

La preghiera, necessaria e difficile

4. Ricerca di solitudine, o di un'altra compagnia?

Sommario

La preghiera, necessaria e difficile.....	1
Solitudine e visione ascetica della religione	4
Il monachesimo e l'apologia della solitudine.....	5
La <i>devotio moderna</i>	6
Esame di coscienza e confessione	6
La confessione come ripresa del cammino percorso.....	8

*Dico: «Chi mi darà ali come di colomba,
per volare e trovare riposo?
Ecco, errando, fuggirei lontano,
abiterei nel deserto.
Riposerei in un luogo di riparo
dalla furia del vento e dell'uragano». (Sal 55, 7-9)*

Questi pochi versetti del Salmo 55, bene descrivono un modo di sentire molto facile, che tutti in un momento o nell'altro abbiamo conosciuto.

Proprio in questo modo di sentire trova spesso alimento il desiderio di preghiera del singolo. Il desiderio – s'intende – della preghiera individuale, solitaria e non liturgica; questo modo di sentire dà insieme una forma a quel desiderio. La preghiera è cercata quasi appunto essa potesse offrire le ali di colomba cercate dal salmista, quelle che consentono di fuggire nella solitudine e lì trovare riposo.

In molti casi poi, a posteriori, occorre anche registrare uno scarto tra il desiderio e la preghiera effettiva: la preghiera non è davvero cercata, è soltanto sognata, immaginata, vagheggiata. Il sogno vago di ritirarsi e fuggire nella solitudine si spegne in fretta, pochi minuti dopo che la solitudine è stata effettivamente raggiunta; essa appare allora come troppo vuota e rarefatta, difficile da sostenere. Quando sono schiacciato dalla folla, sogno la stanza dalla porta chiusa, nella quale cercare il Padre che vede nel segreto. Quando sono chiuso nella stanza, i miei pensieri volano in fretta fuori dalla finestra in cerca di compagnia, di altri la cui presenza mi distrae dalle occupazioni dell'anima.

Il desiderio di fuggire e riposare nel deserto è vivo finché dura l'assedio della folla, dei molti che ti cercano e delle molte occupazioni che ti attendono; in fretta si spegne quando di fatto ti trovi solo.

Nasce ovvio un sospetto: che il desiderio in questione non sia davvero un desiderio di solitudine, ma sia soltanto un desiderio di fuga. Di fuga – s'intende – dai luoghi affollati e affannosi della vita comune nella città, nella società civile in genere.

*Chi mi darà ali come di colomba, per volare e trovare riposo?
Ecco, errando, fuggirei lontano, abiterei nel deserto*

Come valutare questo desiderio di solitudine nell'ottica della fede? Si tratta di un desiderio

cristiano, congruente con la fede nel vangelo? Si tratta di desiderio che davvero dispone alla pratica della preghiera, e della preghiera cristiana? Oppure si tratta soltanto di una fuga dalla realtà, e dai compiti complessi e confusi che la realtà propone?

Il desiderio di solitudine non è sempre buono. Non pare proprio che si possa affermare che esso dispone in maniera incondizionata alla preghiera.

Anche nel salmo, d'altra parte, le parole che abbiamo sopra citate sono in forma interrogativa e sono messe tra virgolette, quasi a suggerire che si deve distinguere tra il suono di quelle parole e le intenzioni vere del soggetto che le esprime.

Il Salmo 55 è uno dei molti salmi di lamento, che spesso sono poi anche salmi addirittura di imprecazione. La città che sta intorno appare ostile; prima ancora che ostile, appare falsa, finta, inaffidabile. *Giorno e notte si aggirano sulle sue mura, all'interno iniquità, travaglio e insidie e non cessano nelle sue piazze sopruso e inganno.* Entro le mura della città, le mura costruite per difendere lo spazio degli amici da quello dei nemici, si sperimentano sopruso e inganno. *Se mi avesse insultato un nemico, dice il salmista, l'avrei sopportato; se fosse insorto contro di me un avversario, da lui mi sarei nascosto.* Il guaio è che il tradimento viene invece da chi è *mio compagno, mio amico e confidente*; da colui al quale *mi legava una dolce amicizia*, da colui con il quale *verso la casa di Dio camminavamo in festa.*

Alimenta il desiderio di fuga, e addirittura il desiderio di rivalsa, la ferita alla quale mi sono esposto concedendo fiducia al prossimo. il desiderio di fuga è il riflesso della fiducia tradita, e il segno della resa all'impossibilità dell'alleanza. Non sorprende in tal senso il fatto che il salmo abbia anche accenti imprecatori: *Disperdili, Signore, confondi le loro lingue: ho visto nella città violenza e contese.*

Ma il desiderio cristiano non dovrebbe forse essere quello di una rinnovata alleanza piuttosto che quello della fuga? La salvezza promessa alla fede cristiana infatti è salvezza per i molti, e non invece salvezza per l'anima sola, che trovi le ali per rifugiarsi in luoghi deserti. La salvezza per l'anima sola è quella cercata dalla religione mistica, mentre la salvezza per i molti è quella cercata dalla religione profetica, dalla fede cristiana dunque. La speranza nella salvezza per i molti è possibile soltanto se nutrita dalla memoria del passato e dalla fedeltà ai legami conosciuti nel passato. Il salmo ricorda espressamente questi legami:

Se mi avesse insultato un nemico,
l'avrei sopportato;
se fosse insorto contro di me un avversario,
da lui mi sarei nascosto.
Ma sei tu, mio compagno,
mio amico e confidente;
ci legava una dolce amicizia,
verso la casa di Dio camminavamo in festa. (vv. 13-15)

Il desiderio di solitudine nell'ottica del salmo e nell'ottica della fede cristiana è soltanto provvisorio. Esso può essere descritto come desiderio di un nuovo esodo, per ritrovare oltre il mare i molti fratelli. Il luogo, nel quale soltanto è possibile ritrovare i molti come fratelli, è remoto dal luogo nel quale scorre la mia vita fino ad oggi, premuta dalla folla. La raccolta dei figli di Dio dispersi passa per il deserto.

Appunto questo passaggio per il deserto, necessario per ritrovare gli altri come fratelli, offre un'immagine eloquente della preghiera. Parlo della dell'"orazione mentale", della preghiera fatta da soli nella stanza chiusa, là dove vede soltanto il Padre, che vede nel segreto.

L'immagine del passaggio per il deserto, necessario per trovare le pecore perdute della casa di Israele, trova ripetuta illustrazione nei racconti del vangelo. Gesù fugge la folla, cerca luoghi deserti, ma in quei luoghi è preceduto da folle, da altro folle, non plaudenti, ma supplicanti. E Gesù ha compassione di loro.

La fuga nel deserto è alimentata dall'ostilità, tipicamente quella degli scribi e dei farisei. Ma

la fuga è alimentata sotto altro profilo anche dall'applauso della folla. Questo incentivo alla fuga è anzi statisticamente più frequente.

Tra i molti racconti del genere, ricordo qui quello di *Marco 7*. I dodici – qui chiamati senz'altro *apostoli* – tornano dalla loro missione in Galilea; sono euforici, ed anche un po' confusi; per il successo, e non per l'ostilità incontrata; Gesù vede il pericolo di questa loro euforia e decide di portarli in un luogo deserto:

Gli apostoli si riunirono attorno a Gesù e gli riferirono tutto quello che avevano fatto e insegnato. Ed egli disse loro: «Venite in disparte, in un luogo solitario, e riposatevi un po'». Era infatti molta la folla che andava e veniva e non avevano più neanche il tempo di mangiare. Allora partirono sulla barca verso un luogo solitario, in disparte. Molti però li videro partire e capirono, e da tutte le città cominciarono ad accorrere là a piedi e li precedettero. Sbarcando, vide molta folla e si commosse per loro, perché erano come pecore senza pastore, e si mise a insegnare loro molte cose. (vv. 30-36)

Il luogo solitario, il luogo cercato come un deserto, appare in realtà un luogo molto abitato. Ma in quel luogo la folla appare diversa da quella che assedia in città. In quel luogo solitario la folla è raccolta dall'attesa di altro rispetto a quello che la folla cerca in città. Gesù tratterà la folla, contro il parere dei discepoli; e moltiplicherà i pani e i pesci per la folla, quasi ad attestare il compimento del desiderio acceso dalla fede. Ma subito dopo il miracolo licenzierà la folla e anche i Dodici, e salirà solo su un monte a pregare.

Il comportamento di Gesù sorprende la folla, e sorprende anche i discepoli. In realtà, esso è il riflesso del carattere spirituale e non materiale dell'alleanza fraterna. Spirituale, alimentata cioè dallo Spirito (*pneuma*), e non dalla *psiche*. La spiritualità dell'alleanza fraterna esige il sempre rinnovato passaggio per il deserto. Che è come dire per la preghiera.

Padre nostro

Solitudine e visione ascetica della religione

L'associazione della preghiera al momento della vita cristiana connotato dalla solitudine e dal deserto è pertinente, certo; ma è da interpretare. È esposta anche a letture dubbie.

Quell'associazione minaccia di incoraggiare una concezione *ascetica* della religione, che è molto comune e insieme molto dubbia. È una delle cause del sospetto diffuso nei confronti della religione.

Con l'espressione concezione *ascetica* mi riferisco a quella visione della religione che vede in essa l'apologia della rinuncia. Della rinuncia – s'intende – alla spontaneità della vita, e quindi all'immediatezza dei desideri. La spontaneità alimenterebbe l'inganno. Inclinerrebbe infatti a cercare l'adempimento del desiderio che, pur sconosciuto nel suo preciso oggetto, da sempre attraversa l'anima nelle realtà sensibili. Per accedere alla verità non deludente del desiderio sarebbe invece necessario ripudiare le cose visibili e cercare subito e solo quelle invisibili.

La visione ascetica della religione ha trovato un forte alimento, nella storia del cristianesimo, nel dualismo platonico, che oppone il corpo all'anima, e quindi realtà visibili a realtà invisibili. Le prime sarebbero finte, le seconde sole sarebbero vere.

Contro gli ideali ascetici, contro la religione tutta identificata come sistema degli ideali ascetici, contro il cristianesimo stesso, si è scagliato violentemente Friedrich Nietzsche. Nel suo *Così parlò Zarathustra* c'è un paragrafo intitolato "Degli sprezzatori del corpo". Ne leggo e parafraso poche sentenze:

«Agli sprezzatori del corpo voglio ora dire il mio pensiero.
Io non pretendo che imparino od insegnino cose diverse da quelle che hanno imparate e insegnate fin qui; bensì che dicano addio al proprio corpo — e si tacciano.
«Io sono corpo ed anima»: così parla il fanciullo. E perché non dovremmo parlare come i fanciulli?
Ma l'uomo desto e cosciente, dice: Io sono corpo e niente altro all'infuori di ciò: e l'anima non è altro che una parola per significar qualche cosa che si trova nel corpo.
Il corpo è un grande sistema, una cosa molteplice con un senso solo: è guerra e pace, gregge e pastore. Uno strumento del tuo corpo è anche la tua piccola ragione, fratello mio, che tu chiami «spirito»: un piccolo strumento e trastullo della tua grande ragione.
«Io» dici tu, e vai superbo di questa parola. Ma più grande ancora — e tu non vuoi crederlo — è il tuo corpo e il suo sistema; esso non dice «Io» ma è «Io».
Ciò che percepisce il senso e intende lo spirito non ha mai fine in sé stesso. Ma senso e spirito vorrebbero persuaderti che essi sono fine ad ogni cosa, tanto son vani.
Strumenti e trastulli sono sensi e spirito: dietro a loro si cela il proprio essere, il quale cerca con gli occhi dei sensi e ascolta con gli orecchi dello spirito.
E sempre sta in ascolto il proprio essere e cerca: confronta, soggioga, conquista, distrugge. Domina ed è anche il dominatore dell'«Io».
Dietro ai tuoi pensieri ed ai tuoi sentimenti, o fratello, sta un potente dominatore, un savio ignoto — che si chiama il proprio essere. Egli abita nel tuo corpo; è il tuo corpo.
V'ha maggior ragione nel tuo corpo, che non ne contenga la tua miglior sapienza. E chi sa mai perché il tuo corpo ha proprio bisogno della tua miglior sapienza?
Il tuo essere si ride del tuo Io e dei suoi salti orgogliosi.

L'irrisione che Nietzsche riserva all'Io e alla sua arrogante autarchia troverà sinistro conforto, a pochi anni di distanza, nell'approccio alla realtà umana proprio della psicoanalisi. Essa pratica un'ermeneutica del sospetto; la tradizione religiosa e morale della cultura europea è sospettata d'essere patogena, all'origine del nervosismo moderno. L'ermeneutica del sospetto colpisce in maniera prevedibile e diffusa anche la fede cristiana; essa sarebbe al servizio di una strategia di fuga dalla realtà. La fuga condurrebbe a rifugiarsi nell'immaginario; esso consente di esorcizzare a poco prezzo le sfide troppo complesse e impegnative della realtà.

Il rischio che la preghiera assuma la fisionomia di una sorta di fuga da compiti esistenziali irrinunciabili, che appaiono tuttavia troppo complessi e in ogni caso interminabili, non è inconsistente. Soprattutto, grande è il rischio che la ricerca di solitudine assuma la figura di una strategia per sottrarsi alla "responsabilità", e cioè alla noiosa necessità di rispondere sempre

da capo di sé, di tutto quello che si fa e non si fa, si dice o non si dice. La presenza ininterrotta di altri intorno che sono in attesa spiega stanchezza.

Non solo stanca, ma anche inganna. Accade infatti che il desiderio di corrispondere all'attesa di altri facilmente induca a comportamenti, discorsi, alla fine addirittura modi di vedere e di pensare, che non sono i nostri, ma che sono soltanto il riflesso di un'accondiscendenza inconsueta a quell'attesa.

La visione della preghiera come fuga dal mondo, e quindi il desiderio di preghiera come strategia di immunizzazione nei confronti dei rischi della vita di relazione, ha una lunga storia, e questa lunga storia minaccia di far apparire quella visione persuasiva. Essa appare oggi ancora come la visione della religione prevalente a livello di comunicazione pubblica, e anche a livello di retorica ecclesiastica. Quella visione condanna la preghiera – e con essa la religione tutta – ad apparire per un lato ardua, e per altro lato finta.

La correzione di quella visione postula una profonda ritrattazione della tradizione cristiana, e in particolare delle sue espressioni religiose eminenti.

Il monachesimo e l'apologia della solitudine

Appunto di questo genere è la più grandiosa apologia della solitudine nella tradizione cristiana, quella costituita dal monachesimo. Esso nasce appunto come ideale di vita solitaria. Mi riferisco ovviamente a sant'Antonio abate e al monachesimo egiziano in generale.

L'associazione della parola stessa, *monaco*, alla solitudine, non è così univoca. La parola *monakòs* era stata già utilizzata dalla filosofia. Anzitutto da Platone, per indicare chi è unico, e dunque solitario. Nella lingua di Plotino (203/205-270) *monakòs* è l'Uno al vertice della scala degli esseri, e cioè Dio. L'impiego dell'aggettivo sostantivato per designare l'asceta cristiano, che vive solo e lontano dal mondo, è prevedibilmente giustificato appunto dalla sua solitudine. L'ipotesi trova indiretta conferma in questa circostanza: le prime tre regole monastiche cenobitiche (Pacomio, Basilio e Agostino) rifiutano l'uso della parola; chi vive con gli altri e non è solo non è solitario, non è monaco. Basilio poi, decisamente ostile al modello di vita eremitico, dice nella sua Regola: «L'uomo non è un animale monastico». Nelle regole cenobitiche dei monaci si parla come dei fratelli. Fu solo più tardi che la parola "monaco" ha designato il cenobita. Nella regola di San Benedetto le cose cambiano; l'uso della dizione *monaci* è ormai corrente per designare i cenobiti.

Che senso accordare allora alla parola, se vale per chi vive in comunità? Monaco è non il solitario, ma chi si occupa di una cosa sola. Già sant'Agostino spiega questa parola riferendola all'unione dei molti («Ecco, com'è bello e com'è dolce che i fratelli vivano *in unum*», *Enarratio* sul Salmo 132); ma, come precisa il libro degli *Atti*, la comunione dei molti è possibile soltanto se unico è il cuore: *La moltitudine di coloro che erano venuti alla fede aveva un cuore solo e un'anima sola e nessuno diceva sua proprietà quello che gli apparteneva, ma ogni cosa era fra loro comune*; (4, 32) appunto quest'unico cuore e quest'unica anima fanno della comunità stessa un *monàkos*.

Tra l'unità della comunità e l'unità interiore della vita del monaco sussiste un rapporto stretto. Lo afferma in maniera espressa Goffredo d'Auxerre, un cistercense del XII secolo: «Potrà sussistere una comunità unificata soltanto se i monaci che la compongono cercano anzitutto la loro unità interiore». Monaco non è più colui che è solo esteriormente, ma colui che è uno interiormente. Dall'unico esteriore si passa all'unificazione interiore, in conformità alla raccomandazione di Gesù a Marta: *Marta, Marta, tu ti affanni e ti agiti per molte cose, ma di una cosa sola c'è bisogno. Maria ha scelto la parte migliore, che non le sarà tolta* (10, 32).

È vero tuttavia che il canone dell'interiorità, come proposto e descritto soprattutto da Agostino, il modello dunque di una vita spirituale concepita e vissuta quale rientro in se stessi, di natura sua associa in maniera stretta la preghiera, e in genere il rapporto religioso, alla fuga

dal mondo, e in specie dai rapporti sociali. Questi sono percepiti come una minaccia al raccoglimento, una sollecitazione alla dispersione e alla rappresentazione di sé.

La *devotio moderna*

La sovrapposizione dell'ideale di vita monastico, o anche solo genericamente religioso, alla fuga dal mondo conosce una ripresa e un'intensificazione nel Medio Evo, con la nota esplicita del disprezzo delle cose temporali (Lotario di Segni, 1160-1216, *de contemptu mundi*). La più precisa connotazione della fuga dalla compagnia, e dalla chiacchiera che la compagnia di sua natura propizia, è aggiunta dalla *devotio moderna*, dalla declinazione dunque che assume l'ideale monastico vissuto in città. La compagnia opera sempre nel senso di rendere l'uomo peggiore; essa incoraggia la futilità, e dunque la chiacchiera inutile, una smania invincibile di esibizione. Questi sono gli aspetti che denuncia l'*Imitazione di Cristo*, lo scritto che come pochi altri ha concorso ad alimentare il sospetto nei confronti della compagnia e del piacere che essa procura:

Scegli il tempo opportuno per attendere soltanto a te e rifletti spesso sui benefici ricevuti da Dio. Lascia da parte le curiosità; leggi attentamente quegli argomenti che procurano la compunzione del cuore più che l'impegno della mente. Se eviterai le chiacchiere inutili e l'ozioso girovagare come pure il dare ascolto alle novità ed ai pettegolezzi, troverai tempo sufficiente ed utile per intrattenerti in pie meditazioni. I più grandi Santi evitavano, quando potevano, la compagnia degli uomini e preferivano servire Dio in solitudine. Disse un tale (Seneca, *Epist. VII.3*): «Ogni volta che sono stato in mezzo agli uomini, sono ritornato meno uomo». Facciamo spesso esperienza di questo fatto, quando conversiamo troppo a lungo. È più facile tacere del tutto, che non eccedere nelle parole. È più facile stare ritirati in casa, che sapersi controllare fuori quanto basta. Chi, dunque, tende ad uno stato di vita interiore e spirituale deve con Gesù allontanarsi dalla folla. (*Imitazione di Cristo I, 20*)

L'“autorità”, alla quale si appella l'*Imitazione di Cristo*, è quella di Seneca, un filosofo pagano dunque, e per la precisione stoico; che l'autorità qui citata non sia tratta dalle Scritture sante – come ci si attenderebbe trattandosi di un libro di devozione – ma da autori pagani sotto certo profilo non stupisce; la tradizione del pensiero morale pagano adotta, come prospettiva di fondo della considerazione morale, l'ideale del dominio di sé.

A tale riguardo, merita di segnalare un altro fatto: Seneca ha lasciato in eredità all'asceti cristiana un esercizio destinato ad assumere rilievo molto consistente, l'esame di coscienza. Appunto da Seneca e attraverso Seneca il cristianesimo ha ereditato la pratica dell'esame di coscienza dalla tradizione stoica. Ha ereditato l'idea di un tale esercizio dello spirito; ed ha ereditato anche e soprattutto la pratica corrispondente.

Esame di coscienza e confessione

La pratica dell'esame di coscienza è strettamente legata alla figura più generale di una preghiera intesa come fuga nella solitudine, lontano dall'insidioso teatro sociale che è ambiente abituale della nostra vita.

La pratica dell'esame di coscienza entra nella tradizione cristiana a procedere da una tradizione estranea, quella dei filosofi. Essa già presente tra i pitagorici; da essi passò poi agli stoici e anche agli epicurei.

Nella prospettiva di tali antiche scuole filosofiche, ellenistiche prima e poi anche romane, l'esame di coscienza era un esercizio privilegiato per perseguire un'ideale di perfezione, il cui tratto fondamentale era appunto la padronanza di sé. Tale padronanza era interpretata nei termini della signoria della ragione rispetto alle passioni, dell'intenzione consapevole rispetto all'inclinazione cieca. Per misurare ogni giorno il cammino fatto su questa strada della padronanza pareva offrire un mezzo privilegiato appunto l'esame di coscienza. Il sottinteso era che l'imperativo proposto dalla virtù, fosse scritto nell'animo; che quindi la qualità dei propri

doveri fosse nota a monte del confronto con altri. Il sottinteso era il carattere autarchico della virtù.

Nella Bibbia manca l'attestazione di un esercizio dello spirito com'è quello dell'esame di coscienza. La pratica penitenziale suggerita è tipicamente la confessione del peccato e non l'esame di coscienza. La confessione non è però quella resa familiare dalla forma moderna del sacramento, quella cioè dell'elenco delle colpe davanti al sacerdote. La confessione auricolare inizialmente non è neppure formalmente prevista nella disciplina penitenziale antica. Essa era prevista infatti soltanto per i *crimina graviora*, per loro natura già noti a tutti. Essi non sono i peccati mortali della disciplina moderna, ma i crimini la cui gravità è misurata dallo scandalo dato al nome cristiano. Sono dunque crimini molto visibili, noti senza alcuna necessità di un esame di coscienza.

Nei primi tempi della storia cristiana la confessione è una pratica soltanto della vita personale; in particolare della vita monastica. Ne parla Benedetto nella *Regula Monasteriorum*. Prima al cap. 4, "Gli strumenti delle opere buone", dove tra gli altri strumenti egli elenca appunto lo strumento della vigilanza sulle proprie azioni:

Vigilare continuamente sulle proprie azioni, essere convinti che Dio ci guarda dovunque. Spezzare subito in Cristo tutti i cattivi pensieri che ci sorgono in cuore e manifestarli al padre spirituale. Guardarsi dai discorsi cattivi o sconvenienti, non amare di parlar molto, non dire parole leggere o ridicole, non ridere spesso e smodatamente. Ascoltare volentieri la lettura della parola di Dio, dedicarsi con frequenza alla preghiera; in questa confessare ogni giorno a Dio con profondo dolore le colpe passate e cercare di emendarsene per l'avvenire.

Poi ancora al cap. 7, dove descrive i gradini della umiltà; il quinto consiste appunto nella confessione:

Il quinto grado dell'umiltà consiste nel manifestare con un'umile confessione al proprio abate tutti i cattivi pensieri che sorgono nell'animo o le colpe commesse in segreto, secondo l'esortazione della Scrittura, che dice: "Manifesta al Signore la tua via e spera in lui". E anche: "Aprite l'animo vostro al Signore, perché è buono ed eterna è la sua misericordia", mentre il profeta esclama: "Ti ho reso noto il mio peccato e non ho nascosto la mia colpa. Ho detto: "confesserò le mie iniquità dinanzi al Signore" e "tu hai perdonato la malizia del mio cuore".

Appunto attraverso la *Regola* la pratica della confessione si affermerà presso i monaci latini, e poi grazie ai monaci anche presso i fedeli. Come sappiamo, l'evangelizzazione dell'Europa del Nord si produce attraverso i monaci, quelli irlandesi di san Colombano, i quali però progressivamente passano alla regola di Benedetto.

La confessione dunque si differenzia dall'esame di coscienza perché essa non è un esercizio introspettivo; è invece un esercizio che comporta la pratica della parola pronunciata davanti ad altri, è dunque un correttivo rispetto a quella chiusura in se stessi, che è appunto uno degli effetti più facili della colpa.

Esprime bene questo valore della confessione quale rimedio al silenzio che consuma il Salmo 31, il salmo – si dice – più caro a Lutero. Egli lo aveva caro perché molto cara aveva insieme la confessione: «La Confessione auricolare, come essa è ora in uso, è utile, anzi addirittura necessaria: né io vorrei che fosse abolita, poiché è il rimedio della coscienza afflitta" (*De captivitate Babiloniae*). Lutero certo non credeva nel valore sacramentale della confessione, essa era da lui considerata come pratica preziosa per mantenersi all'inferno per ciò che si riferisce al giudizio che ciascuno dà di sé. Dice dunque il Salmo 31:

Beato l'uomo a cui è rimessa la colpa,
e perdonato il peccato.
Beato l'uomo a cui Dio non imputa alcun male
e nel cui spirito non è inganno.
Tacevo e si logoravano le mie ossa,
mentre gemevo tutto il giorno.
Giorno e notte pesava su di me la tua mano,

come per arsura d'estate inaridiva il mio vigore.
Ti ho manifestato il mio peccato,
non ho tenuto nascosto il mio errore.
Ho detto: «Confesserò al Signore le mie colpe»
e tu hai rimesso la malizia del mio peccato. (vv. 1-5)

Nelle parole del salmo il silenzio appare come un difetto, o come l'indice di un difetto; o in ogni caso come un atteggiamento sconveniente, che non è di vantaggio per la vita dello spirito. In questo il salmo è in discordia rispetto al giudizio espresso dalla *Imitazione di Cristo*.

La qualità di quel difetto può essere più precisamente descritta in questi termini: la persona, timorosa d'essere interrogata da altri, si chiude in un silenzio ostinato, e addirittura ostile. Tutti conosciamo questo vissuto dello spirito: la percezione cioè della domanda ancora solo virtuale, che altri però potrebbe rivolgerci, o addirittura che altri vorrebbe visibilmente rivolgerci, come una minaccia, come un atto ostile, dal quale ci si difende appunto attraverso il silenzio ostinato. Per stornare la possibilità di quella precisa interrogazione, interrompiamo ogni comunicazione, lanciamo il messaggio intimidatorio, "guai a chi mi rivolge la parola". Appunto questo silenzio ostinato ed ostile logora le ossa e inaridisce il vigore dell'anima come arsura dell'estate; fa pesare la mano di Dio sul capo. Quest'immagine della mano di Dio che pesa sul capo è molto efficace: la presenza di Dio, respinta, diventa come un peso sul capo; la confessione solleva.

Dunque, la Bibbia non conosce la figura dell'esame di coscienza quale esercizio di penitenza. Al suo seguito neppure la tradizione cristiana più antica conosce la pratica dell'esame di coscienza. Conosciuta e assai apprezzata è invece la figura della confessione. Essa si riferisce anche ai peccati, ma non solo ai peccati. Essa si produce in ultima istanza alla presenza di Dio. Ma dal momento che Dio abita nel segreto la confessione può realizzarsi visibilmente soltanto attraverso la mediazione di un padre sulla terra, di un padre spirituale prossimo. La confessione non riguarda soltanto o soprattutto la colpa; oggetto di confessione è anche l'indigenza o la miseria, o al contrario la meraviglia, la gratitudine e la gioia. In questo secondo caso la confessione si riferisce all'opera buona di Dio, che suscita quella meraviglia, o si riferisce senz'altro alla sua gloria.

La confessione riprende il cammino fatto

Alla confessione nei confronti di Dio chi prega si sente sollecitato soprattutto da una circostanza: egli non trova nei fratelli, nella cui compagnia di fatto vive, quel riconoscimento che pure invece cerca. Appunto la ricerca del riconoscimento è documento del vincolo di fraternità che lo lega ad essi. Il vincolo non può essere semplicemente dichiarato come assente a seguito della smentita pratica; esso dev'essere piuttosto riaffermato, a prezzo di un giudizio. Appunto in tale ottica l'orante si appella a Dio: Egli lo ascolterà e gli renderà giustizia.

La decisione di rivolgersi a Dio, per avere uno che ascolti, o addirittura uno che difenda dagli uomini, è una scelta assai audace, certo. Avvicinarsi al Dio vivente è sempre pericoloso; chi si avvicina a Lui si avvicina al fuoco. A Lui infatti non è possibile nascondere nulla; il suo giudizio appare in tal senso inesorabile. A meno che uno sia del tutto certo della propria innocenza, non gli conviene avvicinarsi. Trattiene da questa scelta il timore della propria colpa, di colpe che siano al momento ignote, ma non per questo sicuramente assenti. Il timore trattiene. La decisione di avvicinarsi a Lui postula un previo accertamento di tutto quello che uno ha dentro nel suo cuore. Ma chi mai potrà conoscersi fino in fondo? Non siamo forse tutti assai timorosi a proposito di quel che portiamo nel cuore? Non abbiamo tutti timore di ingannarci nel giudizio a proposito di noi stessi? Se così stanno le cose, siamo decisamente scoraggiati dalla scelta di rivolgerci direttamente a Dio.

Significative a tale riguardo sono le parole di *Giobbe*:

Tacetate, state lontani da me: parlerò io,
mi capiti quel che capiti.

Voglio afferrare la mia carne con i denti
e mettere sulle mie mani la mia vita.
Mi uccida pure, non me ne dolgo;
voglio solo difendere davanti a lui la mia condotta!
Questo mi sarà pegno di vittoria,
perché un empio non si presenterebbe davanti a lui. (Gb 13, 13-16)

Nella preghiera dei Salmi la ricerca di solitudine non nasce solo o soprattutto dal timore che il rapporto sociale induca alla finzione; ci sono anche indicazioni che vanno in tal senso, ma anche allora l'aspetto in questione è denunciato non in quanto induce alla recita l'orante, ma in quanto rende inaffidabili i rapporti.

La ragione della ricerca di solitudine è la fuga dagli uomini che sono inaffidabili. Incontriamo in tal senso la successione di due momenti tipici: nel primo il salmista fugge lontano, perché *ogni uomo è inganno*; la sua causa non è riconosciuta dagli uomini; egli dunque cerca Dio, per essere compreso; nel secondo momento, giungendo davanti a Lui, scopre d'essere egli stesso colpevole, o in ogni caso teme di esserlo e di dover invocare il perdono di Dio. Quando mi confronto con gli altri, vedo le mie ragioni, dagli altri misconosciute; ma quando mi confronto con Dio temo il mio peccato, e il mio difetto di fede.

Illustra bene questa dinamica la lamentazione individuale del Salmo 38. «Lamento di un fedele malato e presunto colpevole», dice la nota la Bibbia di Gerusalemme; la lamentazione diventa in fretta confessione di colpa.

La presenza dell'immaginario della malattia nel salmo non è da intendere necessariamente come segno del fatto che chi prega sia effettivamente malato; il vissuto della malattia offre il repertorio simbolico idoneo a dire in genere di una esperienza di affanno. Il carattere stentato che assume il cammino della vita, per un motivo qualsiasi e non soltanto per motivo di malattia, accende subito un interrogativo: di chi è la colpa? L'interrogativo è il riflesso della visione morale della vita. Che sussista un nesso tra l'ovvietà del cammino della vita e l'innocenza, la fedeltà dunque alla legge di alleanza che sta all'origine del cammino, è scritto nel cuore di ogni uomo, prima ancora che nella legge di Mosè. Appunto quel nesso spiega il riferimento immediato degli inciampi incontrati sul cammino alla probabile colpa.

Il nesso è sentito molto prima e molto più che visto. Il nesso è sospettato e trova espressione appunto nel "senso di colpa". Quel senso trova facile drammatizzazione mediante le immagini dell'esperienza di malattia. Le piaghe deturpano il tuo corpo senza che tu lo possa in alcun modo evitare; e tuttavia facilmente senti quelle piaghe come documento di una colpa nascosta, che la malattia invece spudoratamente porta alla luce.

Putride e fetide sono le mie piaghe
a causa della mia stoltezza.
Sono curvo e accasciato,
triste mi aggiro tutto il giorno.
Sono torturati i miei fianchi,
in me non c'è nulla di sano. (vv. 6-8)

La malattia pronuncia una sentenza sulla tua vita; contro quella sentenza ingiusta tu cerchi sollievo nella comprensione di altri; ma non la trovi; gli altri dicono che non possono aiutarti, che loro non c'entrano, che devi cavartela da solo. La loro presa di distanza dispone lo spazio per il sospetto di chi è malato; egli facilmente pensa che i amici e compagni si siano coalizzati contro di lui. Essi non lo dicono davanti a te, ma lo sussurrano fuori della porta. Il fatto che si tengano a cauta distanza pare offrire alimento al sospetto del malato, che da loro si sente come assediato, quasi fossero nemici.

Amici e compagni si scostano dalle mie piaghe,
i miei vicini stanno a distanza.
Tende lacci chi attende alla mia vita,
trama insidie chi cerca la mia rovina.

e tutto il giorno medita inganni.
Io, come un sordo, non ascolto
e come un muto non apro la bocca;
sono come un uomo che non sente e non risponde. (vv. 13-17)

Appunto come una via di fuga da questa sorta di fossa in cui s'egli pare d'essere caduto, il salmista cerca la presenza di Dio e a Lui si appella:

Signore, davanti a te ogni mio desiderio
e il mio gemito a te non è nascosto.
Palpita il mio cuore,
la forza mi abbandona,
si spegne la luce dei miei occhi. (vv. 10-11)

Ma non può farlo altrimenti che a prezzo di una confessione, quella delle sue stesse colpe:

Le mie iniquità hanno superato il mio capo,
come carico pesante mi hanno oppresso. (v. 5)

Ecco, confesso la mia colpa,
sono in ansia per il mio peccato. (v. 19)

In questo salmo manca il cenno alla risoluzione felice della vicenda, grazie alla quale il salmista ritrova la certezza dell'amicizia di Dio e torna tra i fratelli con l'annuncio del perdono. Nelle lamentazioni più frequentemente citate nel Nuovo Testamento, a interpretazione della vicenda di Cristo, quella risoluzione è presente. Pensiamo in particolare al Salmo 22, dove però manca la confessione della colpa; o al Salmo 51, il *miserere*; il passaggio attraverso il confronto solitario con Dio – attraverso la preghiera dunque – è la condizione per ritrovare la strada che conduce accanto ai fratelli.

Nel caso del Salmo 22 merita un'attenzione particolare la menzione della solitudine iniziale; non è quella che nasce dall'incomprensione dei fratelli, ma quella che nasce dal silenzio di Dio:

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?
Tu sei lontano dalla mia salvezza»:
sono le parole del mio lamento.
Dio mio, invoco di giorno e non rispondi,
grido di notte e non trovo riposo. (vv. 2-3)

Le parole del lamento sono tra virgolette, quasi a suggerire che sono – appunto – soltanto parole del lamento, e non vere parole del salmista. Dalla scelta di consegnarsi a quelle parole il salmista è trattenuto dal suono di altre parole, che vengono dal tempio:

Eppure tu abiti la santa dimora,
tu, lode di Israele.
In te hanno sperato i nostri padri,
hanno sperato e tu li hai liberati;
a te gridarono e furono salvati,
sperando in te non rimasero delusi. (vv. 4-6)

Appunto la solidarietà con i padri nella fede rende possibile lottare contro le parole del lamento. La loro forza di suggestione è alimentata dalla voce ostile di coloro che stanno intorno e alimentano il desiderio di fuggire nella solitudine; il salmista protesta d'essere verme e non uomo, infamia degli uomini, rifiuto del suo popolo. La sua stessa fede è oggetto di irrisione; scuotono il capo e dicono: *Si è affidato al Signore, lui lo scampi; lo liberi, se è suo amico.*

L'ostilità di quelli che stanno intorno rende più intenso l'appello a Chi solo conosce il salmista, e l'ha tratto dal grembo, l'ha fatto riposare sul petto della madre. Soltanto se Dio salva dalla bocca del leone e dalle corna dei bufali il salmista potrà annunciare il suo nome ai fratelli, e potrà lodarlo in mezzo all'assemblea.

La ricostruzione del rapporto fraterno passa attraverso il pellegrinaggio solitario per il cielo,

che in tal senso non è fuga dai fratelli, ma fuga dal rapporto distorto con loro. Avere un ideale per quei rapporti, avere fame e sete di giustizia e non di solitudine, è condizione essenziale perché anche la momentanea fuga sia giustificata.

Nel salmo 51 il passaggio attraverso la solitudine non è riferito alla colpa di altri, ma alla propria. Chi prega sa d'essere peccatore, ma sa insieme che la colpa lo ha preceduto nel cammino della vita; nella colpa infatti è stato generato, nel peccato lo ha concepito la madre. Se Dio vuol quella sincerità del cuore, che continua a insinuargli nell'intimo, occorre che crei da capo il suo cuore; che da capo lo preceda; che gli restituisca quella gioia d'essere salvato, che il salmista non sente più. Soltanto allora egli potrà insegnare le vie del Signore agli erranti e potrà incoraggiare i peccatori a ritornare a Dio. Soltanto allora potrà celebrare la giustizia di Dio, potrà aprire le sue labbra nella grande assemblea.

Soltanto rassicurato da Dio a proposito del suo perdono il salmista trova finalmente le risorse per volgersi in maniera amichevole non ostile ai suoi fratelli. Il compimento della preghiera assume la forma del ritorno amichevole all'assemblea; esso annuncia a tutti gli uomini la salvezza possibile, che nasce dal perdono di Dio stesso.

La parabola descritta dai salmi di lamentazione prefigura in maniera chiara la parabola della conversione in molti modi descritta dal vangelo. Non è un caso che, sulla bocca di Gesù morente, al culmine del suo cammino sulla terra, siano poste dai vangeli le parole di un salmo; quasi a significare che appunto sulla bocca di Gesù il salmo trova la sua verità compiuta. Di converso, la verità della vicenda di Gesù non può essere compresa altrimenti che passando attraverso la peripezia descritta dal salmo.

La solitudine precocemente cercata da Gesù non è una meta, ma il prezzo da pagare per raggiungere una comunione vera. Il racconto della moltiplicazione dei pani appare, a tale riguardo, di insuperabile chiarezza. Il segno compiuto da Gesù, compiuto a prezzo di correggere la smania dei discepoli di congedare la folla (*congedali, in modo che, andando per le campagne e i villaggi vicini, possano comprarsi da mangiare*, Mc 6, 32), certo subito aggrega. Ma non è quella l'aggregazione che conta (*voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato dei pani*, Gv 6). Perché la folla possa trovare il pane vero disceso dal cielo deve passare attraverso il mare, seguendo Gesù nella sua solitudine (*si ritirò di nuovo sulla montagna, tutto solo*, Gv 6, 15). La salita sul monte, tutto solo, e poi l'incontro con i suoi sul mare in tempesta, camminando sulle acque, comportano un chiaro rimando alla passione, portata a compimento nella sua ora, con cammino solitario, ma a vantaggio dei molti: *Questo è il mio corpo, dato per voi e per tutti ...*