

FEDELTÀ E PERSEVERANZA: DISCERNIMENTO E FORMAZIONE DELLE COSCIENZE¹

MAURIZIO CHIODI *

Il Documento sulla vita consacrata *Fedeltà e perseveranza: discernimento e formazione delle coscienze (FP)*, della Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, nasce soprattutto come risposta all'aumento del fenomeno degli «abbandoni», che in questo tempo caratterizza in modo significativo (anche) la vita consacrata. Proprio questa esperienza dolorosa, faticosa, difficile e per certi aspetti traumatica, potrebbe paradossalmente trasformarsi in un'occasione e un'opportunità (cf. *FP*). Da qui l'intento fondamentale di imprimere alla vita consacrata un nuovo slancio evangelico, rimettendo a tema virtù decisive come la fedeltà e la perseveranza. Un tale impegno al rinnovamento riguarda tanto lo stile di vita delle comunità monastiche e di tutte le varie forme di scelta consacrata nella Chiesa, quanto l'appropriazione personale, poiché questa è momento costitutivo del rinnovamento comunitario: non c'è l'uno senza l'altro. Riservando al momento centrale e finale della mia riflessione il compito di ripensare più a fondo, seppur sinteticamente e in un senso generale – che per molti aspetti eccede i pur fondamentali riferimenti alla vita consacrata e ancor più alla situazione specifica degli abbandoni –, che cosa significhi parlare di formazione delle coscienze e della correlata virtù del discer-

nimento (2. e 3.), ritengo sia assolutamente necessario partire da una breve analisi della cultura e del costume attuale (1.).

1. La crisi della cultura contemporanea

La riflessione teologica sulla vita consacrata non può prescindere dalla considerazione delle condizioni culturali che caratterizzano l'esperienza di vita non solo di chi entra nella vita consacrata ma anche di chi, a diverso titolo, già le appartiene e magari entra in una crisi di ripensamento della sua scelta di vita. La cultura non è un'aggiunta secondaria, estrinseca o accessoria rispetto alla coscienza personale. Essa infatti costituisce quel «sistema di costumi» che dà forma all'esperienza umana di un popolo e che istruisce, plasma e determina la coscienza personale, dischiudendole e rendendole possibile l'accesso alla promessa della vita. La famiglia stessa, di cui giustamente sottolineiamo l'importanza decisiva, suppone la cultura, poiché è da questa segnata, a valle, e a questa introduce, a monte. Basterebbe pensare alla lingua, che è uno dei segni fondamentali della cultura: ogni famiglia parla la lingua della sua cultura, che le sta «a monte», ed è questa lingua che rende possibile l'accesso a un mondo di relazioni più ampie della famiglia stessa.

Ora il tratto fondamentale, spesso sottolineato – ma in modo unilateralmente polemico – della cultura occidentale, soprattutto europea, è la crisi. Effettivamente la nostra cultura è segnata da una profonda «crisi». Occorre però andare al di là dei luoghi comuni più diffusi che, assumendo i toni dei cosiddetti «profeti di sventura», dipingono scenari apocalittici e rimpiangono i tempi passati. In questo modo però si rischia di perdere il «presente» – se ricordiamo che questo termine, nella lingua italiana, non indica solo il tempo, appunto il presente, ma anche il dono, che al tempo è indissociabilmente legato –. In effetti, il presente non va senza dono, e cioè senza concrete esperienze di vita buona che, pur passando attraverso il dramma della vita – dono e dramma sono inseparabili –, aprono la promessa che sollecita la decisione personale. Ecco, letteralmente, secondo l'etimologia greca, «crisi» significa contemporaneamente «decisione» e «giudizio». Potremmo dire che già qui troviamo un rinvio decisivo al discernimento della coscienza e alla formazione che gli è

connessa. La nostra è un'epoca di «crisi del costume sociale» perché nulla va più da sé, nulla è più scontato. La decisione, inseparabile dal giudizio, si impone. È compito anche del teologo, come di tutti coloro che pensano, di mostrare insieme le ambiguità e le opportunità che questa condizione ci dischiude.

L'opportunità, il dono e la promessa, in questo tempo di crisi, consistono appunto nell'evidenza che, davanti a una decisione da prendere, nessuno può appellarsi all'autorità di altri cui sarebbe possibile rimandare la responsabilità della propria scelta. Egualmente, nessuno si può giustificare dietro le abitudini del «si è sempre fatto così». Solo in questo senso si deve intendere il peraltro contestato assioma che «l'obbedienza non è più una virtù». Questo oggi appare particolarmente evidente a motivo di alcune caratteristiche tipiche del nostro tempo, che qui ricordo solo per sommi capi: l'estrema velocità del progresso tecnico-scientifico, che pervade oramai ogni aspetto della nostra vita – basti pensare all'ambito delle cosiddette intelligenze artificiali –, che sempre più frequentemente richiede decisioni veloci, davanti a problemi inediti; la secolarizzazione, o la post-secolarità – che per noi assume la forma della post-cristianità –, nella quale il riferimento alla tradizione religiosa o alla scelta di fede non è più scontato e di conseguenza l'opzione credente appare ormai solo come una delle scelte possibili; la riscoperta, la rivalutazione e la centralità del soggetto, che giustamente dà risalto alle nostre aspirazioni, sentimenti, affetti, attese, scelte e che ci chiede di mettere in gioco fortemente noi stessi, in prima persona. Queste condizioni rappresentano anzitutto delle opportunità, ma comportano anche dei rischi.

48

Il primo rischio, oggi, è che la decisione personale sia «dettata» e quasi imposta dal fascino della scienza e della tecnica, come se le «competenze» – di qualsiasi tipo – potessero sostituire la «sapienza» e come se la responsabilità dell'agire si potesse risolvere solo nella riproduzione di comportamenti materiali e il rapporto con le cose potesse limitarsi a una sorta di «istruzioni per l'uso». Il secondo rischio è che, in un'epoca secolare e post-cristiana, la fede religiosa e, in specifico, quella cristiana sia avvertita solo come il «portato» di un passato che non è più o che diventi il rifugio di chi nostalgicamente si aggrappa a qualche

certezza compensatoria, necessaria per sostenersi nelle ansie e nelle angosce del vivere. L'ultimo rischio è che la «centratura» sul soggetto si ripieghi in una «idolatria» dell'ego e che alla fine le decisioni siano dettate solo dall'impulso degli affetti, dalla spinta insieme potente e volubile del sentimento. In questo caso, la coscienza morale viene assorbita e ridotta nella coscienza affettiva, nel mondo del suo sentire e del suo vissuto psicologico – identificando il bene con il benessere –.

In queste condizioni culturali, nasce spontanea la domanda che indubbiamente, in forme differenti, vale per ogni cultura e che, in forme specifiche, si pone anche per la nostra: da dove ripartire? Come valorizzare le opportunità e come evitare i rischi di questo nostro tempo? Questi interrogativi, in particolare, riguardano la vita consacrata che, come tutte le scelte significative e di vita, è anch'essa ineludibilmente segnata dalla cultura di appartenenza.

La pista di riflessione che propongo, per rispondere alla domanda proposta, è di concentrare la riflessione sui due «fuochi» che sono appunto la formazione delle coscienze e il discernimento degli affetti. Questi due argomenti, profondamente antropologici ed etici, ma inscindibilmente correlati all'esperienza della fede, sono in stretta relazione l'uno con l'altro, perché la coscienza richiede il discernimento e il discernimento plasma la coscienza. È importante sottolineare che ambedue i tratti sono costitutivi dell'umano e dunque appartengono all'esperienza antropologica universale. Proprio in quest'ottica essi non sono affatto secondari anche nella prospettiva della fede. A tale proposito, è opportuno ricordare come, anche nella vita consacrata, sia assolutamente necessario evitare due atteggiamenti opposti, ma ultimamente fondati sul medesimo presupposto astratto. La prima attitudine, spiritualistica, è tipica di chi dice: «ci penserà il Signore a risolvere il tuo problema! e dunque affidati a Lui e tutto si sistema!», in una sorta di attesa ingenua o falsamente *devota* di un Dio che magicamente si dovrebbe sostituire alla libertà umana. L'altro atteggiamento è quello volontaristico, proprio di chi dice o si sente dire: «se ci metti la buona volontà, tutto è possibile!» e dunque «su, se ti impegni di più ce la puoi fare!». Nell'uno e nell'altro caso si «salta» la mediazione antropologica, perché o si riduce l'esperienza della fede cristiana in una prospettiva disincarnata e

angusta o si ignora la necessità di fare i conti con le situazioni e i vissuti effettivi, dal momento che si carica il volere personale di un peso eccessivo, che alla lunga non può che rivelarsi frustrante.

Sullo sfondo di un orizzonte teorico che recuperi il rapporto circolare tra il vissuto di fede cristiano, nella ricchezza delle sue articolazioni, e l'esperienza antropologica da tutti condivisa, vorrei ora proporre di approfondire le categorie di coscienza e di discernimento, prestando una certa attenzione al nesso specifico che esse hanno con la vita consacrata.

2. La formazione delle coscienze

In modo forte e quasi provocatorio potremmo dire che noi non «abbiamo» la coscienza, ma «siamo» coscienza. Quest'affermazione, tuttavia, non implica affatto la caduta nel relativismo e nel soggettivismo, come se ciascuno potesse sentirsi autorizzato a fare quel che gli pare.² Al contrario, la struttura della coscienza si caratterizza proprio per la sua forma morale e dunque per il suo «essere-interpellata» da un bene che le è anticipato e che essa non ha deciso. Se dovessimo sintetizzare, potremmo dire che la forma della coscienza morale consiste nell'essere insieme appello e risposta: nella coscienza infatti è inscritto l'appello del bene che le è attestato nelle sue esperienze originarie. La «vocazione» alla vita consacrata, dunque, non è se non una forma particolare della «vocazione» che caratterizza non solo ogni battezzato, ma ogni umana coscienza.

La «chiamata», o appello – o voce, come dice *Gaudium et spes*, 16 –, dunque, risuona nella coscienza ma nello stesso tempo la trascende. Per questo, essa ha una forma responsiva, responsoriale e responsabile: è all'altro che la persona risponde e risponde di sé. Ciò significa che la coscienza si struttura nel dialogo con l'altro da sé. È questi che la chiama e chiamandola la sollecita e suscita la sua risposta. Tutto questo è evidente fin dalle origini, nel piccolo dell'uomo: la mamma si china su di lui con amore e lo chiama, invitandolo a rispondere e a parlarle. Così la prima parola del bimbo non è "io", non è l'affermazione solitaria di un ego esistente a monte delle sue relazioni. La prima parola del figlio è quella che la madre – o il padre – gli ri-

volge, anticipandogli proprio il nome nel quale la mamma stessa – o il papà – attende di essere chiamato, in uno straordinario gioco di reciprocità asimmetrica. La coscienza morale è la risposta ad una voce che chiama, sollecita, muove ad agire, a rispondere. Siamo anticipati da un dono, una grazia, una promessa che ci dischiude un compimento, la felicità.

In questo appello, che è dall'alto e dall'altro, si rivela la struttura religiosa della coscienza. Ciò non significa che la morale si «deduca» – o si fondi – dalla fede, come se chi non fosse religioso sarebbe allora necessariamente a-morale o immorale. Al contrario, l'esperienza morale stessa implica una trascendenza, nel riconoscimento di un'origine che anticipa la libertà e la sollecita a decidere, rispondendo. La risposta pratica alla promessa del bene dischiusa dalle esperienze originarie del vivere, richiede una fiducia, un affidarsi: il bene ha le sue ragioni, ma queste non sono cogenti o incontrovertibili. Tali esperienze ci chiamano all'azione. In tal senso, possiamo dire che il patire istruisce l'agire (*Eb* 5,8). È nell'azione che la coscienza decide di sé – siamo affidati a noi stessi, in ciò consiste la libertà –. L'appello che risuona nella coscienza si dà nella forma di una promessa che attende la risposta personale perché il compimento anticipato si possa effettivamente realizzare. Ciò significa che il volere implica il credere e questo vale per ogni persona, sia essa o no credente. La decisione e la fede sono indissociabilmente legate e ciò è vero sotto il profilo antropologico-universale. In tale prospettiva appare chiaro come sia necessario superare la duplicità del livello ragione e fede, per pensare invece il soggetto nella sua unicità. La fede è la forma compiuta della libertà, che si affida al bene che merita di essere voluto.

Quanto abbiamo affermato chiede di riconoscere la centralità delle esperienze e degli affetti che le attestano, perché è in queste che noi abbiamo accesso al bene che ci chiama e ci trascende. La conoscenza del bene non è innata né è semplicemente una intuizione che tutti gli uomini avrebbero *a priori*, ma ci è stata "data" nell'esperienza pratica. La «formazione delle coscienze» è dunque molto di più di una istruzione teorica o di una conoscenza intellettuale. La coscienza si forma nelle esperienze buone della vita.³

Su tale sfondo teorico, va sottolineato che le esperienze di bene sono sempre relazionali e culturali. Questo conferma che, nella sua origine, la coscienza è relazione: l'identità personale si costituisce nel rapporto con l'altro da sé. Nella sua differenza radicale da me, l'altro mi appartiene, al punto che io non posso dire «me» se non passando attraverso la relazione con l'altro, che è un sé come me. Queste esperienze di relazione – come la filialità, e rispettivamente la maternità e la paternità, e poi la fraternità, la sororità, fino all'amicizia – hanno un profilo sociale e culturale ineludibile. Non esiste una «prossimità» diretta, che non sia mediata in una forma «istituita», nel legame sociale e culturale. Tutto ciò è evidente anche nella vita consacrata.

Infine, si deve ricordare che le nostre esperienze e azioni si distendono, tutte, nel tempo e noi stessi le narriamo, comprendendole, solo nella loro dimensione temporale. La «formazione» delle coscienze dunque non si realizza in un istante, tutto e subito, ma richiede un processo temporale, non lineare. Se volessimo rappresentarla con un disegno, dovremmo dire che essa non si colloca su una linea retta, ma all'interno di una rete, un tessuto, una trama di relazioni diffuse nel tempo. La nostra identità è dunque insieme temporale e narrativa, perché si sviluppa e procede nello scorrere del tempo: perciò è un'identità drammatica, non statica e fissa, definita sostanzialisticamente una volta per sempre. La coscienza si costituisce in una storia di relazioni che si distende tra la promessa, che la anticipa nelle esperienze originarie del bene, e il compimento, che è legato insuperabilmente alla sua responsabilità pratica. La grazia ricevuta non si compie se non nella risposta dell'agire, che comporta impegno, sforzo e fatica.

È all'interno di questa storia drammatica che si «accende» la luce del Vangelo. La vicenda singolare di quest'uomo, Gesù di Nazareth, si presenta da se stessa come il compimento non solo della promessa fatta a Israele, nella Legge e nei profeti, ma anche della promessa inscritta nelle esperienze buone del vivere. Questa promessa è sinteticamente formulata nell'esperienza filiale, la relazione che sta all'origine della vita di tutti noi e dunque è un tratto che accomuna ogni uomo e donna: nessuno si è fatto da solo. C'è un debito impagabile che ci lega a coloro che ci hanno generato, padre e madre: è a loro che noi

«dobbiamo» di esserci. In questo rapporto alle origini si svela il rapporto radicale all'origine, al singolare, l'Origine non originata e originante. La storia del Figlio di Dio, che è anche Figlio dell'uomo, attua la verità compiuta e universale dell'umano: in Gesù tutti siamo costituiti «figli» di un Dio che è Padre e ci chiede di vivere come fratelli e sorelle. come esperienza di relazione, nel suo rapporto all'origine e alle origini, l'esperienza filiale. La pienezza del tempo coincide con l'annuncio del Regno di Dio, nel Vangelo di Gesù (Mc 1,14-15) e questo per realizzarsi attende la decisione del suo destinatario: perciò essa è il tesoro nascosto e la perla preziosa, la «causa» per la quale vale la pena spendere la vita, vendendo tutto. È solo dedicando la propria vita ad una «causa degna» che il discepolo la trova. Gesù stesso dice esplicitamente nel Vangelo (Mc 8,35) che solo chi perde la sua vita per causa sua e del Vangelo in realtà non perde nulla, ma trova tutto: nella fede e nella dedizione a Lui – nell'ascolto della sua Parola che ci chiede di amarci «gli uni gli altri» *come* e perché Lui ha amato noi – il credente ritrova ciò che ha «perduto», perché tutto in lui ritrova la sua verità.

Il compimento evangelico non annulla il dramma della storia, quasi immunizzandosi da essa, ma lo rende possibile, perché dischiude all'agire una speranza, che sollecita la sua decisione responsabile. Qui si colloca la testimonianza della Chiesa, nelle differenti articolazioni delle comunità che la costituiscono. La Chiesa è chiamata ad essere luogo di esperienza del bene di Dio in Gesù, un «luogo» di fraternità, di relazioni buone, di ospitalità, di accoglienza, di prossimità, di cura e di sollecitudine reciproca. A questo sono particolarmente «chiamate» le comunità religiose e monastiche: non a caso, la vita di comunità appartiene – normalmente – alla struttura stessa della vita monastica e religiosa. Il riconoscimento dell'unico Padre si attua in una testimonianza vissuta di relazioni fraterne, dove la cura, la prossimità e la sollecitudine reciproche diventano gli uni per gli altri la verità della fede nell'unico Signore. In tutto ciò la Chiesa, nella storia dell'umanità, si pone come il segno – nel senso forte di «sacramento» – che anticipa il compimento escatologico. Essa è un popolo in cammino, come Israele nel deserto, nella tensione «drammatica» tra liberazione e compimento.

3. La pratica del discernimento

L'idea fondamentale che presiede al terzo momento della mia riflessione consiste nella tesi che il discernimento è la forma costitutiva, e non eccezionale, di ogni decisione della coscienza.⁴

Questa affermazione, a mio parere, vale sia sotto il profilo antropologico e morale universale sia sotto il profilo spirituale, specifico del cristiano, poiché questi due profili nella coscienza credente costituiscono un *unicum*. Il discernimento cristiano, infatti, non implica né privilegi né scorciatoie né rivelazioni speciali, ma costituisce la struttura del processo decisionale nel quale il discepolo di Gesù realizza concretamente la sua forma di essere umano.

Il rapporto inscindibile tra il profilo antropologico universale e l'esperienza spirituale cristiana ci dà l'occasione per sottolineare la necessità di superare la (antica e) problematica separazione tra la morale e la spiritualità,⁵ abbandonando il desueto schema che riduceva la morale al comandamento o all'obbligo e che riconduceva la spiritualità alle pratiche super-erogatorie e non obbligatorie oppure alla pratica dei «consigli» evangelici, volontari e non comandati per tutti i cristiani. Questo modello interpretativo implica una istanza irrinunciabile, che è quella di affermare la non-coincidenza tra fede cristiana e vita consacrata ed ha anche il pregio di evidenziare come la vita consacrata sia forma della perfezione evangelica. Tuttavia, tale tipo di approccio comporta anche il (grave) rischio di dimenticare che la vita consacrata non coincide con la perfezione evangelica, perché essa è solo una delle forme di tale perfezione. Una simile «critica» non svaluta affatto la vita consacrata. Al contrario, liberandola dalla pretesa di considerarsi migliore – e dunque esclusiva –, tale prospettiva apre la questione di approfondire, all'interno delle molte forme di vita evangelica, lo specifico della «perfezione» e la radicalità della sequela di coloro che scelgono la vita consacrata. Una ricerca analoga, ovviamente, si pone per tutte le altre scelte di vita compiute da un battezzato, da quella matrimoniale a quella sacerdotale ed altre ancora, magari non formalmente istituite.

Più in generale, possiamo dire che l'esperienza «spirituale», che chiamiamo così non in senso generico, ma perché è «secondo lo Spirito di Gesù» – il cui studio dà luogo alla spiritualità – designa il profilo propriamente evangelico della promessa

inscritta nell'esperienza antropologica universale, che trova proprio in Gesù il suo compimento – in quanto egli è il Figlio, che ci dona il suo Spirito, nel quale soltanto possiamo vivere da fratelli –. L'esperienza spirituale cristiana si configura così come filiale e insieme fraterna (sororale).

In tale orizzonte spirituale – non spiritualistico – e antropologico, possiamo ora riflettere su quella struttura della decisione che, nella coscienza credente, è il discernimento, ricordando che, nella tradizione filosofica ed anche teologica, a partire dalla prima metà del XIII secolo, quello che la tradizione spirituale chiamava «discernimento» è stato «identificato» nella virtù della *prudentia* – che traduce la *phrōnesis* aristotelica –. In tale quadro, vorrei mostrare come il processo virtuoso del discernimento si iscrive nella coscienza. Tutte le decisioni personal si attuano nella pratica virtuosa del discernimento (= *prudentia*, *phrōnesis*), secondo un processo che si distende nel tempo e che dunque attraversa (anche) tutta la vita consacrata.⁶

In concreto, propongo di comprendere la struttura temporale del discernimento secondo una triplice scansione: a) il discernimento riguarda anzitutto gli affetti, come una «promessa» da riconoscere; b) esso è poi discernimento del bene (universale), che nella vita risuona come un appello e che nella norma (sempre dialogica) viene formulato; c) infine, il discernimento riguarda l'agire, che va alla ricerca del bene possibile. In tutto ciò, in fondo, si tratta di discernere negli appelli della vita, quale sia il bene da volere.

a) Il discernimento degli affetti

All'origine della coscienza c'è sempre la promessa di Dio, una grazia, un'evidenza pratica di bene, che chiede di essere ascoltata e accolta con fiducia. Perciò la prima "regola" del discernimento è che esso comincia con l'interpretazione dell'esperienza vissuta: è nel nostro sentire che si rivelano le opportunità e i rischi, le possibilità e i pericoli, nei quali – per quanto ciò possa apparire paradossale – ci è dischiusa la promessa stessa di Dio, con il compito «responsabile»⁷ che essa sollecita alla nostra libertà.

Giustamente *FP* scrive che il discernimento, in tutte le fasi della

vita consacrata – il Documento si riferisce qui tanto al momento iniziale quanto alla (eventuale) decisione di lasciare la vita consacrata, chiede di «riscoprire, nascosto tra le pieghe degli avvenimenti, il senso profondo di una chiamata di Dio e di una risposta della persona» (n. 47).

Ancora, *FP* afferma giustamente che «il momento iniziale di questa autocomprensione è un vero e proprio discernimento degli affetti» (n. 51). Tale discernimento è «ascolto della chiamata di Dio» (n. 51); questa infatti «passa attraverso la storia, personale, comunitaria, sociale ed ecclesiale, con i sentimenti e i desideri che essa suscita in noi» (n. 51).

Decisivo, in questo primo momento, è l'ascolto di ciò che accade e che il nostro sentire ci rivela. Ogni discernimento suppone l'ascolto dei nostri affetti. Non si tratta di un passaggio secondario o banale, al contrario. Gli eventi della vita, infatti, non sono dei semplici fatti «nudi e crudi» né tantomeno si riducono a uno spettacolo da osservare, in modo impersonale e neutrale, come se si trattasse di fissare una "cosa" in modo oggettivo, con una fotografia. Gli eventi si danno a noi nella mediazione del sentire, grazie al quale noi *conosciamo*, in prima battuta, tutte le cose.

L'affermazione che riconosce negli affetti una forma di conoscenza non deve sfuggire. Essa significa che le nostre emozioni non sono affatto il contrario della «ragione». In tal senso, possiamo dire che non c'è nulla di più intelligente degli affetti – perché essi ci rivelano, nella mediazione del nostro sentire, gli eventi e gli incontri della vita – e non c'è nulla di più affettivo della ragione – come è evidente nel fatto che, ad esempio, un professore simpatico rende attraente anche la materia che insegna, per quanto ostica essa possa rimanere per noi –.

Potremmo così formulare la domanda fondamentale che sollevano i nostri affetti: «quale è il bene che essi ci promettono?». La promessa stessa di Dio – la sua *volontà* di bene per noi – si rivela attraverso il nostro sentire.

Tutto ciò richiede un discernimento degli affetti. Essi infatti sono molto vari e addirittura possono sembrarci contraddittori, proprio perché attestano la grande varietà e l'imprevedibile «esuberanza» della vita, nelle più diverse situazioni, circostanze,

eventi, persone, relazioni. Fondamentalmente, però, raccogliendo la famosa interpretazione di sant'Ignazio, possiamo dire che il nostro sentire è portatore di un duplice movimento, che sintetizziamo nella desolazione o nella consolazione, nella tristezza o nella speranza, nella paura o nella fede/fiducia. Per questa loro eterogeneità, gli affetti richiedono il discernimento tra ciò che è bene evitare ed è dunque da fuggire e ciò che merita di essere voluto, passando non poche volte attraverso fatiche, difficoltà, resistenze, ostacoli, lunghe mediazioni e strategie.

b) Il discernimento del bene: dialogo e norma

Il secondo momento del discernimento consiste nel «portare a parola» il proprio sentire e questo avviene necessariamente nell'incontro e nel dialogo con l'altro.⁸ Si tratta di un passaggio che non dev'essere in alcun modo separato dal primo momento. Basti pensare che nessuno di noi può «parlare» con se stesso – come accade nel discernimento del proprio sentire, tra sé e sé – se altri non gli hanno insegnato a parlare. Però, in questo secondo momento, il dialogo con l'altro si rivela essere un passaggio imprescindibile del processo virtuoso del discernimento personale. Tra sé e sé c'è sempre l'altro.

Nel contesto dell'esperienza spirituale (cristiana), e con particolare riferimento alla vita consacrata, è proprio in questa linea che va interpretata l'importante tradizione dell'accompagnamento spirituale. Affidare ad un altro, con fiducia, con franchezza e con apertura di spirito, la propria storia è un passaggio decisivo, per giungere alla propria sintesi e appropriazione personale spirituale, che rimane indifferibile. Nel dialogo con l'altro, e questo accade tanto più esso è franco, i nostri affetti ricevono parola, acquistano un volto e un nome. Tutto ciò ci permette di decifrarli in modo più profondo rispetto a quando rimaniamo in noi stessi. La parola stessa plasma la nostra autocomprensione, mentre ci raccontiamo.

Nel dialogo, diventa così possibile comprendere il bene universale che è in gioco nella nostra storia particolare. Nella parola viene alla luce la promessa del bene che ci è anticipato nelle buone esperienze del vivere. È a questo livello che si danno le norme morali, nel loro necessario e indissociabile nesso alla promessa del bene. Le norme che impegnano la libertà non sono mai il

frutto di un'astratta – o innata – conoscenza della ragione, ma danno sempre parola alla buona relazione con l'altro, vissuta nelle esperienze originarie del vivere – a cominciare da quella filiale e rispettivamente genitoriale –, sollecitandoci al bene che merita d'essere voluto e nello stesso tempo mettendoci in guardia da ciò che ci farebbe perdere la promessa dischiusa da queste relazioni. In tal senso, tutte le norme hanno una fondamentale valenza dialogica, perché esse formulano il senso delle relazioni e danno parola a questo bene comune.

c) Il discernimento del bene possibile

Il bene universale e la norma dialogica, che nel secondo momento del discernimento appaiono in tutta la loro forza – valida per tutti! – non possono tuttavia rimanere ad un livello astratto. D'altronde, l'accesso ad essi si dà solo nell'esperienza concreta del vissuto della coscienza. È dunque a questo concreto che ritorna, inevitabilmente, il processo virtuoso del discernimento. In ciò consiste, propriamente, il momento della decisione, nel quale si tratta di determinare l'azione da compiere. Qui il discernimento attinge il suo (difficile) culmine, che fin dall'inizio – del primo sentire – veniva prefigurato.

È evidente che non ogni scelta e non ogni azione hanno lo stesso peso e valore nella vita personale. Tra tutte le decisioni, senza dubbio, quelle "di vita" hanno un significato fondamentale, perché sono «uniche», anche se non per questo esse cessano di essere "particolari". Così, la scelta di intraprendere, di perseverare o di lasciare la vita consacrata, appartiene al ristretto novero delle scelte di vita. Queste rappresentano un investimento decisivo per la storia personale, con il loro rilievo simbolico di assoluta grandezza. Ciononostante, va detto che nessuna decisione di vita coincide con la totalità del sé e dunque ultimamente con la propria condizione di grazia o di peccato, di comunione o di rifiuto con il Dio dell'alleanza. Nessuna scelta – nemmeno quelle di vita – garantisce assolutamente o viceversa compromette definitivamente la propria fede. Se fosse così, dovremmo negare che la libertà, *coram Deo*, trova compimento solo nell'atto definitivo del proprio morire. *Prima* di tanto, siamo chiamati ogni giorno a rispondere agli appelli della vita, alla chiamata di Dio

nella nostra storia. Tra le scelte, un posto significativo è occupato da quelle «per la vita», «per sempre».

Ogni decisione, dunque, richiede un discernimento e questo vale tanto più per le scelte di vita, compresa quella della consacrazione religiosa. Il discernimento è «necessario» perché il bene da volere non si presenta mai nella forma *ab-soluta* o ideale, ma richiede una mediazione, nella quale si tratta di valutare i complessi beni in gioco, le priorità e le urgenze, e anche i rischi e le ambiguità inevitabili, i tempi e i momenti opportuni. Nelle scelte umane, non si dà mai un'alternativa secca tra luce e buio, bianco e nero. I colori della vita comportano sfumature e gradazioni, e per questo richiedono la capacità del saggio discernimento. Il giudizio pratico ha sempre a che fare con il bene possibile, qui e ora,⁹ che è una vera e propria «via media» – non un banale compromesso – tra gli eccessi dell'idealismo utopico e del cinismo disincantato.

La scelta del discernimento, in ultima analisi, va alla ricerca continua delle forme concrete che, nella nostra condizione provvisoria e itinerante, come *viatores*, ci mantengono in cammino verso il compimento della promessa che Dio ha già compiuto per noi, predestinandoci in Cristo, e che attende solo – ma ciò è decisivo – la nostra risposta per potersi effettivamente realizzare.

* Maurizio Chiodi, Pontificio Istituto Teologico Giovanni Paolo II

NOTE

¹ Il presente contributo è stato offerto in occasione della Presentazione del documento *Il dono della fedeltà la gioia della perseveranza*, organizzata dalla Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica in data 10 dicembre 2020. La presentazione si è tenuta presso l'*Auditorium Antonianum* ed è stata trasmessa in diretta streaming con traduzione in inglese francese e spagnolo. I video della Presentazione sono disponibili al seguente link: <https://www.youtube.com/c/CongregazioneVitaConsacrata/videos>

Alla Presentazione ha fatto seguito un incontro/dialogo con i Superiori e Superiori generali, provinciali e con i procuratori degli istituti di vita consacrata e delle società di vita apostolica. L'incontro si è tenuto in data 4 marzo 2021 nel Dicastero, tramite la piattaforma ZOOM, con traduzione in inglese francese spagnolo e portoghese.

² È quanto ricorda bene anche *FP*: «quando ci si appella alla coscienza, nella cultura odierna, spesso si vorrebbe far passare un'idea individualistica e intimistica del sé. Ma centralità della coscienza non significa seguire il proprio io ...» (n. 50).

³ In tal senso, giustamente, tra le altre cose, *FP* parla della vita consacrata come *Laboratorio di vita*: «è proprio dall'esperienza che possono emergere opportunità di vita che contribuiscono a rimodellare i vecchi schemi ... tutto questo è possibile se si torna a guardare alla vita consacrata come *laboratorio di vita*» (n. 45).

⁴ Per un approfondimento sull'idea del discernimento, rimando ad alcuni miei studi, in particolare: M. CHIODI, *Coscienza e discernimento. Testo e contesto del capitolo VIII di Amoris laetitia*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2018; ID., *Coscienza e discernimento: quale rapporto con la norma? Sul capitolo VIII di Amoris laetitia*, «Teologia» 43 (2018), 18-47; ID., *Il profilo morale del discernimento cristiano*, in «Teologia» 44 (2019), 11-34. Tra i molti altri testi che si potrebbero citare, ricordo qui quello, in forma divulgativa, di G. COSTA, *Il discernimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2018.

⁵ Il tema è molto bene accennato anche nel Documento: «il discernimento è categoria morale e spirituale, 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» (n. 59).

⁶ Il Documento *FP* sottolinea come il discernimento sia un processo che dovrebbe accompagnare «ogni tappa e passaggio della vita consacrata» (n. 48).

⁷ Scrive ancora *FP* che il discernimento è all'origine della nostra «libertà che risponde» (n. 53).

⁸ «Il discernimento avrà un suo luogo specifico nel dialogo tra le coscienze» (n. 54), scrive *FP*, facendo un esplicito e forte riferimento all'accompagnamento spirituale, una pratica che – dice tra l'altro – «si fonda su una sapienza profondamente umana». E aggiunge che «gli affetti chiedono di diventare parola. Se la persona rimane chiusa rimane chiusa in se stessa, resta prigioniera del suo sentire. Attraverso la parola del dialogo, invece, essa riesca a comprendere il bene che è in gioco nel suo vissuto personale» (54).

⁹ Come è noto la categoria del *bene possibile* gioca un ruolo decisivo in *Amoris laetitia* (cf n. 308), dopo che papa Francesco l'aveva già proposta nella sua Enciclica programmatica. A livello di riflessione filosofica, rimando qui alle belle pagine di P. RICŒUR, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, pp. 131, qui 96.