce ad un delirio raccapricciante e poi ad un desiderio di redenzione, di espiatione, che lo condurrà alla fine del romanzo grazie all'amore per Sonja, almeno a scorgere una salvezza adombrata. Al di là dei capolavori dostoevskijani, pare dunque evidente che l'essere umano sperimenti il peccato e lo strascico di malessere che esso porta con sé come viatico, imprevisto spesso nel suo epifenomeno drammatico, anche dalla coscienza stessa.

Se le scelte di vita si ispirano ai principi valoriali, alle assiologie riferite al paradigma di un ideale di compimento integrale, il soggetto sperimenta e gusta un profondo senso di soddisfazione conseguente alla realizzazione di sé e del bene comune. Quando invece si viene meno ai riferimenti morali che pur la coscienza è in grado di cogliere e di selezionare, si combatte contro sé stessi, cioè ci si muove contro la propria stessa coscienza.

In questi casi emerge allora un senso della colpa molto caratteristico, che produce talvolta frustrazione e vergogna per aver tradito principi non negoziabili, non rinunciabili, presenti nel profondo di noi stessi. Altre volte si connota per il rimorso e la pena profonda. Ciò esige pertanto una cura, una riparazione del danno che si è prodotto, tale da consentire alla persona di riacquistare stima e valore ai propri occhi e dinanzi a quelli del gruppo umano di appartenenza, ma soprattutto al cospetto di quella alterità trascendente dinanzi alla quale ci si sente colpevoli di tradimento, di allontanamento, di abbandono.

Tra finitudine e colpa

Nella fenomenologia del senso della colpa, sottolinea uno dei più importanti filosofi del XX secolo, che è stato Paul Ricoeur, si fa strada nella coscienza il senso anche della finitudine. È proprio su questo testo assai celebre intitolato *Finitudine e colpa*, che si possono spendere alcune riflessioni interessanti. La prima riguarda le due parole del titolo. In una di esse è presente una sorta di neologismo, un termine ricoeuriano a tutti gli effetti, nel quale il concetto di finitudine esprime qualcosa di molto più complesso dalla finitezza. La finitudine è infatti il sigillo del limite che caratterizza la struttura d'essere umana, ma allo stesso tempo rimanda al superamento di questo stesso

⁴ Cfr. F. M. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, Feltrinelli, Milano 2013.

limite, spostandosi verso un oltre. La via di accesso al male, che scatena il *primum movens* dell'effetto del peccato, appare la nostra condizione di limite costitutivo, inarginabile.

Ecco allora cosa intende Ricoeur per "fallibilità": la «debolezza costituzionale che fa sì che il male sia possibile», la «struttura di mediazione tra il polo della finitezza e quello dell'infinità dell'uomo».⁵ Precisa Luca Alici che: «La questione del male, della libertà, del peccato e della colpa, iniziano a "conquistare" la riflessione ricoeuriana e a farlo dentro una doppia necessità: distinguere da un lato piano ontologico e piano etico del male e, dall'altro, la matrice teologica del peccato e la matrice antropologico-etica della colpa».⁶

La finitudine che è all'origine del peccato stesso, non coincide però *tout-court* con la finitezza umana, perché la finitudine è coincidente con il senso del limite, ma contrassegna anche nell'essere umano il suo sigillo ad autotrascendere questo limite. Se fossimo finitezza e basta, non potremmo mai aspirare alla redenzione e al superamento del peccato. Non potremmo innestarci in un'ottica di perdono. I termini sono dunque assai pregnanti sul piano dell'antropologia. Il peccato allora determina l'origine della colpa che appare dunque il tessuto stesso vissuto dalla coscienza. Ma la colpa si può davvero definire? Come ogni aspetto dell'antropologia, la colpa non è conoscibile mai in forme meramente manualistiche o teoriche, perché ogni esperienza di colpa è legata indissolubilmente al mondo della soggettualità singola, e ciascuno sperimenta *la propria esperienza di colpa*, dato che non c'è mai una colpa uguale all'altra, anche quando nasce da uno stesso peccato. Pertanto il sentimento della colpa va scandagliato assai profondamente sia dal soggetto che lo sperimenta, che nel caso dell'esperienza sacramentale è il Penitente, sia dal Confessore che ne riceve il contenuto, o da colui che accompagna nel discernimento la persona che vive il sentimento della colpa. In effetti il senso della colpa si fa esperienza costruttiva, solo nella misura in cui al di là dell'eventuale malessere psichico, si compia il passaggio verso la sfera morale e religiosa.

Non si avverte in questo caso, allora, solo malessere, ma ci si sente anche peccatori davanti a Dio. È il momento determinante, potremmo dire, in cui l'esperienza della colpa si fa decisamente consapevolezza del peccato. Si tratta qui di invocare, appunto, il passaggio dal mondo coscienziale intrapsichico, a quello morale religioso.

Esattamente su questa particolare esperienza si concentra il celebre capitolo di Alessandro Manzoni, della Notte dell'Innominato, ne *I Promessi sposi*, dove lo scrittore lombardo illumina il passaggio straordinario della coscienza del personaggio, che pur nella sofferenza, prende consapevolezza

⁵ P. RICOEUR, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna 1970, 58.

⁶ L. ALICI, *Prima e dopo la colpa. Finitudine e pena a partire da Paul Ricoeur*, in *Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica*, XVI, 2/(2022), in <<https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XVI22019&id=9>> (27.07.2023).

progressiva del proprio vissuto profondo, del proprio peccato reiterato, sino a chiamarlo per nome, sino a giungere alla conversione.⁷

La sofferenza diventa allora una opportunità potente, di rara forza. Per mezzo del soffrire, che connota il vissuto più caratterizzante dall'esperienza autentica della colpa e del peccato, si può davvero giungere ad una significativa ermeneutica, cioè ad una interpretazione costruttiva e non distruttiva del vissuto che si deve scandagliare.

Il vissuto della colpa può allora essere costruttivo o distruttivo. In che modo il frutto di tabù tipici di climi terrifici e forse anche datati, può divenire invece occasione di consapevolezza e di crescita di sé stessi?

Intanto l'effetto della colpa può avere di certo dei frutti: ad esempio quello di evitarla di nuovo, di tentare di non ricadere nella stessa dinamica. Ma in nome di cosa, il soggetto dovrebbe scegliere all'esperienza della tentazione quella della redenzione? O per lo meno quella del tentativo della resistenza alla tentazione? È solo per evitare il disagio che accompagna l'esperienza del peccato, la mortificazione di sentirsi macchiato, o anche del sentirsi mortificato nel doversi narrare poi nella confessione, quando si tratta del credente?

E appunto su questo delicato crinale che si dinamizza il passaggio tra il rimorso, che è tendenzialmente caratterizzato da una accentuazione psicologica, rispetto a quella che è l'esperienza morale assai più profonda, cioè il pentimento. Che è invece liberante.

Questi percorsi appaiono dunque assai densi, perché invocano le colonne fondanti su cui si costruisce la vita morale, cioè i valori. Il pentimento è un'esperienza sana, auspicabile, perché permette di toccare con mano il malessere conseguito dal tradimento di un valore in cui si crede, dall'aver inferto male ad altri. Spesso la persona è poi in grado di affrontarlo e di leggerlo con consapevolezza e libertà, costruendo da questo dato, nuove strade di crescita.

La coscienza morale ha dunque come finalità non solo la conoscenza di sé, ma anche quella del conseguimento della pienezza di sé, come avevamo notato poco sopra. Il passaggio successivo è quello di domandarsi quale sia l'aspetto specifico che rende la coscienza pienamente cristiana e non semplicemente buona, ancorata quindi a valori che per quanto eticamente alti, sono condivisibili anche da non credenti. La coscienza cristiana allora, appare connotata da una caratteristica in più.

Si fonda e si struttura su Cristo stesso che la inabitava. Solo il cristianesimo risponde alle piene e profonde attese del cuore umano; pertanto solo una coscienza innestata nella prospettiva cristiana e dunque cristologica, può cogliere e ricercare in modo significativo quei valori che la possano rendere umanamente compiuta al meglio.

⁷ Cfr. A. MANZONI, *I promessi sposi*, Mondadori, Milano 2016, cap. XXI.

In questa direzione è possibile riscoprire la forza della filialità, dato che con il passaggio al cristianesimo è a Dio che consegniamo la nostra identità, ritrovandoci figli nel Figlio. Nel sentirsi figli, spesso si è potuta cogliere e gustare l'esperienza ricostruttiva del perdono.

La dinamica del perdono

Il perdono nella complessità del dinamismo della coscienza, affronta e comprende una serie di passaggi che dalla dimensione singolare arrivano a quella più generale, di cui tutti gli uomini sono in qualche modo potenziali attori e fruitori. Al perdono si deve giungere attraverso una vera tensione dell'anima che aspira alla pienezza, al superamento della frattura che il peccato ha determinato, per riacquistare la direzione del suo compimento. In questo senso l'anelito è profondamente ontologico ed escatologico, come afferma anche Edith Stein: «L'uomo anela ad avere sempre in dono l'essere, per poter attingere ciò che l'attimo gli dà e, al tempo stesso, gli toglie. Non vuole lasciare ciò che gli dà pienezza e vorrebbe essere senza fine e senza limiti. (...) Questo è l'essere, che cerca l'uomo nel suo esistere».⁸

Ci troviamo, allora, grazie al perdono, nella prospettiva della reciprocità generativa, perché il perdono restituisce alla persona non un aspetto quantitativo, ma qualitativo del suo essere. Il perdono non è soltanto un atto destinato all'alterità, ma esiste nella misura in cui il soggetto deve imparare a riconciliarsi anche con sé stesso. Riconciliarsi e giustificarsi non sono uguali dinanzi alla coscienza. Ma il perdonarsi non può essere scisso dal saper perdonare anche l'altro. O ancora dal saper accordare il perdono a chi ce lo chiede.

Dunque mi pare si possano distinguere tre livelli profondi del perdono:

1. Perdonarsi.
2. Accordare il perdono richiesto da chi ci ha inflitto un torto o una grande sofferenza.
3. Perdonare incondizionatamente, senza che l'altro ci abbia chiesto perdono.

È ancora Ricoeur a evidenziare, da un punto di vista della complessità del dinamismo del perdono, che il perdono per essere tale, deve accondiscendere ad un paradosso estremo, quello notoriamente riferito al fatto che il perdono autentico esige l'imperdonabilità. Qui Ricoeur fa sua la posizione di Derrida circa il perdono: «il perdono si rivolge all'imperdonabile oppure non è. Esso è non-condizionale, senza eccezioni e senza restrizioni. Non presuppone una domanda di perdono».⁹

⁸ E. STEIN, *Essere finito e Essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1988, 387-388.

⁹ P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l'oblio*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, 663.

Ricoeur prende avvio dall'etimologia della parola 'perdono', evidenziando che essa, nella maggior parte almeno delle lingue occidentali, reca in sé la radice 'dono', inteso come un atto di scambio consuetudinario in una relazione equivalente e reciproca.¹⁰ Le celebri parole di Gesù sul perdono (cf. *Mt* 5,44 e *Lc* 6,31), sembrerebbero riferirsi ad una misura "folle" di tale dono, non paragonabile agli atti di generosità comuni e ordinari, basati per lo più su una logica dell'equivalenza e dello scambio che conducono poi inevitabilmente ad una dinamica di calcolo.

La novità della riflessione ricoeuriana sta appunto in questo passaggio: il senso del dono, proprio perché sovrabbondante, diviene allora fondamento del dovere, obbligando in qualche modo proprio colui che riceve il dono, alla reciprocità della giustizia;¹¹ egli argomenta l'azione del dono e il significato del perdono nel rapporto interdipendente tra amore e giustizia.

Ricoeur, dunque, afferma che il dono conduce allo scambio, a motivo di una dimensione inconscia dello spirito che obbliga a ricambiare, o anche perché le persone tendono a seguire una norma di comportamento; vi è invece una logica reciproca nel dono vero, che si delinea «nel legame fra tre obbligazioni: di dare, di ricevere, di rendere».¹²

A precisazione di tale reciprocità, Ricoeur sottolinea la non obbligatorietà tra la domanda di essere perdonato da parte di chi ha mancato nei confronti di altri, e la corresponsione di perdono da parte della vittima. Il perdono non può apparire dunque come uno scambio orizzontale tra le due parti, ma la concessione del perdono deve essere interamente attribuita alla vittima, a colui che ha subito un torto, un'ingiustizia, sin dal primo momento¹³: colui che chiede perdono a qualcun altro, infatti, dovrebbe essere disposto nelle logiche umane, anche ad affrontare un eventuale rifiuto.

Ne deriva allora che l'equilibrio del perdono tra le parti, è soggetto a numerose variabili e può essere risolto solo se da entrambe le prospettive i ruoli sono ben impostati. In tal modo, per quanto la confessione di colui che si dichiara e si riconosce colpevole, non possa con facilità raggiungere una condizione sufficiente umanamente, per concedere il perdono, tuttavia diventerebbe invece irragionevole perdonare coloro che non riconoscono la loro colpa e che non sembrano in grado di cogliere il legame con la propria azione malevola. Da questa sorta di competenza, di capacità, si radica il profilo di colui che Ricoeur chiama l' "*uomo capace*",¹⁴ consapevole cioè di sottoporre ad un vaglio critico puntuale il proprio comportamento e le azioni con gli altri.

Le provocazioni di Ricoeur sono assai forti, dal momento che parrebbe allora emergere l'impossibilità a poter perdonare colui che non sa di aver sbagliato, o che non ritiene di averlo fatto.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 651.

¹¹ Cfr. P. RICOEUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Il Mulino, Bologna 2004, 114-115.

¹² ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, 681.

¹³ Cfr. ID., *Le pardon peut-il guérir?*, in *Ésprit*, n. 210 (1995), 77-82.

¹⁴ Cfr. ID., *La memoria, la storia, l'oblio*, 653.

Non crediamo che invece questa posizione sia del tutto condivisibile, dato che nell'analisi condotta, emerge con chiarezza quanto ogni peccato, frutto della finitudine ontologica, coincide con una ferita, con un'esperienza di dolore sia nel soggetto che compie il peccato, sia nelle persone che ne vengono, loro malgrado, coinvolte. Pare improbabile allora, il non rendersi conto di aver fatto del male, di averlo inferto, ma allo stesso tempo pare anche non impossibile perdonare colui che pur non rendendosi conto di averlo fatto, può aver sbagliato. La gratuità suprema del perdono, potrebbe in questo senso ancorarsi alla certezza che Dio ci perdona sempre, generosamente, prodigalmente. È chiaro che in questo caso non sarebbero coinvolti compresenzialmente i due protagonisti dell'atto del perdono. Ma il perdono in quanto gratuità suprema, a nostro avviso potrebbe essere accordato anche a chi non lo chiede in modo esplicito.

Ricoeur nelle sue dense riflessioni, fa emergere in modo chiaro l'importanza della consapevolezza del peccato da parte del soggetto. Consapevolezza che diventa poi premessa a sua volta per domandare perdono a chi si è ferito. Questo aspetto senza dubbio dirimente, appare quindi essenziale, perché il soggetto possa essere capace di desiderare il perdono di colui che ha fatto soffrire. Ricoeur fa riferimento spesso al termine riconciliazione. In questo caso sono compresenti i soggetti attivi e ricettivi della dinamica del perdono. Sembra mancare una parola fondamentale, spesso smarrita alle latitudini del nostro tempo, che è *Confessione*. E che con piacere abbiamo trovato invece nel titolo di questo Seminario.

Ed è proprio con questo termine che vorremmo avviarcì alle riflessioni conclusive.

Conclusioni

Il sostantivo *confessione* notoriamente deriva dal latino *Cum-Fatéri*, che vuol dire parlare in modo spontaneo, con sé stesso e con un altro.¹⁵ Confessare allora non significa automaticamente il riconciliarsi, ma rappresenta il *primum movens* di una coscienza che si ascolta perché parla a sé stessa, che si coglie come una realtà altra da sé e allo stesso tempo consapevole di sé. E che si narra anche a Dio, a cui chiede perdono.

È in questa direzione che il Sacramento stesso assume un prezioso dinamismo: la coscienza è trascendente in noi, sa cogliere *l'uomo nascosto del cuore*, come afferma la *I Lettera di Pietro* (cf. *IPt* 3,4). Una autentica confessione può scaturire dalla complessa dinamica di consapevolezza che scaturisce dalla colpa, di presa in carico della sofferenza del peccato, perché inferta o subita, e quindi l'anelito al perdono e alla riconciliazione.

¹⁵ Cfr. l'etimologia di '*Confessione*' in <<https://www.etimo.it/?term=confessare>> (15.09.2023).

Oggi pare urgere, in un universo umano attraversato da emotivismi planetari, da interminabili viaggi sul *web*, o da immersioni in un mondo spesso risolto soltanto al di fuori dell'io, una rilegittimazione del viaggio dei viaggi, quello agostiniano, caratterizzato dall'invito a far ritorno dentro di noi. Il post-umano che ci sfida, evidenzia molte patologie da distrazione dell'io da sé stesso, dovute ad una incapacità di conoscenza autentica del soggetto rispetto a sé. Tanto individualismo, spesso accompagnato da ostentazioni narcisistiche, ma nessuna esperienza reale degli abissi interiori della nostra profondità.

Confessare significa dunque riconquistare antropologicamente la frequentazione della propria interiorità, prendersi carico delle proprie mancanze, chiamandole per nome, e riconoscersi innestati in una relazione di amore incondizionato. Crediamo sia questa oggi la grande sfida che invoca il nostro tempo non semplice. Rieducare l'essere umano alla frequentazione di sé stesso, riaccomparlo col viatico della speranza ad aver cura della integralità del suo essere, non soltanto delle superfici, ci pare una delle priorità più emergenti invocate dalla nostra epoca.