

VI. Il processo di discernimento in *Amoris laetitia*: crescita personale e integrazione ecclesiale

H. Miguel Yáñez, SJ

È risaputo che il discernimento è a cuore della spiritualità di sant'Ignazio di Loyola, per cui un papa gesuita non poteva non includerlo nel suo magistero come asse strutturante le sue proposte pastorali. Anche se questo è vero, dobbiamo ricordare che Ignazio di Loyola accoglie e reinterpreta una lunga tradizione spirituale che si radica nell'insegnamento dei Padri della Chiesa e nel monachesimo antico più attento all'esperienza spirituale, e si sviluppa nella vita religiosa in diversi modi d'intenderla¹, anche se è pure vero che il tema è nuovo nel magistero papale.

In questo capitolo intendo fare in un primo momento un breve accenno al discernimento nella tradizione della spiritualità cristiana e nella comprensione della Teologia morale, per fornire le chiavi ermeneutiche della proposta di papa Francesco in *Amoris laetitia*, e presentare oggi il discernimento come forma di comprensione della moralità cristiana in intimo rapporto alla spiritualità. Per questo, intendo chiarire in un secondo momento che cosa s'intenda per discernimento, andando al contributo della Sacra Scrittura e in modo particolare di sant'Ignazio di Loyola, per presentare, in un terzo momento, il processo del discernimento nella sua struttura personale ed ecclesiale. Finalmente, in un quarto momento preciserò in che modo la coscienza personale sia la fonte del discernimento, e nel quinto momento presenterò brevemente i criteri di discernimento proposti in *Amoris laetitia*.

1. Il discernimento nella tradizione ascetico-mistica e morale

Nella *patristica* troviamo già in *Origene* la distinzione tra i diversi spiriti nell'anima, buoni e cattivi, indicazioni su come distinguerli, e l'importanza del libero arbitrio, insegnamento che sarà ripreso soprattutto dalla tradizione monastica. Anche *Agostino* ha esercitato una grande influenza sulla vita monastica e sulla tradizione teologica d'Occidente. In lui abbiamo lo sviluppo della via dell'interiorità e della contemplazione, attraverso le idee desunte dal platonismo e dai neoplatonici, dando avvio all'*anamnesi* come forma di conoscenza che integra in sé la conoscenza dell'uomo come via alla conoscenza di Dio. Egli aveva visto nella sapienza la regina d'ogni virtù, ma alla base della vita cristiana non vi è più la sapienza umana, ma la sapienza divina che si è manifestata all'uomo attraverso la Parola di Dio fattasi carne in Gesù Cristo. Alla luce di questo modello scaturisce la pratica dell'umiltà, che è la virtù cristiana per eccellenza. La coscienza è il punto di riferimento e di partenza del rapporto con il Dio di Gesù Cristo. Nella coscienza si conosce anche la legge morale naturale, la quale è manifestazione della legge eterna. Agostino è attento ai movimenti interiori che coinvolgono gli affetti. I suoi scritti si radicano in una profonda spiritualità, e sono stati una fonte d'ispirazione sia per tanti movimenti spirituali che per il pensiero filosofico e teologico d'Occidente, compresa la morale.

I *monaci* hanno prestato un'attenzione privilegiata all'interiorità a contatto con la Parola di Dio nella *lectio divina* (lettura orante della Sacra Scrittura), la quale metteva in moto tutte le dimensioni interiori della persona nella meditazione e contemplazione dei misteri della vita di Gesù cercando un rapporto personale con Lui. Tale rapporto personale con Gesù orientava poi tutta l'esistenza secondo il modello da imitare e seguire, assumendo il suo stile di vita ascetico che promuove e risignifica le virtù della tradizione classica greco-latina. Così, dai fondatori della vita monastica come Antonio in Oriente e Agostino in Occidente, passando per i loro continuatori, Evagrio Pontico e Cassiano, e Benedetto di Norcia e Gregorio Magno rispettivamente, è stata

¹ Su questo punto seguiamo: S. ARZUBIALDE, *Discretio*, in J. GARCÍA DE CASTRO (DIR.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Maliaño 2007, t. I, pp. 623-637.

articolata la dottrina della *discretio*, in Oriente chiamata *diákrisis*, che ha penetrato il monachesimo già dall'Alto medioevo e la vita religiosa posteriore².

Quindi, il discernimento non è un'invenzione recente, anche se con la nascita della Teologia scolastica, il trattato delle virtù acquisisce un carattere scientifico più razionale che lascia in secondo piano la *discretio*. Quest'ultima, invece, si conserva più viva nella Teologia monastica e nei trattati di ascetica e mistica a partire dalla divisione della Teologia in settori dopo il concilio di Trento.

San Tommaso d'Aquino operò un'opzione per l'epistemologia aristotelica, prendendo l'abito come categoria centrale nel suo pensiero teologico-morale. Nel suo impianto arético, l'individuazione del bene da farsi sarà compito della ragione pratica guidata dalla virtù della prudenza ritenuta scienza; la *discretio*, che proviene dall'esperienza spirituale, rimane comunque parte della prudenza, virtù intellettuale e morale (II-II, q. 47), anche se parla del carisma del discernimento degli spiriti nel commento alla Prima lettera ai Corinzi (*Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli*). Nel dibattito medioevale tra virtù e legge, Tommaso costruisce la sua morale sulla virtù, cercando un equilibrio dove la legge ha il suo compito pedagogico, lasciando all'esercizio della "recta ratio" l'individuazione del bene concreto da farsi. Nella sua antropologia teologica, presenta l'uomo capace di governare se stesso come partecipazione alla provvidenza che Dio esercita su tutto il creato³. Giacché Dio governa la sua creazione, l'uomo plasmato a sua immagine ha la capacità, attraverso la ragione, di governare se stesso e il mondo creato da Dio⁴. In questo modo, l'uomo è chiamato ad essere collaboratore del governo di Dio sulle creature. Perciò, la virtù principale della vita morale è la prudenza⁵, la quale comporta un *prevedere* o *provvedere* l'azione giusta riguardo a un futuro in molti casi incerto. In questa prospettiva dell'agire nel tempo, la prudenza aiuta a predisporre i mezzi in ordine al fine, incominciando dalle proprie passioni, che vagliate dalla prudenza (e in modo particolare della *discretio*), divengono delle virtù cardinali⁶ in quanto essa orienta le passioni verso il giusto mezzo tra gli estremi. Lo scopo della prudenza è il discernimento tra il bene e il male, tra il bene e il migliore, deliberare, cioè, cosa fare e come, quando e con quali mezzi (realtà contingenti). Nel processo deliberativo, tutto l'uomo è coinvolto attraverso l'esercizio delle virtù cardinali. In questo svolgimento, il primo passo è l'individuazione del fine. Il processo propriamente deliberativo si dipana dunque in tre fasi: la prima, del *consiglio* o deliberazione dei mezzi più adatti a un fine⁷; la seconda, del *giudizio* sul valore dei mezzi; e la terza, del *comando*, ultimo atto della ragione che prescrive l'esecuzione dei mezzi che conducono al fine⁸. In questo modo, anche se la *discretio* è stata sussunta nella virtù greca della prudenza, in Tommaso d'Aquino è chiara l'impostazione della morale che si appoggia sul soggetto discernente, il quale, di fronte alla limitatezza della legge umana positiva, ha la possibilità di esercitare la virtù dell'*epicheia*. Essa comporta un'interpretazione corretta, giusta, prudente della legge umana positiva secondo il suo spirito in modo tale da non contraddirla, ma piuttosto completarla in una situazione non contemplata dalla legge generale⁹.

² A. CABASSUT, *Discretion*, in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique, Doctrine et Histoire*, Beauchesne, Paris 1957, pp. 1311-1330; G. BARDY, *Discernement des esprits. II. Chez les Pères*, *ibid*, pp. 1248-1254; G. JEANGUENIN, *Discernere: Pensare e agire secondo Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2008, pp. 51-63.

³ TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, L. III.

⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae (S.Th.)*, I-II, q.91, a.2 c.

⁵ TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, II-II, q.47-56.

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I-II, q.65, a.1, 3.

⁷ TOMMASO D'AQUINO, *S.Th.*, I-II, q.14.

⁸ S. ARZUBIALDE, *Discretio*, cit., pp. 631-634.

⁹ E. HAMEL, *Epicheia*, in L. ROSSI-A. VALSECCHI (Ed.), *Dizionario Enciclopedico di Teologia Morale*, Paoline, Roma 1974³ (d'ora in poi DETM), pp. 357-365; J.M. AUBERT, *Legge Divina, Leggi Umane*, Desclée, Roma 1968, pp. 229-231.

Nella modernità, con l'insorgere del soggetto, il discernimento prudenziale prenderà il sopravvento e si svilupperà prima nella tradizione ignaziana della Compagnia di Gesù e posteriormente e a modo suo, nella tradizione alfonziana dei redentoristi, ambedue basate sulle orme della scolastica tomista sviluppata nei secoli XVI-XVII (Seconda Scolastica). Infatti, quando a Parigi si riscoprono i testi di Tommaso, in modo particolare la Somma Teologica, vengono reinterpretati secondo le categorie nominaliste di stampo giuridico e il deduttivismo geometrico, paradigma in quell'epoca delle «vere» scienze, puntando sulla preminenza della legge sulla virtù, venendo meno il ruolo della coscienza discernente.

Il Concilio di Trento ordinò la formazione dei candidati al sacerdozio e istituì i seminari, tra cui il Collegio Romano, del quale l'Università Gregoriana è la continuatrice. Il gesuita Juan de Azor fondò la disciplina «Teologia morale» prendendo come base la II-II della Somma Teologica di san Tommaso d'Aquino (la parte morale), ma separandola dalle altre parti della Teologia che divennero trattati diversi per motivi didattici, e dando alla morale uno stampo fortemente giuridico prendendo come base il decalogo, anziché le virtù e vizi del sistema tomista. Quest'ordinamento della materia provocò la separazione tra Teologia morale e Teologia spirituale (Ascetica e mistica), lasciando alla Teologia morale, in base a un'esegesi parziale del testo di *Mt* 19,16-22, l'osservanza dei comandamenti e all'Ascetica e mistica i cosiddetti «consigli» evangelici. Una proposta di questo tipo abbassava il livello della moralità dei laici a un'etica minima, forse a causa della sua matrice giuridica, e i religiosi invece, erano tenuti ai consigli evangelici. Era una morale a due piani paralleli, frutto di un particolare ordinamento della Teologia. In questo contesto dove la legge prende il sopravvento, i gesuiti svilupperanno il sistema probabilista iniziato dai domenicani, più favorevole alla libertà che alla legge¹⁰. Siccome questo sistema ebbe alcune derive lassiste esasperate dalle critiche di Blaise Pascal nelle sue *Lettere Provinciali*, sant'Alfonso cercò un equilibrio tra libertà e norma collegando nel suo sistema l'istanza pastorale, senza rinunciare all'importanza della coscienza in un contesto dove una concezione rigorista della morale prendeva il sopravvento, come nel caso del giansenismo. Esso causò un grande danno perché travisava la moralità personale e portava avanti un'applicazione tuziorista della legge, senza discernimento. La reazione posteriore a una posizione che si ritiene ingiusta e impraticabile, fu l'esaltazione del soggetto senza un riferimento oggettivo atto a guidare le scelte personali, soprattutto nell'etica della situazione. La manualistica dopo il concilio di Trento sviluppò diversi «principi riflessi» e «principi morali tradizionali»¹¹, che sono un esempio dell'esercizio di discernimento della ragione pratica di fronte all'incompletezza della norma nei riguardi della copertura di tutte le possibilità e situazioni dell'agire morale, anche se il discernimento veniva fatto piuttosto dal confessore che dava la soluzione alla coscienza. Questi principi davano dei criteri per poter agire con una «certezza morale», diversa dalla certezza metafisica oppure dalla certezza delle scienze fisico-matematiche il cui paradigma prendeva il sopravvento e influenzava anche la morale.

Alle soglie del Concilio Vaticano II ci ritroviamo una Teologia morale neotomista (Terza Scolastica) con un atteggiamento difensivo riguardo alla cultura di allora e senza dialogo con il mondo moderno. La Terza Scolastica ha una pretesa di scientificità che contrasta con lo sviluppo delle scienze sperimentali, la quale nel campo morale risponde al bisogno di sicurezza che un sistema normativo chiaro ed esaustivo poteva dare. In questo contesto il ruolo del magistero pontificio si è accresciuto enormemente cercando di coprire tutte le dimensioni e ambiti della morale intramondana. Il concilio Vaticano II promosse un rinnovamento della Teologia morale che superasse l'approccio troppo giuridico e astratto della manualistica neotomista che si era allontanato dalla Sacra Scrittura e dall'esperienza cristiana, per richiamare al discernimento sulle questioni

¹⁰ Il domenicano Bartolomeo di Medina fu l'iniziatore del probabilismo, anche se i domenicani svilupperanno una versione più rigorista che si chiamò «probabiliorismo».

¹¹ S. PRIVITERA, *Principi morali tradizionali*, in F. COMPAGNONI-G. PIANA-S. PRIVITERA (EDD.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale* (NDTM), San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), pp. 987-994.

odierne «alla luce del Vangelo e dell'esperienza umana» (GS 46). Il Concilio abbandona una prospettiva unilateralmente deduttivistica propria della manualistica neoscolastica, per abbracciare una prospettiva induttiva, in linea con la *Mater et Magistra* di papa Giovanni XXIII, che aveva assunto il metodo dalla Gioventù Operaia Cattolica: «vedere, giudicare, agire»¹². La Chiesa deve «scrutare i segni dei tempi ed interpretarli alla luce del Vangelo» (GS 4,11)¹³. Infatti, la storia è il luogo teologico del dialogo: quello di Dio con l'essere umano e degli esseri umani fra di loro. L'operare dell'uomo è il risultato del dialogo con il Padre, reso possibile attraverso lo Spirito, che opera in virtù dell'Incarnazione del Verbo nel cuore di ogni uomo di buona volontà. La moralità personale si raggiunge attraverso il discernimento che tiene conto della finalità comunitaria del suo agire nel mondo. In questo modo, il Concilio si distaccava dall'impianto unilateralmente deduttivistico consolidatosi nella neoscolastica per lasciar posto all'istanza induttiva, aprendo al dialogo con le scienze umane sulle svariate questioni della morale intramondana¹⁴.

Il grande cambiamento operato nella Teologia morale nel post concilio provocò disorientamento in alcuni settori dei fedeli, per cui il magistero ufficiale recente dovette intervenire per contestare le correnti soggettivistiche e relativistiche che si erano infiltrate, e per ribadire alcune posizioni che erano più chiare nella manualistica preconconciliare, anche se formulate in modo inadeguato. Questi interventi, anche se opportuni, hanno fornito l'occasione per il ritorno di un certo rigorismo morale che è dilagato recentemente in ambienti clericali¹⁵. In questo contesto ecclesiale, quando papa Francesco critica il rigorismo e fa una proposta radicata nella tradizione come quella del discernimento, tanti preti, abituati all'applicazione automatica di norme e precetti, e i laici a loro legati, rimangono sconvolti.

2. Che cosa è il discernimento

2.1. Il discernimento nella Sacra Scrittura

Anzitutto dobbiamo ricordare che il discernimento lo troviamo già nell'Antico Testamento, soprattutto nella letteratura sapienziale¹⁶. Paradigmatica è la figura del giovane re Salomone, il quale davanti alla manifestazione in sonno di YHWH che lo mette alla prova, deve fare una scelta decisiva: chiede «un cuore in ascolto» che «sappia distinguere il bene dal male» [...] «per rendere giustizia» (1Re 3, 9) e ottiene «un cuore saggio e intelligente» (v.12) il che vuol dire maturo per governare il suo popolo, attento al volere di Dio e alla vita del popolo. In questo modo, in un contesto di preghiera, Salomone chiede e ottiene il dono della sapienza (1 Re 3, 4-15; cfr. *Sap* 9), ed è ricordato per il suo avveduto giudizio circa il figlio delle due prostitute (1 Re 3,16-28) e per i suoi tremila proverbi (1 Re 5,12-13)¹⁷.

¹² Il p. Joseph Cardijn fondò in Belgio, nel 1925 la «Jeunesse Ouvrière Chrétienne» (JOC) – che in Italia diventò Gioventù Operai Cristiana – e propose come metodo induttivo il «vedere, giudicare e agire», che san Giovanni XXIII assunse in *Mater et magistra* (1961), 236.

¹³ Cfr. S. PRIVITERA, *Dall'esperienza alla morale. Il problema "esperienza" in Teologia Morale*, EDI OFTES, Palermo 1985, 19-50; ID., *Esperienza morale*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, pp. 349-354.

¹⁴ Sul discernimento nei testi del Concilio Vaticano II si veda: P. CHICCOTTI, *Il Discernimento. Un ritorno inaspettato?*, Cittadella, Assisi 2009, pp. 21-110.

¹⁵ Soprattutto l'indizione dell'Enciclica *Veritatis splendor* (1993) di san Giovanni Paolo II ha provocato una ondata verso posizioni nette come l'individuazione dei cosiddetti «valori non negoziabili» che resero difficile il dialogo in ambito civile e anche ecclesiale.

¹⁶ L. MAZZINGHI, *Apprendere a vivere: il tema del discernimento nella tradizione sapienziale di Israele*, in «Parola, Spirito e Vita», 71 (2015) 1, pp. 63- 77. Si veda pure il contributo dell'autore nel nostro volume.

¹⁷ C. TERMINI, *Il sogno di Salomone e la Sapienza (1Re 3,4-15)*, in «Parole di Vita» 46 (2001) 4, 12; G. DE CARLO, *Un cuore in ascolto, capace di discernere. Il sogno e la preghiera di Salomone (1Re 3,4-15)*, in «Parola, Spirito e Vita», 71 (2015) 1, pp. 21-38.

Ma il discernimento si sviluppa soprattutto nel Nuovo Testamento, con qualche riferimento nei Vangeli (*Lc* 12,54-57: invito a giudicare da sé) e negli Atti (1,15-26: scelta di Mattia; 6,1-7: scelta dei sette; 15,1-34: assemblea di Gerusalemme); in modo particolare viene affrontato negli scritti di Paolo, dove troviamo il discernimento (*dokimázein*)¹⁸ (*Rm* 12,2; *Fil* 1,9-11), distinto dal «discernimento degli spiriti» (*diákrisis pneumáton*)¹⁹ (*1 Cor* 12,10), anche se entrambi intimamente collegati. Pure Giovanni esorta i cristiani a esaminare ogni manifestazione della vita religiosa: «esaminate gli spiriti per conoscere se sono da Dio» (*1 Gv* 4,1). Paolo ebbe l'esperienza di conversione che fu l'inizio di un cammino di sequela e imitazione di Cristo. Per Paolo il discernimento è una caratteristica originale e fondamentale della vita cristiana²⁰. Si basa nell'inabitazione dello Spirito di Gesù nel credente, il quale viene trasformato dall'amore di Dio versato nel suo cuore in un processo dinamico di trasformazione interiore che cambia la mentalità mondana nella mentalità di Cristo. Il criterio demarcante è infatti «il pensiero del Signore», ricevuto per grazia dai cristiani: «ora noi abbiamo il pensiero di Cristo» (*1 Cor* 2,16), per cui la prima cosa da discernere è la mentalità:

Non conformatevi alla mentalità di questo secolo, ma trasformatevi rinnovando la vostra mente, per poter discernere la volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto (*Rm* 12,2).

Tuttavia non possiamo prendere la mentalità come qualcosa di meramente intellettuale, forse frutto del nostro studio, delle nostre letture, oppure del nostro patrimonio culturale. La mentalità è il residuo di tutto ciò che viviamo e accogliamo nel nostro cuore come valore.

Il discernimento si avvia dalla propria interiorità: «Esaminate voi stessi se siete nella fede, mettetevi alla prova. O non riconoscete che Cristo abita in voi?» (*2 Cor* 13,5); «Ciascuno esamini se stesso» (*1 Cor* 11,28); «Ciascuno esamini invece il suo operato» (*Gal* 6,4). L'oggetto del discernimento non è il bene in astratto, piuttosto il bene nella situazione concreta, il bene da farsi: «Esaminate ogni cosa: ritenete ciò che è buono» (*1 Tes* 5,21); oppure il meglio, poiché il cristiano si lascia guidare dallo Spirito dell'amore. Infatti, il criterio fondamentale del discernimento paolino è l'amore (*1 Cor* 8,7-13; *Rm* 4,14-23); il dinamismo della carità è quello della crescita nel bene in tensione verso il meglio: «prego che la vostra carità cresca sempre più in conoscenza e in pieno discernimento, perché possiate distinguere ciò che è meglio» (*Fil* 1,9-10); così l'esortazione di Paolo dopo l'elogio della carità: «Aspirate ai carismi più grandi!» (*1 Cor* 12,31). Infatti, l'*agápē* del cristiano è presentata come la via migliore, fondata sull'*agápē* che è Dio stesso (*1 Cor* 12,31). Inoltre, l'amore è il *criterio* discriminante dell'agire del cristiano verso la comunità, in modo particolare i deboli (*Rm* 14,1-15,13)²¹. L'amore supera i comandamenti della *Tōrā* e compie la legge; è all'interno dell'amore che i singoli comandamenti vengono ricollocati (*Rm* 13, 9-10). Appunto, chi ama adempie la legge (*Rm* 13,8-10; *Gal* 5,14) poiché essa custodisce i valori fondamentali. La carità, secondo Paolo, edifica il corpo ecclesiale: si tratta di vivere l'amore in tutte le relazioni interpersonali e sociali a partire dalla comunità ecclesiale. Quindi, il discernimento non

¹⁸ *δοκιμάζειν*, in G. KITTEL-G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (ed. it. a cura di F. Montagnini-G. Carpat-O. Soffritti), Vol. II, 1405.1414-1416. «Il sostantivo *dókimos* proviene dell'ambito profano dove si usava per indicare che una moneta era autentica, per cui *dókimos* significa sperimentato, approvato, genuino, fidato, attendibile e *dokimázein* saggiare, sondare, esaminare, scrutare, provare criticamente e, quindi, purificare, autenticare, valutare e considerare provato, valido, buono». Cfr. P. SCHIAVONE, *Il discernimento. Teoria e prassi*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2009, p. 47. L'autore rimanda allo studio: G. TERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, Gabalda, Paris 1973, pp. 139-149.

¹⁹ A. BARRUFO, *Discernimento*, in S. DE FIORES-T. GOFFI (EDD.), *Nuovo dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1982, 419-430 (421). *Diakrinein* significa «analizzare, criticare, vagliare, selezionare, separare, distinguere, mettere da parte, scegliere, decidere». Cfr. P. SCHIAVONE, *Il discernimento*, cit., p. 47.

²⁰ M. MARCATO, *Discernere il meglio nell'amore (Rm 12,2; Fil 1,9-11)*, in «Parola, Spirito e Vita», 71 (2015) 1, 109-122.

²¹ S. ROMANELLO, *Il discernimento in riferimento al fratello dubbioso (1Cor 8,7-13; Rm 14,14-23)*, in «Parola, Spirito e Vita», 71 (2015) 1, pp. 123-133.

rimane a livello intimista, riguarda anche i segni del tempo: «come mai non sapete capire questo tempo?» (Lc 12:56), cioè la prospettiva escatologica dell'esistenza cristiana. Il discernimento versa sul «da fare» che prende in considerazione la propria esperienza alla luce dello Spirito nella storia personale e comunitaria. Infine, il discernimento è la chiave della morale neotestamentaria²².

Tommaso d'Aquino ha capito bene la centralità della carità e perciò la colloca come l'anima delle virtù: essa è il fondamento di tutte, sia teologiche che cardinali, ed è ciò che fa essere virtuoso un comportamento²³. Ma la virtù propria del discernimento è la prudenza, e questa va guidata dalla carità nella ricerca di ciò che è bene per sé e per gli altri coinvolti nell'agire della persona.

2.2. Il contributo di sant'Ignazio di Loyola

Sant'Ignazio di Loyola ha avuto un'esperienza di conversione all'età di 26 anni. Quell'esperienza fu l'inizio di un cammino di discernimento della volontà di Dio il cui frutto è il libro degli Esercizi spirituali, scritto per accompagnare altri a fare un'esperienza di conversione e di ricerca della volontà di Dio, alla luce della contemplazione del mistero di Cristo nei misteri della sua vita terrena.

Sant'Ignazio è stato definito «contemplativo nell'azione», questo vuol dire che ha portato la contemplazione, propria della vita monastica, all'interno della vita apostolica inserita nel mondo. In questo modo, riprende da Origene la distinzione dei diversi spiriti (buono, cattivo e il proprio) e la caratterizzazione degli stati dell'anima in consolazione e desolazione. Da Cassiano riprende la distinzione paolina della concupiscenza della carne e quella dello spirito, e la ricerca dell'equilibrio interiore frutto della lotta contro la prima, e anche l'atteggiamento da ricercare negli esercizi spirituali, l'«indifferenza» di fronte a ciò che Dio può chiedere alla persona che cerca la sua volontà²⁴. Infatti, gli Esercizi spirituali sono per «cercare e trovare la volontà di Dio», per cui Ignazio coltiva la *discretio*, che nomina «discreta caritas»²⁵, mettendo in evidenza la vera natura del discernimento che va guidato dall'amore di Dio e dall'amore del prossimo.

Per Ignazio il discernimento consiste nel leggere e interpretare la propria storia alla luce del rapporto con Dio in Gesù Cristo: parte dall'essere convinto dell'agire di Dio nella storia di ognuno e dalla responsabilità personale al riguardo. Infatti, nel presentare gli Esercizi spirituali nelle annotazioni introduttive si riferisce alla persona che «fa» gli esercizi in rapporto a chi «dà» gli esercizi, senza adoperare la parola «direttore», perché è lo Spirito Santo a guidare l'esercitante. Il ruolo dell'accompagnatore è molto importante, è la componente ecclesiale già presente dall'inizio dell'esperienza spirituale, ma rimane comunque sussidiario, per cui: «stando in mezzo come una bilancia, lasci immediatamente operare il Creatore con la creatura e la creatura con il suo Creatore e Signore»²⁶.

Come «opera» il Creatore nella creatura? Dio si comunica in diversi modi «alla sua anima beata», soprattutto attraverso «movimenti interiori» che coinvolgono tutta la struttura della personalità, ma soprattutto le sue dimensioni intellettuale e affettiva in un'unità organica. Infatti, un primo passo del discernimento è quello di conoscere se stessi, conoscere i propri pensieri e i propri affetti, la loro origine e dove si protendono. Di fronte alla complessità enorme dell'interiorità umana e della realtà in cui si svolge la vita, sant'Ignazio fornisce criteri chiari per «discernere»²⁷. Anzitutto si tratta di *accorgersi* – in mezzo agli eventi esteriori –, per *capire* il senso della nostra vita.

²² E la conclusione dello studio di G. TERRIEN, *Le discernement dans les écrits pauliniens*, cit., pp. 303-306.

²³ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, II-II, q.23, aa.7-8.

²⁴ S. ARZUBIALDE, *Discretio*, cit., pp. 635-636.

²⁵ I. IGLESIAS, *Discreta caritas*, in J. GARCÍA DE CASTRO (Dir.), *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, 616-623.

²⁶ S. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, Annotazione 15,5-6.

²⁷ Dal latino «discernere» che vuol dire, tra l'altro: «conoscere, comprendere, differenziare, distinguere, giudicare [...]». Cfr. F. PALAZZINI, *Novissimo Dizionario della lingua italiana*, Milano 1939², p. 375.

Accorgersi vuol dire rendersi consapevoli del senso del nostro vivere insieme, per capire le problematiche in cui siamo immersi e i fini che vogliamo raggiungere di fronte alle diverse e talvolta contrastanti possibilità di vie che si offrono alla nostra decisione. Gli esercizi spirituali sono infatti una scuola di libertà di fronte ai pericoli di autoinganno che lo spirito del male suggerisce all'anima che si trova al crocevia: lasciarsi condurre dallo Spirito di Gesù, oppure abbandonarsi alle suggestioni del male presenti nel suo cuore. Perciò gli esercizi spirituali sono anche un cammino di liberazione dal peccato e dalla peccaminosità che si annida nel cuore umano e si cristallizza nelle strutture di convivenza, impedendo l'autorealizzazione personale e la comunione delle persone. Lo stile di sant'Ignazio s'impone a partire dalla lotta paolina della carne contro lo spirito, presentata nella Lettera ai Romani al cap. 8, e percorre tutto il processo degli esercizi spirituali, indicando in ognuna delle quattro settimane o periodi²⁸, i possibili autoinganni che potrebbero impedire o logorare un cammino di crescita nell'amicizia con il Signore e d'impegno per il suo Regno in questa terra.

Ma la conoscenza di sé va inserita nella conoscenza di Gesù, un'idea anche paolina che Ignazio fa chiedere come grazia durante la "seconda settimana", la via illuminativa dove l'esercitante è condotto a prendere la *decisione di vita* nella contemplazione dei misteri della vita di Gesù. Tale conoscenza incomincia già nella prima settimana, quella dedicata alla meditazione dei peccati, che non si possono riconoscere se non in un ambiente di conversione motivata dalla misericordia del Padre rivelata in suo Figlio. Quindi, dopo aver presentato Gesù come «Principio e fondamento» (Es. 23) della vita, e il suo scopo nel suo riconoscimento riconoscente, nella via «purgativa» della «prima settimana» è già presente l'orizzonte dell'infinita misericordia divina. È questa misericordia che motiva la conversione e prepara l'anima ad ascoltare la voce della chiamata all'imitazione e alla sequela nella seconda settimana, dove si avvia il discernimento della propria vocazione.

In tutto questo processo la via affettiva è costantemente motivata dall'immaginazione attivata nella contemplazione dei misteri della vita di Cristo. Infatti, è opportuno citare l'esordio dell'Enciclica *Deus caritas est*: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'incontro con un avvenimento, con una Persona, che dà alla vita un nuovo orizzonte e con ciò la direzione decisiva» (DCE, 1)²⁹. La vita cristiana non si basa sulla discussione delle idee, anche se ciò va fatto, ma sull'esperienza di essere stato gratuitamente amato.

3. Il processo del discernimento

3.1. Discernere l'autenticità dell'esperienza di Dio

La prima cosa da discernere è, appunto, l'autenticità dell'esperienza di Dio, che quando è vera produce nell'anima i frutti dello Spirito: «[...] amore, gioia, pace [...]» (Gal 5,22). Secondo Paolo, infatti, l'amore autentico va accompagnato dalla gioia e dalla pace, sentimenti che per Ignazio sono entrambi anche le caratteristiche dell'autentica vita cristiana. Infatti, la gioia è il primo frutto della carità di colui che si scopre amato da Dio e che trova nell'amore del prossimo la realizzazione della

²⁸ Sant'Ignazio struttura gli Esercizi spirituali in quattro tappe chiamate da Lui «settimane» poiché hanno una scansione simile all'interno del mese: «la prima riguarda [...] i peccati; la seconda, la vita di Cristo nostro signore fino al giorno delle Palme incluso; 3. La terza, la passione di Cristo [...]; la quarta, la risurrezione e ascensione [...]». Cfr. Es. 4.

²⁹ Da questo incontro con Gesù Cristo nella fede, scaturisce l'opzione fondamentale del cristiano, la quale si rende nell'agire concreto personale, tra cui l'opzione di vita e le scelte preferenziali. A questo riguardo, l'Enciclica *Veritatis splendor* di san Giovanni Paolo II al n. 66, ribadisce: «Non c'è dubbio che la dottrina morale cristiana, nelle sue stesse radici bibliche, riconosce la specifica importanza di una scelta fondamentale che qualifica la vita morale e che impegna la libertà a livello radicale di fronte a Dio. Si tratta della scelta della fede, dell'obbedienza della fede (cf Rm 16,26), "con la quale l'uomo si abbandona tutto a Dio liberamente, prestando 'il pieno ossequio dell'intelletto e della volontà' (DV, 5)"».

propria libertà³⁰. Questa va colta dalla contemplazione dei misteri della vita di Cristo, non in modo passivo, ma, piuttosto, attivo, confrontando la Parola di Dio con la propria vita per capire come sarà la nostra risposta alla chiamata alla sequela. Se accogliamo questa chiamata in totale dedizione, essendo cioè, disponibili a portare la croce e morire con Lui nella «terza settimana», essa porterà i frutti della consolazione che si chiedono nella «quarta settimana», nella contemplazione della Risurrezione.

3.1.1. *La conversione come cambiamento dell'immagine di Dio*

Siccome la conversione avviene all'interno del rapporto con Dio, o almeno è indirizzata ad esso, appartiene al processo della medesima fede. La prima cosa che conta è appunto, il cambiamento dell'immagine di Dio, un cambiamento progressivo che rende possibile la trasformazione dell'uomo stesso nei suoi rapporti fondamentali.

Nei Vangeli troviamo un continuo rivelarsi di Gesù nelle sue opere, e parole come Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo, mentre i discepoli si aspettavano un messia politico, liberatore dall'oppressione romana, oppure un maestro della «Tōrâ» o un taumaturgo. Infatti, tutta la narrazione dei Vangeli mette in rilievo la mancata comprensione dei discepoli riguardo al loro Maestro fino al momento della risurrezione e l'invio dello Spirito. In fondo, ognuno tende a ridurre il mistero di Dio al proprio orizzonte e al proprio interesse. Per sant'Ignazio, «Deus semper maior», cioè, il vero Dio è sempre una novità per l'uomo che deve arrendersi al suo mistero, «convertirsi» appunto, riconoscere il vero Dio non nella propria pretesa di dominarlo, controllarlo, ma piuttosto riconoscersi «sopraffatto dal suo mistero». Gesù rivela Dio come Padre: «Chi ha visto me ha visto il Padre» (Gv 14,9) e la sua volontà: «Anche chi crede in me, compirà le opere che io compio e ne farà di più grandi» (Gv 14,12).

3.1.2. *Cambiamento dell'immagine dell'uomo*

Quindi, dall'immagine di Dio Padre scaturisce l'immagine dell'uomo in grado di rendersi fratello, prossimo, atto a compiere responsabilmente la volontà di Dio e raggiungere la sua pienezza ad immagine del Figlio per mezzo dell'azione dello Spirito. La fede, in quanto affidamento totale a Dio, è un rovesciamento della sua pretesa di autosalvezza, sia attraverso la propria saggezza (come vengono caratterizzati i greci), sia attraverso le opere, come nel caso dei giudei (Rm 1-2). Non che non siano rilevanti per la vita dell'uomo, soltanto che esse trovano origine e compimento soltanto in Dio (Fp 4,13). Tutti i principali temi della morale biblica trovano il loro luogo nella dinamica di fede e conversione: il perdono, l'amore del prossimo e particolarmente dei nemici. La scoperta del Dio vivo e vero (Gv 4) rende possibile una vita nella verità e nell'amore (1 Gv 4,7-21).

3.2. *Discernere la propria vocazione: l'opzione di vita*

La categoria «opzione di vita»³¹, coniata nella morale postconciliare, si riferisce a quella dimensione istituzionale che la tradizione conosce nel matrimonio, la vita consacrata o il sacerdozio, ma che oggi può avere altre forme in cui s'impegna la libertà in una risposta che coinvolge tutta la persona per l'intero arco della propria vita. Lo stato di vita indica un certo ideale di vita sensato in cui la persona sceglie liberamente un canale di realizzazione personale non in modo solipsista ma relazionale. La scelta dello stato di vita è un profondo esercizio di libertà con un

³⁰ Si comprende l'importanza che papa Francesco ha voluto dare alla gioia frutto dello Spirito, includendola nel titolo dei suoi principali documenti magisteriali: *Evangelii gaudium*, *Laudato si'*, *Amoris laetitia*.

³¹ K. DEMMER, *Fondamenti di etica teologica*, Cittadella, Assisi 2004, pp. 328-337; A. NELLO FIGA, *Teorema de la Opción Fundamental*. Bases para su adecuada utilización en teología moral. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1995, pp. 291-292; P. RUDELLI, *Matrimonio come scelta di vita. Opzione, vocazione, sacramento*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2004, pp. 150-231.

ampio contenuto simbolico. La persona si esprime integralmente nello stato di vita che ha scelto e per questo impiega tutte le sue energie vitali per portare avanti un determinato progetto di vita che ha la sua correlativa espressione pubblica e sociale. Come ogni decisione, richiede un discernimento personale, ma presupponendo un impegno per la vita, il discernimento apporterà un tempo più prolungato e una dedicazione maggiore di quello di una decisione puntuale. Richiede un impegno maggiore nella preghiera e nella ricerca di qualcuno che aiuti ad oggettivare i propri movimenti interiori ed esperienze spirituali che si presentano da segni della volontà di Dio colti nella preghiera e nell'esperienza quotidiana di rapporto interpersonale e sociale. La scelta di vita evidenzia la capacità umana di proiettarsi nel tempo e di assumere impegni stabili per la vita, come aspetti costitutivi della vita morale e dell'identità personale frutto della relazionalità vissuta e degli impegni lavorativi-professionisti. Tale opzione permette di creare lo spazio istituzionale dei rapporti interpersonali, necessario per la crescita e la salvaguardia di beni e valori fondamentali della vita associata.

Anche se la decisione di vita si realizza in un momento puntuale dell'esistenza, ha pure la caratteristica di essere una meta cui si tende durante tutta la vita, un compito fondamentale su cui si organizzano i diversi ambiti ed attività della vita personale, un asse configurante dell'esistenza che l'accompagna in tutte ed in ciascuna delle azioni (estensione) e verso la realizzazione piena di una vita felice (profondità), malgrado i fallimenti e le disillusioni che possono accompagnarla.

3.2.1. *Componente ecclesiale*

Una volta fatta questa opzione negli esercizi spirituali, sant'Ignazio torna alla componente ecclesiale: raccomanda di avere la «conferma ecclesiale» sotto la figura di chi è investito dall'autorità che comporta un carisma. Qui si percepisce pure l'influsso paolino nella concezione ecclesiale dei diversi carismi che costituiscono il corpo e contribuiscono alla sua crescita (*Rm* 12, 4-8; *Ef* 4,11; 1 *Cor* 12,1-30). Infatti, ogni carisma è opera dello Spirito ed è per il servizio della comunità, perciò chi ha il carisma dell'autorità ha il compito di riconoscere l'agire dello Spirito in quel particolare carisma e di autorizzarlo, nel senso di promuoverlo, di sostenerlo perché possa crescere e fruttificare all'interno della comunità, fornendo i mezzi adatti e necessari per compiere il suo scopo.

3.3. *Il riconoscimento dei valori*

Passando a un livello più concreto dell'agire morale, troviamo la figura del *valore*, che indica la capacità umana di valutare la realtà percepita nella concretezza dei beni che si presentano alla scelta della propria libertà. Infatti, la valutazione di un qualche *bene* è un primo passo nell'esercizio della libertà che mi rende responsabile di ciò che sono in grado di scegliere. In questo primo passo, prendo atto di essere davanti ad una cosa che riconosco come *valore-bene* per me e forse anche per gli altri. La mera conoscenza teorica del *valore-bene* non basta, bisogna, appunto, sperimentare la scelta per conoscerlo. Senza l'esperienza concreta del suo riconoscimento storico culturale e la sua attuazione, non potrà essere pienamente conosciuto. Il suo riconoscimento avviene nella coscienza. Infatti, la parola coscienza (*cum alio scientia*) fa riferimento a una consapevolezza inseparabile dall'uomo e che lo rende capace di agire moralmente. Si tratta di una prima caratterizzazione del *valore* in quanto *bene*: ogni attività professionale va remunerata; talvolta si presenta la possibilità di scegliere un lavoro per la quantità di stipendio, oppure per le possibilità di apprendimento o progresso nella conoscenza o nella relazionalità interpersonale.

Ma il riconoscimento è frutto dell'esperienza di sé, in quanto soggetto autocosciente, libero e responsabile, e rimanda all'esperienza di un altro che chiede di essere anche lui/lei riconosciuto/a come soggetto umano, non soltanto a livello generale oppure «astratto», ma a livello «pratico», cioè nell'agire concreto. Quindi, l'esperienza che fa la coscienza morale è un'esperienza intersoggettiva,

che giunge a riconoscere l'oggettività del *valore* umano attraverso l'agire che comporta un'intenzionalità e una responsabilità. È all'interno del rapporto interpersonale che troviamo una seconda caratterizzazione del valore in quanto *qualità* dell'azione: un agire onesto o disonesto, la fedeltà all'interno del rapporto coniugale, o la giustizia nei rapporti sociali.

Quindi, l'oggettività del valore non può essere colta che all'interno di un rapporto intersoggettivo. Il *valore-bene* viene apprezzato all'interno della relazionalità intersoggettiva nell'orizzonte della comunità che ospita ogni rapporto intersoggettivo ed è frutto di esso. È secondo questa logica che la dottrina sociale della Chiesa ritiene la proprietà privata come valore non-assoluto, anzi, con le parole di san Giovanni Paolo II, un bene su cui pesa un'ipoteca, per dire che ogni valore materiale va collocato all'interno della relazionalità, alla luce del valore-persona e della relazione intersoggettiva e comunitaria³².

3.3.1. *Le nostre scelte*

Ogni nostra scelta esprime un desiderio, che non si riferisce soltanto al valore oggetto della scelta, ma a un orizzonte di significato in cui il *valore-bene* scelto si colloca. Ed è così che il desiderio-aspirazione a una vita riuscita si attua nel conseguimento del *valore-bene* oppure nell'attuazione del *valore-qualità* dell'azione in cui la persona stessa si esprime ed esprime il suo desiderio di essere.

3.3.2. *Le scelte preferenziali*

Ogni scelta indica una preferenza, si preferisce un valore al posto di un altro. E così si scelgono beni, comportamenti, persone, stili di vita. Il linguaggio del valore indica «apprezzare», che nel verbo greco δοκιμάζειν (discernere) significa «esaminare», «provare», «saggiare». Sono tre parole diverse ma imparentate. Esaminare è un'attività più intellettuale e meno implicativa. Provare, invece, insieme a saggiare, coinvolge il soggetto nella sua totalità. Implica fare un'esperienza. Si provano e saggiare i cibi, le bevande. Siamo in un contesto più vicino alla carne che allo spirito. Ma, siccome l'essere umano è corporeo-spirituale, ogni attività corporea ha una risonanza spirituale. Per questo la tradizione monastica nel dover esprimere l'esperienza spirituale, adoperò il linguaggio dei sensi, in continuazione con la Sacra Scrittura: «Chi ci farà gustare il bene?» (*Sal* 4,7)³³.

Per Aristotele, l'etica è principalmente una scienza induttiva, e il bene si coglie in un certo tipo di «percezione»³⁴. Tommaso d'Aquino parla dell'istinto della fede, il quale ci guida nelle nostre scelte particolari³⁵. Perciò possiamo domandarci: quali sono le nostre preferenze? Quali sono i valori che prendono il sopravvento nelle nostre scelte quotidiane?

In questo modo arriviamo ad un'altra categoria coniata dalla morale postconciliare e assunta dal Magistero:

3.4. *L'opzione preferenziale dei valori*

Secondo l'etica della virtù la ripetizione degli atti consapevoli e liberi (moralì) genera l'abito. In ogni atto morale la persona sceglie un valore ed ha un'esperienza di esso nella sua pratica. Il risultato della reiterazione consapevole e libera di quel valore genera l'*atteggiamento* verso il valore

³² GIOVANNI PAOLO II, Let. Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 42.

³³ Diadoco di Fotica (V secolo) e san Gregorio Magno (VI secolo) hanno paragonato il discernimento con la capacità gustativa della lingua per assaporare il gusto dei cibi. Cfr. G. JEANGUENIN, *Discernere: Pensare e agire secondo Dio*, cit., pp. 52-53.

³⁴ ARISTOTELE, *Eth. Nic.* 1143a35-1143b5; 1142a25-30.

³⁵ TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.*, II-II q. 1, a. 4, ad 3. Cfr. *ivi* II-II, q. 2, a. 3, ad 2.

scelto ed esperito. In questo senso, si dice che si ha una preferenza per quel valore. Sebbene ogni opzione o decisione sia preferenziale in quanto si sceglie ciò che si preferisce, l'uso del termine preferenziale in tale contesto indica un quadro assiologico all'interno del quale si realizzeranno tutte le opzioni e decisioni categoriali. L'opzione preferenziale dei valori, essendo frutto dell'esperienza morale della persona, comprende quella rosa di valori per i quali si opta di preferenza dopo averli scelti e attuati, e nella misura in cui si attuano si approfondisce la scelta, li si collocano nella propria scala gerarchica, scala di preferenza meditata alla luce della propria esperienza. Trattandosi di un quadro assiologico, si capisce che il suo stato è di permanente ridimensionamento, approfondimento, mai del tutto esaurito, in costante confronto con l'esperienza morale e il cammino di conversione personali. L'opzione preferenziale dei valori si riferisce a quei valori che configurano la mentalità morale personale ed esprimono l'orizzonte di senso che si vuole arrivare a realizzare, per cui saranno la guida nel comportamento concreto personale. E' da questo universo di valori che si pone nell'esperienza stessa, che la persona affronta le sfide della sua esistenza, configurando uno stile di vita proprio.

3.4.1. *L'opzione preferenziale per i poveri*³⁶

Parlare di opzione preferenziale per i poveri è la conseguenza di un modo di comprendere la vita cristiana in quanto esperienza allo stesso tempo spirituale e morale. Infatti, la messa in pratica dell'opzione preferenziale per i poveri diventa un test di autenticità sia della spiritualità che della moralità cristiana basata sull'Incarnazione del Figlio di Dio nella nostra storia. La fede in Dio per il cristiano è la fede nel suo Figlio fattosi povero per noi, indicando in questo modo la via dell'autocompimento nella rinuncia e nella donazione. Questo significa uscire dalle nostre sicurezze per accogliere Dio che viene a noi nel fratello, in modo particolare nel povero. Siamo chiamati, quindi, a considerare i poveri non come oggetti ma come persone, e perciò ad avere un rapporto di amicizia con loro, il che significa prenderli sul serio, non strumentalizzarli in un rapporto paternalistico-assistenziale (EG 204) che li mantenga nella loro dipendenza. Pertanto, non è la loro qualità morale ad attirare la nostra attenzione, quanto la loro oggettiva situazione di svantaggio, per cui l'irruzione del povero nelle nostre vite è un dato che non possiamo negare nei nostri discernimenti personali e comunitari, sociali. Così, la causa in favore degli oppressi condurrà concretamente a un modo di comprendere l'esistenza, a una decisione di sobrietà personale, genererà una determinata gestione del lavoro, dell'impegno politico, dell'organizzazione del tempo libero e del lavoro, esperienze di solidarietà e volontariato, includendo la spiritualità personale. Anzi, non soltanto è indirizzata a chi è carente dei beni materiali, ma a qualsiasi persona carente non soltanto di beni, ma anche di qualità o competenze che la rendono oggettivamente più svantaggiata in confronto agli altri. La logica evangelica da tener sempre presente è di privilegiare chi è ultimo nelle scelte concrete siano esse personali o comunitarie.

3.4.2. *Rapporto fra opzione preferenziale dei valori e opzione di vita*

L'opzione preferenziale per un ventaglio di valori comunica all'opzione vitale uno stile personale in accordo con i valori preferenziali (dimensione creativa) per mezzo dei quali la persona interpreta il senso della sua vita personale. Questa «opzione o scelta di vita» va capita nell'orizzonte del Regno, per cui i suoi valori sono la guida di uno stile che cerca d'incarnarsi nel quotidiano. L'opzione di vita struttura la nostra moralità personale con determinate caratteristiche che la conformano. L'elemento distintivo è essere un'opzione per la vita, perciò richiede, di per sé, la virtù

³⁶ Cfr. H.M. YAÑEZ, *L'opzione preferenziale per i poveri*, in Id., *Evangelii gaudium: il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, GBPress, Roma 2014, pp. 249-260; Id., *Il povero in Evangelii gaudium: nuove possibilità d'inclusione?*, in F. FELICE-G. TAIANI (EDD.), *"Poveri e ricchi". La sfida: istituzionalizzare l'inclusione sociale*, LAS-Fondazione Roma, Città del Vaticano 2015, pp. 125-151.

della fedeltà. Ogni scelta implica una rinuncia, uno stile di vita forgiato dall'opzione preferenziale dei valori e dall'opzione di vita (istituzionale), che si manifesta nel comportamento personale, ossia, negli atti consapevoli e liberi, per mezzo dei quali ci realizziamo come persone, ratificando e approfondendo l'opzione preferenziale e l'opzione di vita, in definitiva, l'opzione fondamentale per Cristo. La rinuncia non sarà l'obiettivo primario della vita morale, ma indica il bisogno di una *ascesi* per poter raggiungere le mete che la persona si è prefissata personalmente e pubblicamente, impegnando e implicando anche altri.

Quindi, la scelta di vita non soltanto è oggetto di discernimento, ma anche *criterio* di discernimento per tutte le scelte dove si attua la nostra fedeltà al progetto di vita che scaturisce dalla vocazione alla quale il Signore Risorto ci ha chiamati. Infatti, la vita cristiana tutta è un continuo ricercare la volontà di Dio ad ogni livello della vita morale, scaturita dall'opzione fondamentale per il Cristo risorto e attuata nell'opzione preferenziale per i valori del Regno, e nella scelta di vita -

matrimoniale o di consacrazione nella vita religiosa o sacerdotale – , in cui si scopre la chiamata di Dio ad uno stato di vita liberamente assunto e portato avanti attraverso un impegno irrevocabile.

3.5. Criteri di discernimento morale

3.5.1. Gerarchia ed urgenza dei valori³⁷

Nella decisione morale, ci sono alcuni criteri di discernimento scaturiti dalla natura stessa dei valori su cui versa la decisione. Secondo la teoria dei valori, in quanto beni essi sono gerarchizzabili, cioè, i *valori-beni* si rapportano tra di loro secondo la loro importanza in relazione alla loro capacità di permettere la compiutezza dell'essere umano attraverso la loro scelta e attuazione. Essendo l'essere umano un essere spirituale-corporeo, ci sono valori che appagano le necessità materiali, valori che appagano le necessità spirituali, e i valori nei quali il «corporeo» e lo «spirituale» entrano in relazione: sappiamo bene che queste due dimensioni non sono separabili nell'uomo, anche se occorre distinguerle. Per esempio, quando mangiamo, lo facciamo anzitutto per nutrirci, ma spesso lo facciamo, al contempo, «umanamente», cioè, condividiamo la mensa con i nostri cari, e comunicando con essi, condividiamo anche la nostra vita. Contemporaneamente alla condivisione del cibo compiamo così il valore della comunicazione umana attraverso il quale si costruisce la comunione. Ovviamente, il valore nutrimento sarà inferiore al valore comunicazione umana, amicizia, ecc. Ma d'altra parte, l'amicizia si costruisce nella condivisione; non basta la comunicazione verbale, occorre anche la condivisione dei beni per arrivare a un autentico rapporto di amicizia, soprattutto quando l'altro si trova in una situazione di bisogno. Secondo il criterio di gerarchia, ci sono valori più o meno importanti, e (entro certi limiti) ognuno è tenuto a costruire la propria gerarchia di valori (opzione preferenziale), seguendo la propria ed unica chiamata alla santità. Questa gerarchia guiderà normalmente il nostro agire verso la compiutezza e il fiorire delle virtù personali, quale figlio e figlia di Dio.

Tuttavia, a causa della creaturalità (limitatezza) dell'uomo, non sempre è possibile agire secondo il criterio di gerarchia. I valori vengono percepiti anche e contemporaneamente secondo la loro urgenza. Abbiamo fatto riferimento al valore «nutrimento», il quale si presenta come il valore meno importante, quindi sacrificabile per quelli più importanti (es.: il digiuno per causa di un motivo di pietà o di giustizia). Ma può darsi, in casi eccezionali, che il valore nutrimento diventi il più urgente in una situazione concreta, e quindi, il soggetto agente sia costretto ad attuarlo

³⁷ S. BASTIANEL, *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, Ethos, Etica cristiana*, PUG, Roma 2005, pp. 158-160; D. ABIGNENTE-S. BASTIANEL, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010, pp. 122-126.

posticipando valori più importanti a causa delle circostanze. Perciò — anche se nella gerarchia di valori di un missionario il valore della trasmissione della fede è ritenuto il più alto — quando egli si trova in un posto dove i suoi interlocutori sono affamati, allora bisogna nutrirli per quanto possibile, rimandando la predicazione del Vangelo ad un'altra, e migliore, opportunità. Il fatto di esaudire un valore più urgente ma meno importante, rimandandone uno più importante, non comporta di per sé un disprezzo del valore più alto nella gerarchia dei valori. Piuttosto, la comprensione del valore più alto comporta la comprensione della sua relazionalità con i valori inferiori, in modo tale da far comprendere la necessità di mettere in atto i valori inferiori come parte integrante del valore superiore.

In altre parole, il missionario dovrà dare da mangiare, nella misura del possibile, non soltanto per (poi) evangelizzare, ma piuttosto a causa del valore della fede, che include il valore della carità, il dare da mangiare all'affamato. Occorre dare da mangiare non in modo strumentale («captatio benevolentiae»), ma a causa del valore superiore (la fede nel Dio buono e misericordioso che si vuole tramettere), che richiede comunque il valore della carità nel dare da mangiare a chi è affamato (senza la quale, con i fatti, il missionario «predica» un dio non tanto buono). In questo senso, il dare da mangiare è già, in un certo qual senso, evangelizzare; e non dare da mangiare, potendo farlo e avendo la pretesa di evangelizzare comunque, renderebbe sterile la stessa evangelizzazione.

Questo esempio ci aiuta a pensare serenamente il rapporto tra valori, il quale va collocato pure all'interno della vita coniugale e familiare, dove i valori si trovano in intimo rapporto tra di essi, hanno una gerarchia loro propria la quale non sempre è possibile seguire, tante volte occorre agire secondo il criterio di urgenza per salvaguardare beni e valori fondamentali.

3.5.2. *Il male minore (HV 14) ovvero il bene possibile (AL 308; EG 44)*

La tradizione morale riconosceva che una persona si potesse trovare in una situazione in cui comunque agisse causerebbe un male e non potesse esimersi dall'agire (comporterebbe un male maggiore), doveva scegliere giustamente il *male minore*³⁸, il quale non sarebbe propriamente un male morale in quanto viene scelto costretto dalle circostanze, quindi, non in piena libertà. Infatti, la figura del *male minore* indica una situazione in cui non è possibile attuare il bene, esistono soltanto due possibilità e non resta che scegliere tra due mali (quindi, non esiste una «terza» possibilità). Nel caso in cui il soggetto scegliesse il male minore non peccherebbe, poiché non è un male propriamente scelto, è costretto a compierlo non potendo fare altro se non un male maggiore. La scelta del *male minore* indica di per sé il non volere il male in nessun modo, si tratta di un male «fisico». Chi invece intendesse attuare il male, normalmente cercherebbe di produrre il male *maggior*: si pensi a chi si lascia trasportare dall'odio verso qualcuno, non si accontenta di causargli un piccolo male, cercherà piuttosto di causargli il maggior male. Nel caso del *male minore*, la persona che si trova in tale situazione non vuole assolutamente il male, ma è costretta a «scegliere» ciò che è meno grave poiché la situazione concreta in cui si trova non rende possibile il bene.

Queste figure della tradizione morale aiutano a capire l'impossibilità di un agire interamente «puro» senza nessuna traccia di male o imperfezione mentre l'essere umano si trova in situazione di «viator» e nella lotta quotidiana tra la grazia e il peccato, per cui egli è tenuto a cercare sempre il maggior bene concretamente possibile (Bastianel).

Ma oggi abbiamo bisogno di rinnovare il nostro linguaggio morale per poter essere meglio capiti. Parlare di una situazione non corrispondente con lo standard che propone una norma, ma che è ciò che la persona può realizzare come espressione della sua ricerca di bene, come un «male» anche se minore, risulta incomprensibile e può anche offendere a chi ci si trova. Infatti, queste

³⁸ L. BENDER, «Minor male», in F. ROBERTI-P. PALAZZINI, *Dizionario di Teologia Morale*, Studium, Roma 1955, 903.

figure della tradizione morale aiutano a capire l'impossibilità di un agire interamente «puro» senza nessuna traccia di male o imperfezione mentre l'essere umano si trova in situazione di «viator» e nella lotta quotidiana tra la grazia e il peccato.

Amoris laetitia adopera una formulazione migliore, quella del «bene possibile»³⁹. Appunto, come chiamare «male minore» una unione tra persone divorziate che hanno trovato nella nuova unione un vero amore che ha dato generosi frutti in una prole che li ha portati a superare una situazione di mancanza di autostima, di solitudine, di confusione, per trovarsi in un nuovo cammino che li conduce alla felicità e li fa vivere con generosità l'amore coniugale e familiare? Talvolta non è in queste circostanze dove le persone riscoprono la loro fede in Gesù Cristo e vivono una autentica conversione?

Già i due sinodi riconoscevano che anche in queste situazioni poteva essere presente la grazia dando frutti, i quali meritano di essere riconosciuti analogamente ai «semina verbi» e, pertanto, terreno atto per la semina della parola di Dio⁴⁰. Conosciamo molti di questi matrimoni che partecipano attivamente nella vita della comunità, che educano cristianamente i figli e che sviluppano la loro attività professionale, lavorativa, con onestà, responsabilità e generosità.

Il «bene possibile» è quel che nella concreta situazione Dio chiede alle persone, non è una misura universale (AL 304), ma personale, radicata nel rapporto personale con il Signore, e oggetto di discernimento quotidiano illuminato dalla Parola del Signore.

3.5.3. *La legge della gradualità*⁴¹ (FC, 34; AL 295)

Nell'adoperare il concetto di «legge della gradualità», san Giovanni Paolo II intendeva andare incontro alle difficoltà del mettere in pratica le norme, in modo particolare quelle dello stato coniugale ribadite nell'enciclica *Humanae vitae*. Nella *Familiaris consortio* (n.34) si fa una chiara distinzione tra «legge della gradualità» e «gradualità della legge». La «legge della gradualità» è una categoria consona alla natura della norma stessa nell'indicare la rilevanza etica di un valore, il che presuppone impiego di tempo ed esperienza etica per arrivare alla comprensione profonda e all'adesione totale. Non di rado si presentano difficoltà nella comprensione di un valore causate dalle circostanze storiche e culturali, oppure difficoltà nell'adempire la norma che custodisce un determinato valore. Il richiamo alla «legge della gradualità» si innesta nel processo pedagogico della stessa norma che si intende trasmettere. Il rispetto delle tappe dello sviluppo morale, della crescita personale graduale nel prendere atto della debolezza umana, sempre accompagnata dalla misericordia divina in un processo di conversione continua attraverso l'integrazione progressiva del valore e della norma, si protende verso l'impegno totale e l'adempimento pieno, rispettando però la dinamica processuale propria della comprensione e dell'adempimento della norma. Papa Francesco in *Amoris laetitia* al n. 295 riconosce «una gradualità nell'esercizio prudenziale degli atti liberi in soggetti che non sono in condizione di comprendere, di apprezzare o di praticare pienamente le esigenze oggettive della legge».

³⁹ Anche se già Sergio Bastianel parlava del «bene concretamente possibile». Cfr. *Teologia morale fondamentale. Moralità personale, Ethos, Etica cristiana* (Quinta ristampa), PUG, Roma 2005; D. ABIGNENTE-S. BASTIANEL, *Le vie del bene. Oggettività, storicità, intersoggettività*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 119-122.

⁴⁰ *Relatio Synodi* 2014, 25 (AL 291); *Relatio Synodi* 2014, 41.43 (AL 292); *Relatio finalis* 2015, 70 (AL 292); *Relatio Synodi* 2014, 27.41 (AL 293); *Relatio finalis* 2015, 71 (AL 294).

⁴¹ A. YOU, *La loi de gradualité: une nouveauté en morale?*, Lethielleux, Paris 1991, pp. 19-47.

Un'altra cosa, invece, è la «gradualità della legge» per cui si pretende ci siano vari gradi corrispondenti a diversi tipi di persone, correlativi a diversi luoghi geografici, culture e situazioni. In questa ipotesi, respinta dal Magistero, non ci sarebbe una unica norma, ma la norma verrebbe diversificata in vari gradi di adempimento del valore secondo le situazioni

3.5.4. *Conflitti di valori e applicazione delle norme*

L'indizione dell'Enciclica *Humanae vitae* di Paolo VI (1968) provocò reazioni contrastanti soprattutto riguardo alla norma che lega nell'atto coniugale in modo inscindibile il valore procreativo al valore unitivo della coppia (HV 12). Senza mettere in discussione la norma, diversi episcopati andarono incontro alle difficoltà che alcune (o molte) coppie trovavano nella sua applicazione, individuando un «conflitto di doveri» tra il dovere di procreare e quello di custodire il rapporto coniugale attraverso il rapporto sessuale, soprattutto nei casi in cui seguire il metodo della regolazione naturale delle nascite poneva grosse difficoltà al bisogno di incontro nell'intimità coniugale di qualche coppia⁴².

La Teologia morale ha preso atto delle difficoltà pastorali rilevate dal magistero episcopale, e ha assunto nella sua riflessione la problematica con la formula linguistica «conflitto di valori»⁴³, che dal punto di vista morale rende meglio il suo *status quaestionis*. Infatti, non sarebbe possibile un conflitto di doveri perché, se così fosse, la persona in quella situazione peccherebbe comunque, non ci sarebbe via d'uscita. «Conflitto di valori», invece, indica la situazione in cui ci si presentano almeno due valori che non è possibile attuare contemporaneamente, per cui è la coscienza davanti a Dio a scegliere il valore prevalente, o più urgente, quello che capisce sia l'attuazione che Dio richiede nella situazione concreta in cui la persona (o la coppia) si trova.

Infatti, il discernimento riguarda pure *l'applicazione delle norme*. Possiamo intravedere nella ragione pratica guidata dalla virtù della prudenza diverse attività possibili: l'attività corrente sarebbe l'applicazione del principio generale al caso concreto attraverso un sillogismo deduttivo; ma, nell'applicare il principio generale, la ragione pratica svolge anche e contemporaneamente altre funzioni prudenziali⁴⁴:

- Prevede le *conseguenze*: applicare la legge, senza tener conto delle circostanze, sarebbe un atto di irresponsabilità, e quindi, renderebbe colpevole chi intende adempiere (irresponsabilmente) la legge. Il «logion» del Vangelo «Il sabato è per l'uomo, non l'uomo per il sabato» (Mc 2, 27), esprime il criterio ultimo di attuazione delle norme, cioè, il bene della persona umana (VS 13.95) oppure del matrimonio, della famiglia (GS 50). Così in *Amoris laetitia* s'intravede che «le conseguenze o gli effetti di una norma non necessariamente devono essere sempre gli stessi, e «le conseguenze degli atti compiuti non sono necessariamente le stesse in tutti i casi» (AL 302; *Relatio finalis* 2015, 85).
- Valuta la *proporzione*: soprattutto quando nella stessa azione si producono contemporaneamente bene e male, per es. in caso di un intervento chirurgico, si prevedono dei mali che vengono giustificati rispetto ai beni che si aspettano. Nel principio tradizionale del «doppio effetto»⁴⁵, la valutazione della proporzione tra il bene inteso e il male inflitto, è il momento decisivo di una scelta di per sé compromessa. Si

⁴² Conviene ricordare che le dichiarazioni degli Episcopati ebbero l'approvazione della Santa Sede. Cfr. L. SANDRI (a cura di), *Humanae vitae e Magistero Episcopale*, EDB, Bologna 1969; PH. DELHAYE-J. GROOTAERS-G. THILS, *Pour relire Humanae vitae. Declaration épiscopales du monde entier*, Duculot, Glembloux 1970.

⁴³ Così si esprime ad esempio, Sergio Bastianel nella sua opera: *Teologia morale fondamentale*, cit., pp. 156-160; D. ABIGNENTE -S. BASTIANEL, *Le vie del bene*, cit., pp. 122-129.

⁴⁴ Cfr. D. ABIGNENTE-S. BASTIANEL, *Le vie del bene*, cit., pp. 129-141.

⁴⁵ L. ROSSI, *Duplici Effetto (principio del)*, in DETM, pp. 293-308.

deve tener pure presente la distinzione tradizionale tra bene fisico e bene/male morale, nel senso che nel caso dell'intervento chirurgico, il male inflitto è meramente fisico, vuol dire non voluto, ma a causa delle circostanze, tollerato. Così, la morale dei manuali distingueva tra l'impossibilità fisica e morale. La prima riguardava l'impossibilità di adempiere una norma (mancanza di forza, di salute, ecc.). La seconda, invece, riguardava la non *convenienza* per diversi motivi gravi, pur restando fisicamente possibile, dell'adempimento della norma: perché non giova alla propria salute spirituale, morale, oppure al bene della persona, del matrimonio, della famiglia, ecc.

- Considera il *fine*: il fine dell'azione è secondo la virtù della giustizia, il che rientra anche nella considerazione del bene comune, poiché esso comporta le condizioni per far raggiungere ad ognuno il proprio bene personale, soprattutto quello dei più deboli nella società.

Diversa è la radicalizzazione di queste funzioni al di fuori della considerazione della normatività avvertita dall'Enciclica *Veritatis splendor* al n.75 nella forma di «conseguenzialismo», «proporzionalismo» o «teleologismo»⁴⁶. La proposta è di fare il «bene possibile» (AL 308; EG 44).

4. La coscienza, norma prossima di moralità personale (VS, 60; CCC, 1778-1792)

La *Veritatis splendor* ribadisce la tradizione teologico-morale in cui la coscienza viene considerata «norma prossima» della moralità personale. Infatti, per san Tommaso la coscienza si identifica con l'esercizio della «ratio», quindi, è la capacità umana di individuare le norme di comportamento. E' nella coscienza che la legge morale viene riconosciuta (GS, 16). Nell'interiorità dell'uomo risiede la sua capacità di moralità, di orientare la propria vita verso il fine ultimo attraverso i fini (mezzi) mediante la virtù della prudenza. Con queste premesse si può affermare che la coscienza è norma a se stessa in quanto trova in sé i primi principi dell'agire («synderesis»), la capacità di riconoscere il valore umano e di scegliere la via migliore dell'autocompimento all'interno di una relazionalità. Ed è in questo senso che si parla di «autonomia» della coscienza, non in senso di indipendenza da Dio, piuttosto di riconoscimento dell'opera del Dio Creatore e Redentore nella natura personale dell'uomo, la quale è sempre relazionale⁴⁷.

4.1. Formazione della coscienza⁴⁸

«Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (AL 37).

La specificità dell'esperienza morale getta luce sulla specificità della formazione morale. Infatti, si tratta di un'educazione della libertà personale attraverso la consapevolezza della propria esperienza morale. Quindi, non basta fare conoscere le norme oppure le dottrine, anzitutto occorre un richiamo alla lettura della propria interiorità in chiave di oggettività, la quale si trova anzitutto in sé stessi. Infatti, senza una percezione soggettiva del valore morale non c'è oggettività possibile. L'apprezzamento del valore, si è già visto, avviene nella concreta situazione dove i valori si presentano alla mia scelta personale. Allora, *con quale criteri sono tenuto a fare una scelta?* La propria gerarchia di valori è frutto della prassi dei valori stessi, scelti e compresi nella prassi morale,

⁴⁶ «Il primo (conseguenzialismo) pretende di ricavare i criteri della giustezza di un determinato agire solo dal calcolo delle conseguenze che si prevedono derivare dall'esecuzione di una scelta. Il secondo (proporzionalismo), ponderando tra loro valori e beni perseguiti, si focalizza piuttosto sulla proporzione riconosciuta tra gli effetti buoni e cattivi, in vista del 'più grande bene' o del 'minor male' effettivamente possibili in una situazione particolare».

⁴⁷ Il concetto di autonomia recepito in ambito cristiano, differisce radicalmente sia dal concetto di autonomia kantiano che dal concetto di autonomia nietzscheano. L'autonomia dell'uomo si fonda sul Dio Creatore che ha messo nella creatura la sua legge (Rm 1,14-15) e la capacità di riconoscerla. Cfr. VS 40-41. S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente*. Senso e motivazioni di un'attuale tendenza teologica, Morcelliana, Brescia 1980. *Amoris laetitia* al n. 261, parlando dell'educazione dei figli fa riferimento alla «coltivazione dell'autentica autonomia».

⁴⁸ Cfr. S. BASTIANEL, *Per una formazione responsabile*, in D. ABIGNENTE-S. BASTIANEL, *Sulla formazione morale. Soggetti e itinerari*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2013, pp. 7-22. Si confronti con il cap. VII dell'*Amoris laetitia* sulla educazione morale dei figli (in modo particolare: AL 259-286).

la quale va guidata dalle norme operative e dai modelli di vita. Occorre lo stimolo della propria capacità di discernimento nell'assumersi responsabilità all'interno di una comunità. Si sono già indicati i criteri oggettivi di gerarchia e di urgenza, e il privilegio del debole nella scelta del valore da attuare nella situazione concreta. Quindi, l'insegnamento normativo va collocato al suo giusto posto, all'interno di una relazionalità intessuta nelle istituzioni umane che custodiscono e promuovono gli autentici valori umani, tra cui il matrimonio, la Chiesa, la scuola, ecc.

La via della formazione, dunque, sarà il dialogo tra le coscienze, nel mutuo rispetto che rende possibile l'ascolto e la proposta dei modelli di vita, di stili di vita alternativi ispirati al Vangelo, e una proposta di valori da capire all'interno di una relazionalità alla quale si è invitati a partecipare. Il dialogo è uno strumento prezioso di autocomprendimento: è possibilità di confronto e di oggettivazione, di discernimento non soltanto del «da fare» ma anche del «già fatto», per essere in grado di trarre frutto dall'esperienza della nostra mentalità e delle scelte di valori che orientano il nostro agire anche se essa fosse negativa. La Chiesa-istituzione offre delle possibilità di stimolo e salvaguardia delle potenzialità etiche delle persone.

4.2. Discernimento e responsabilità personale

Tutta l'esistenza cristiana è allora coinvolta nel rispondere agli appelli che il Signore fa nella storia personale e comunitaria ai suoi seguaci. La libertà si attua di fronte a qualcuno, in quanto mediazione etica dell'Assoluto trascendente, reso presente nel volto dell'altro. Il riconoscimento dell'altro è il cammino di riconoscimento di Dio in quanto Signore della nostra storia personale e comunitaria (EG 67.179). Ed è in essa che l'essere umano esperisce l'interpellanza di Dio ed è in essa che è chiamato a rispondere con la sua persona attraverso il suo agire.

4.2.1. *La moralità personale come discernimento spirituale*

Allora, il discernimento spirituale, in quanto discernimento della persona, è discernimento morale, poiché alla luce dell'esperienza di Dio declinata in chiave mistica, cerca il «da farsi» sia a livello di progetto di vita (opzione vitale) che a livello concreto (agire morale). Il legame stretto tra l'opzione vitale e l'agire concreto si rende nell'atto morale.

Un discernimento spirituale che non avverta la sua incombenza nel campo morale, sarebbe un approccio spiritualistico avulso dall'impegno nel mondo e nella comunità. Una spiritualità di questo tipo potrebbe facilmente cadere nella legittimazione dell'autoreferenzialità, dell'intimismo, oppure del rinchiudersi in una élite che si ritiene superiore al resto del popolo di Dio (cfr. tentazione dello gnosticismo in EG 94, e denuncia di una spiritualità disincarnata: EG 78, 82, 88, 89, 90, 91, 94, 180, 183, 207, 262).

Un discernimento morale che non si radichi nell'esperienza spirituale, sarebbe un decisionismo etico senza un orizzonte di senso che dia il criterio di scelta e la motivazione di attuazione di progetti di vita e di attuazione di valori.

Per cui, il discernimento è una categoria contemporaneamente morale e spirituale, nella sua unità e distinzione, e proprio per questo viene adoperata sia nella teologia spirituale che nella teologia morale. Il discernimento è un punto d'incontro tra morale e spiritualità, dove la diversità di approcci alla stessa realtà fa vedere la ricchezza antropologica e teologica della persona chiamata in Cristo a portare frutti per la vita del mondo (OT 16)⁴⁹.

4.3. *Discernimento e comunità*

A questo punto, la comunità è il luogo della relazionalità ed è il luogo della manifestazione di Dio nella storia. Nella Bibbia Dio parla anzitutto al popolo, e poi, oppure contemporaneamente, ai singoli, ma sempre con un riferimento comunitario. L'elezione dei singoli si comprende alla luce dell'elezione del popolo come popolo dell'alleanza. Ogni vocazione comporta una missione al servizio della comunità credente e al servizio di Dio.

4.3.1. *Il discernimento cristiano è ecclesiale*

Ed è a questo punto che s'inserisce la dimensione ecclesiale del discernimento personale, che scaturisce da una vocazione e mira a una missione. Perciò, ogni discernimento importante viene messo a confronto con delle mediazioni ecclesiali: accompagnatore spirituale e autorità ecclesiale.

L'*accompagnatore spirituale* ha la funzione di offrire strumenti per poter discernere l'oggettività di una concreta scelta morale all'interno di un'esperienza spirituale. Compito dell'accompagnatore spirituale è aiutare a capire l'autenticità dell'esperienza spirituale e l'oggettività del giudizio morale.

L'*autorità ecclesiale* ha invece il compito di «autorizzare» (nel senso di legittimare) il risultato di un discernimento che comporta una missione concreta all'interno di una comunità, in quanto si tratta di un presunto bene per gli altri.

Entrambe le mediazioni, accompagnatore spirituale e autorità ecclesiale, non vanno separate dalle altre mediazioni comunitarie: il matrimonio e la famiglia, il gruppo di appartenenza, la comunità religiosa o parrocchiale, ecc. Ambedue sono al servizio delle altre mediazioni comunitarie. Ad esempio, se una donna sposata parla con il suo direttore spirituale ma non lo fa

⁴⁹ Sul rapporto tra teologia morale e teologia spirituale si veda: A. FUMAGALLI (a cura di), *Teologia morale e teologia spirituale. Intersezioni e parallelismi. Atti del Seminario Nazionale dell'ATISM (Brescia 2-5 luglio 2013)*, LAS, Roma 2014.

con suo marito o i suoi figli, questa mediazione, invece di aiutarla nel compito proprio della sua vocazione, potrebbe essere un inciampo o un autoinganno. Lo stesso principio vale nel rapporto tra l'autorità ecclesiale e la vita religiosa, quando la missione assegnata dal vescovo non rispetta il carisma approvato dalla Chiesa di una comunità religiosa concreta, e quindi può impedire o disturbare il vissuto del proprio carisma.

4.4. *Il discernimento nel matrimonio e nella famiglia*⁵⁰

La vocazione al matrimonio ha origine dall'iniziativa divina che si rende presente nel vissuto concreto delle biografie personali. In tale vissuto, sperimentando l'alterità e la relazionalità nella quale il Dio incarnato nella storia umana ci fa capire il suo senso e la sua motivazione, avvengono gli incontri tra le persone.

La vocazione al matrimonio è la chiamata a vivere l'alleanza tra due persone davanti al Dio dell'alleanza che si rende presente nella storia umana per condurla a compimento nell'amore. Per cui, il discernimento dell'amore che nasce e si sviluppa è presente già dall'inizio del rapporto coniugale, dal fidanzamento passando per le tappe di crescita e di maturità. Papa Francesco, nel cap. IV di *Amoris laetitia* offre dei preziosi criteri su ciò che significa amare, su come amare e consolidare un rapporto nella quotidianità della vita coniugale e familiare.

Il discernimento nel matrimonio assume infatti la forma della coniugalità, quindi, è un discernimento a due che costruisce la «noità» attraverso l'affrontare insieme le sfide e le problematiche della vita personale, coniugale e familiare. Perciò si rende attraverso il dialogo permanente tra i coniugi, e richiede dei tempi d'incontro e di confronto reciproco, ma anche di preghiera e di solitudine davanti al Signore soprattutto nella lettura orante della sua Parola (*lectio divina*).

5. *Criteri di discernimento in Amoris laetitia: «accompagnare, discernere, integrare»*

Superando l'approccio unilateralmente normativo, *Amoris laetitia* fonda il suo discorso sui carismi e la vocazione (categorie bibliche), anziché sulle norme per capire la responsabilità personale e sociale, che sono al loro servizio. Questo vuol dire privilegiare l'esperienza di fede cristiana che si traduce in uno stile di vita anziché in norme da adempiere. In questo stile di vita la prima cosa da discernere è la coerenza con il progetto di vita che corrisponde alla vocazione, la quale s'inserisce nella sequela di Gesù.

Una nuova domanda che pone *Amoris laetitia* è cosa fare di fronte al fallimento di un progetto di vita come il matrimonio, il che potrebbe essere applicato anche al fallimento di un progetto di vita consacrata nella vita religiosa o nel sacerdozio.

Anzitutto ci sono i criteri attinti dallo stesso Vangelo:

Il Vangelo stesso ci richiede di non giudicare e di non condannare (cfr. *Mt* 7,1; *Lc* 6,37). (AL 308)

Per cui, «un giudizio negativo su una situazione oggettiva non implica un giudizio sull'imputabilità o sulla colpevolezza della persona coinvolta» (AL 302).

Qui rientra la chiave di volta del pontificato di Francesco, la misericordia:

[...] la misericordia non è solo l'agire del Padre, ma diventa il criterio per capire chi sono i suoi veri figli. Insomma, siamo chiamati a vivere di misericordia, perché a noi per primi è stata usata misericordia (MV 9).

⁵⁰ Cfr. M. CRUCIANI, *Gli sposi soggetto di discernimento*, in «INTAMS Revue» 22 (2016), pp. 77-81; per la pratica del discernimento nella coppia: M.G. PRANDINO-U. BOVANI, *I colori della carne. Pratica il discernimento nella vita di coppia*, Ancora, Milano 2015.

Secondo lo stile di vita ispirato alla misericordia del Padre manifestata in Gesù, Francesco desidera una Chiesa in uscita, in modo tale che

[...] a tutti, credenti e lontani, possa giungere il balsamo della misericordia come segno del Regno di Dio già presente in mezzo a noi (MV 5).

Per cui il criterio principale del discernimento ecclesiale è l'integrazione di tutti come fratelli, e in modo particolare la pecora perduta:

[...] un discernimento pastorale carico di amore misericordioso, che si dispone sempre a comprendere, a perdonare, ad accompagnare, a sperare, e soprattutto a integrare (AL 312).

[...] aprire il cuore a quanti vivono nelle più disperate periferie esistenziali (MV 15) (AL 312).

In modo particolare si rivolge ai pastori, quindi, a tutti coloro che hanno una responsabilità verso gli altri:

[...] invito i pastori ad ascoltare con affetto e serenità, con il desiderio sincero di entrare nel cuore del dramma delle persone e di comprendere il loro punto di vista, per aiutarle a vivere meglio e a riconoscere il loro posto nella Chiesa (AL 312).

Il Papa propone di «assumere la logica della compassione verso le persone fragili e ad evitare persecuzioni o giudizi troppo duri e impazienti».

Ribadisce particolarmente il primato della carità come risposta all'iniziativa gratuita dell'amore di Dio (AL 311), che non sarà mai perfetta nello stato di *viator* (in cammino):

Già San Tommaso d'Aquino riconosceva che qualcuno può avere la grazia e la carità, ma senza poter esercitare bene qualcuna delle virtù (*Summa Theologiae* I-II, q. 65, a. 3, ad 2; De malo, q. 2, a. 2.) (AL 309).

La Chiesa in uscita deve «entrare in contatto con l'esistenza concreta degli altri» con «la forza della tenerezza» (EG 270). Secondo questi criteri si tratta di avviare un discernimento ecclesiale che va accompagnato dalle mediazioni ecclesiali: accompagnatore spirituale e pastore, ma che deve coinvolgere anche l'intera comunità cristiana, tenendo presente il motto del Codice del Diritto Canonico: *Salus animarum suprema lex est* (la salvezza delle anime è la suprema legge della Chiesa) (CIC 1752).

Una Chiesa in uscita è una Chiesa del dialogo (sinodale) e di discernimento delle vie da percorrere con la convinzione che lo Spirito del Fondatore non l'abbandona mai, non abbandona i suoi figli che cercano di vivere in modo possibile la chiamata alla santità (LG cap. V).