

**“*Amoris laetitia:*
un punto di svolta per la teologia morale”**

Antonio Autiero
Professore emerito di Teologia morale
Università di Münster (Germania)

Qualche premessa

Ringrazio Don Paolo Gentili e l’Ufficio Famiglia della CEI per questo gradito invito.¹ Il mio intervento è stato introdotto con riferimento anche al titolo del libro *Amoris laetitia. Un punto di svolta nella teologia morale?*² assumendone la formulazione anche per il titolo di questo intervento. Il testo, pubblicato circa sei mesi dopo la promulgazione del documento post-sinodale, risale all’idea e alla motivazione di un gruppo di teologi moralisti di lingua tedesca di consentire una lettura appropriata del documento post-sinodale in chiave teologica. Con una dozzina di colleghi abbiamo lavorato secondo un progetto e cercando di mettere a tema l’insieme di quelle categorie teologiche, teologico-morali, con le quali in un certo senso ci si incontra, quando si va a leggere *Amoris laetitia*, ma ancor più quando si va a ripensare al cammino sinodale sia del 2014 che del 2015. Un volume realizzato quindi con la finalità di accompagnare una comprensione intelligente, cioè che legge dal di dentro *Amoris laetitia*.

E nella richiesta fattami da Don Gentili per questa relazioni si sottolineava la particolare attenzione a quel tema centrale di *Amoris laetitia* che è il discernimento, come risulta particolarmente nella focalizzazione del capitolo VIII. Ho cercato di tenere in considerazione queste due intenzionalità, quello che il libro ha voluto fare per la teologia morale e quella del tema del discernimento. Ma tutto questo con l’intento di accompagnare in una lettura di comprensione non solo il capitolo VIII, bensì la visione di insieme dell’intera esortazione post-sinodale.

Le due intenzioni, quella del libro per il rinnovamento della teologia morale e quella dello sguardo sul tema del discernimento, non sono estranee l’una all’altra, anzi per centrare il tema e

¹ Relazione tenuta a Roma il 23 settembre 2017. Il testo, trascritto dalla registrazione e rivisto dall’autore, è stato volutamente mantenuto nel suo tono orale e discorsivo.

² Stephan Goertz – Caroline Witting (Ed.), *Amoris laetitia. Un punto di svolta per la teologia morale?* Edizione italiana a cura di Antonio Autiero, Ed. San Paolo, Milano 2017.

inquadralo spenderò una buona parte del mio discorso per mostrare come *Amoris laetitia* ci aiuti in qualche modo a riposizionare la nostra considerazione del discorso teologico sulla moralità. Per fare questo nel primo blocco del mio discorso cercherò di recuperare, nel contesto del documento e soprattutto dallo scenario più ampio del percorso sinodale, tre chiavi di lettura che devono accompagnarci per rispondere - se riusciamo a farlo - alla domanda se e come, con *Amoris laetitia* sia cambiato l'umore di fondo nell'approccio teologico alla moralità. I tre punti di osservazione, oggi si potrebbe dire con più incisività, i tre paradigmi, con cui vanno compresi *Amoris laetitia* e il processo sinodale, sono, a mio avviso, uno di carattere ecclesiologicalo, uno di carattere antropologico e uno di carattere etico. Voi vedrete che i punti che andrò a richiamare, con il ricorso ai tre i paradigmi ci saranno poi molto utili per capire dal di dentro il tema del discernimento.

A – PRIMA PARTE

1. *Il paradigma ecclesiologicalo*

Certamente né il Sinodo sulla famiglia nelle sue due sessioni, quella straordinaria del 2014 e quella ordinaria del 2015 e neppure il documento post-sinodale sono nuovi rispetto ad un paradigma di comprensione della Chiesa, del suo essere e del suo situarsi nella storia, rispetto a quanto il Concilio Vaticano II aveva già autorevolmente codificato in termini di una “ecclesiologia di comunione”, dove il soggetto ecclesiale è l'intero popolo di Dio, in cammino nella storia. Il percorso sinodale e il documento post-sinodale marcano, nell'orizzonte di questa ecclesiologia del Vaticano II, due caratteristiche particolari. Evidentemente essi le prendono, le mutuano sia dal Concilio Vaticano II che da buona parte della storia che in questi cinquant'anni è stata fatta in termini di recezione del Vaticano II e di elaborazione teologica delle sue prospettive.

Le due cifre con cui l'ecclesiologia del Sinodo sulla famiglia e del documento post-sinodale si pone ai nostri occhi sono la cifra di una *Chiesa sinodale* e la cifra di una Chiesa riportata nelle sue dimensioni di *Chiesa locale*. Teniamo dunque in considerazione questi due termini sull'orizzonte di una ecclesiologia di comunione dove il soggetto ecclesiale è l'intero popolo di Dio e dove noi ci impattiamo con una comprensione della Chiesa che qui, ancor più precisamente viene definita, pensata, rappresentata come Chiesa sinodale e Chiesa locale. Cosa comporta tutto questo e come si evince una giustificazione di questa angolazione?

1. 1. Quando si mette in risalto *l'indole sinodale* si mette sotto lente di ingrandimento il fatto che la comunità dei credenti raccolta in un popolo in cammino è una comunità che cerca anzitutto le convergenze, le sinergie. Sinodo deriva dal greco *synodos*, ‘riunione, convegno’, composto

di *sýn*- ‘sin-’ e *hodós* ‘via, cammino, quindi camminare, guardare insieme. Questo sforzo di sinodalità proprio con il Sinodo sulla famiglia ha avuto un impulso del tutto particolare. Tutto questo è cominciato con il fatto che sicuramente nella organizzazione della comunità ecclesiale il ruolo dei pastori e delle guide ha avuto un suo compito, ma in particolare l’intenzione di avviare un cammino sinodale è stata manifestata dal Papa e da coloro che preparavano con lui il Sinodo sulla famiglia come un processo, un percorso che si è avviato a partire dalla riscoperta, una cosa nuova, inedita per quanto dal punto di vista della sua realizzazione anche discutibile in quanto ha sofferto di determinate ristrettezze di comprensione e di strumenti disponibili, di un camminare insieme di tutta la Chiesa che inizia con il sentire il polso di tale comunità in cammino. Tastare il polso, lo abbiamo avuto in diverse circostanze e con diverse metodologie. Pensate alla novità del famoso questionario a cui le comunità ecclesiali nel mondo venivano sollecitate a rispondere. Qualcuno ha avuto il sospetto che fosse una forma nascosta di indagare su come la pensano gli altri; in realtà quella ha voluto essere una forma di presa in considerazione della lettura delle condizioni di esistenza che nelle diverse parti del mondo si facevano in rapporto al tema del matrimonio e della famiglia.

Sin dal suo avvio, il Sinodo non è stato in qualche modo un avvenimento consumato soltanto nelle sfere alte o da parte di gruppi selezionati in base a criteri di rappresentatività; piuttosto esso ha inteso consentire ad ognuno, nella sua competenza, nella sua modalità di appartenenza o di aggregazione, esprimersi per creare quella base di fondo che avvia e costruisce un processo comune. Sinodalità in termini teologici e teologico-giuridici significa sicuramente tante altre cose, ma io qui colgo l’aspetto di una sinodalità che parte dal basso, che implica ed anima il soggetto ecclesiale nella sua interezza. Proprio per questo, poiché il soggetto ecclesiale vive sempre nei contesti specifici segnati dalla storia, dalla tradizione, dalla lingua, dalle interazioni di tali soggetti ecclesiali tra di loro, una Chiesa siffatta non può essere, che una *Chiesa locale*.

1.2. E veniamo così alla seconda caratteristica. Qui evidentemente non va messo in discussione o enfatizzata una tensione derivante dal rapporto tra Chiesa universale e Chiesa locale. Qualcuno ha tentato negli anni precedenti al Sinodo di mettere sotto riflessione teologica, ma anche giuridica, la competenza, per esempio, delle Conferenze Episcopali, delle Chiese nazionali e del loro rapporto con la Curia romana, la Chiesa centrale e il Magistero petrino. Non è questa l’intenzione. Quando si parla di una Chiesa che il Sinodo presenta come Chiesa locale si dice una Chiesa consapevole, attenta, alla storia del suo popolo. E i popoli sono soggetti circostanziati, per così dire inquadrati, delimitati da una cornice che è evoluzione della storia culturale di un popolo che si esprime nella lingua, nelle tradizioni, nei riti, nei costumi. Tutto questo fa sì che la Chiesa della quale il Sinodo si fa carico è la Chiesa nel suo contesto di storia di popolo, quindi Chiesa che vive in un luogo determinato.

Non sono poche le conseguenze derivanti da queste due accezioni ecclesiologicalhe di una Chiesa sinodale e di una Chiesa centrata sulla dimensione dello spazio locale, nel quale emerge ancor più chiaramente il fatto che esso sia abitato da persone, uomini e donne, adulti e bambini, anziani e giovani, soggetti che compongono il corpo ecclesiale. Ma chi è tale soggetto? Quale volto d'uomo ha voluto avere in considerazione il Sinodo e il documento post-sinodale?

2. *Il paradigma antropologico*

Passiamo, così, al secondo paradigma, quello antropologico, che qui evidentemente va ritagliato da una interezza e vastità di accezioni, sulla misura specifica di un'economia di percorso che vorrei costruire con voi. Chi è quest'uomo del quale il Sinodo vuole farsi carico, della cui storia nel contesto della Chiesa locale e sinodale esso vuole cogliere le sembianze? Chi è questo soggetto antropologico? Qui due caratteristiche, due tratti mi pare qualificano e rileggano il tema dell'antropologia, anche quella teologica. Vorrei metterli in risalto così:

2.1. La prima caratteristica, il primo tratto, ci dice che questo uomo è un *soggetto*. Non è un'affermazione di poco conto, questa. Dicendo: quest'uomo è soggetto dovremmo poi chiederci: soggetto a?, cioè sottoposto a determinate altre strutture che su di lui pesano? Quando diciamo che qualcosa è soggetta a qualcos'altro evidentemente affermiamo una struttura di subordinazione, di eterogenesi. Quando invece nel linguaggio antropologico, di cui *Amoris laetitia* si fa carico, mutuandolo anche dai documenti sinodali, si usa la categoria di soggetto, la si usa nell'accezione più significativa e densa di quella tradizione filosofica e culturale tipica della nostra modernità. Quando qui parlo di modernità mi riferisco a quella *Weltanschauung*, a quel modo di pensare la vita, la storia, il mondo e l'uomo che ha avuto la sua origine in movimenti prevalentemente europei di carattere illuministico, ma che poi si è estesa ed espansa anche altrove.

L'uomo della modernità è un uomo riconosciuto nella sua caratteristica di essere, prima ancora che soggetto "a" (cioè sottoposto a strutture che premono su di lui), un soggetto "di" storia, di moralità, protagonista del destino morale, della storia di popolo della quale egli si fa in un certo senso partecipe. Rispetto alla teologia morale in particolare, quella di stampo tradizionale preconciliare, c'è molto da riflettere sul dove sia andata a finire questa idea dell'uomo moderno, soggetto del suo destino morale. Se ora qui uso un'espressione sulla base di quanto detto, essa non deve risultare irritante. Dove è andato a finire quel plesso di significato che considera l'uomo come soggetto autonomo? La parola graffiante per molti risulta appunto essere "autonomia". *Amoris laetitia* tiene considerazione del fatto che noi parliamo da e a, parliamo con e per uomini, considerati come soggetti, figli della modernità, consapevoli della propria autonomia, coscienti della radice profondamente

soggettuale del proprio stare al mondo. *Amoris laetitia* non si rivolge a uomini eterocomandati ma a uomini aperti a processi di autonomia; non a caso chi conosce le tradizioni etico-filosofiche della modernità sa quanto sia stato importante il dibattito autonomia-eteronomia nel campo della morale. E non occorre, sebbene sia fruttuoso, tornare a Emmanuel Kant, filosofo della modernità, presso il quale il tema dell'autonomia ha trovato una sua particolare enfaticizzazione ed elaborazione. Si potrebbe con uguale profitto e uguale arricchimento di ottica, ripercorrere alcune tappe della tradizione filosofica e teologica del cristianesimo medievale, per esempio con S. Tommaso d'Aquino. Anche lì si troverebbero spunti decisivi per una visione antropologica aperta, sensibile e compatibile con il pensiero della modernità.

L'uomo cui ci rivolgiamo è l'uomo che incontriamo nella dialettica della problematica della quale *Amoris laetitia* si fa carico, l'uomo soggetto autonomo, consapevole del suo ruolo, ma cosciente anche della fragilità della sua autonomia e soprattutto del bisogno di mettere questa in un circuito di relazioni rilevanti. Dunque vede male chi immagina che il substrato antropologico di *Amoris laetitia* sia l'immagine di un uomo assetato soltanto di una smania di libertà, ritenuta come l'eccesso e il guasto della cultura della modernità. Vede male perché non comprende che nella tradizione genuina della modernità e nella sua possibile recezione anche dal punto di vista teologico e religioso, c'è questa incorporata cifra di consapevolezza che il nostro destino di soggetti è un destino di persone autonome, sì, ma anche di soggetti fragili e di creature a rischio. Ma proprio perché la nostra autonomia è fragile e a rischio questa visione antropologica – e vengo così alla seconda cifra del paradigma antropologico - è profondamente calata in un processo di storicità.

2.2. L'uomo che abbiamo davanti non è l'idea astratta di uomo, ma si tratta di uomini che vivono nella temperie della propria *storicità*. Essi sono soggetti che vivono le loro storie e nelle loro storie si incontrano con processi di autonomia, sono coinvolti in cammini di libertà, respirano apertura verso l'oltre, ma sentono di essere segnati da fragilità e vulnerabilità.

In questa ottica *Amoris laetitia*, in particolare il capitolo VIII, non potrebbe essere comprensibile senza questa lente di una antropologia che mette in risalto la soggettualità e la storicità dell'uomo. Senza questa lente noi non saremmo in grado di comprendere le intenzioni di fondo sia del Sinodo sia del documento post-sinodale.

Certo, poiché sto parlando di un uomo che è soggetto nel contesto della modernità, cioè di un soggetto consapevole della sua grandezza e della sua fragilità, evidentemente calato nella storia, cioè in una storia di percorsi di libertà, è chiaro che ho bisogno di capire che questa libertà della quale parlo è una libertà *situata* e una libertà *destinata*. Ciò significa che quando si rivendica la libertà; quando il soggetto si pone di fronte a se stesso e di fronte agli altri e afferma la sua caratteristica di

soggetto autonomo e libero, proprio perché calato in una condizione di storicità, questa sua attesa, questo suo anelito di libertà e autonomia non sono mai sganciati dal contesto concreto in cui questa libertà può essere vissuta.

Molti hanno giocato e giocano con un'idea di libertà resa astratta, quasi una specie di rarefazione del concetto stesso di libertà, talmente lontana dalla storia concreta, che poi nella vita non dice più niente. Ma è proprio un effetto della genuina lettura della modernità (potremmo invocare qui altri autori della filosofia della modernità come Hegel, Martha Nussbaum, Paul Ricœur, Jünger Habermas) a farci capire che questa libertà della quale parliamo è sempre una libertà che gestisce, plasma un contesto: lo trova in quanto dato, quindi lo abita, ma al tempo stesso lo può plasmare ed è tesa a trasformarlo. Il soggetto della modernità, rispetto alla libertà, è non solo un cittadino del mondo esistente, ma anche un architetto di spazi di libertà del mondo nel quale si desidera abitare.

E questa duplice prospettiva di avere a che fare con quello che trovo e voler aver a che fare con quello che posso cambiare, fa del soggetto uomo, della persona, non più un arrogante accaparratore di spazio in nome di quell'individualismo della modernità tante volte messo sotto accusa, ma un soggetto che abita gli spazi che trova, come li trova, come gli sono stati consegnati e al tempo stesso sa interrogarsi come un architetto sui progetti di trasformazione di questo mondo che vuole abitare. Qui, per inciso, si aprirebbe uno spiraglio molto stimolante sulla prospettiva eco-logica e eco-etica dell'antropologia della modernità. Ma, come ho detto, la libertà del soggetto, oltre ad essere una libertà situata, è anche una libertà destinata.

Cosa vuol dire questo? Nient'altro che, se sei onesto di fronte alla storia della tua libertà, della tua soggettualità, devi farti interrogare, non soltanto sul "perché" devi essere libero, ma anche sul "per chi" devi essere libero: la destinazione della libertà per la comunità, per il bene comune, e questo non in una sfera di demandazione di concetti all'infinito sempre più astratti e evanescenti, ma come percezione di cerchi concentrici, aperti a chi mi sta davanti qui e ora, a chi con me costruisce storie di rapporti e sogna e disegna un mondo a misura di umanità. Saranno il *partner*, i figli, i genitori, la comunità scolastica in cui ci si è formati, la città, il *forum* di cui faccio parte, la chiesa con cui condivido un cammino di fede. Questa è la domanda cruciale di una libertà resa onesta dalla consapevolezza di essere situata e destinata.

3. *Il paradigma etico*

Il terzo paradigma scaturisce immediatamente da questa considerazione. Spero riusciremo a cogliere il filo rosso di tale discorso. Ci accorgeremo che il tema ecclesiale (indole sinodale e indole

locale), il tema antropologico (soggettualità e storicità) e il tema etico che andremo ora ad illustrare stanno in un rapporto reciproco molto stretto. Quale paradigma etico ha assunto *Amoris laetitia*? Un paradigma che può essere ben compreso sulla scia della storia della filosofia morale e della teologia morale, che non si rifiuta di guardare in faccia una tensione esistente e di fare una opzione. La tensione è tra norme etiche e condizioni reali di vita.

C'è una innegabile tensione che riguarda la sfera ideale che le norme vogliono affermare e promuovere e la sfera reale, ritagliata sull'approccio etico che mette l'accento sulla *conditio humana* e sulle condizioni di vita di chi agisce. L'etica è scienza dell'agire; è una forma di individuazione e fondazione teoretica delle regole per vivere bene; regole che riportano nell'emisfero delle norme, con la loro validità generale e con il loro significato di indicatori per definire il proprio comportamento etico. Ma c'è di più!

L'approccio di un'etica, anche normativa che tiene conto che il punto di partenza è la ricognizione delle coordinate esistenziali, la valutazione del contesto, il soppesare le condizioni e i condizionamenti nei quali ci si trova a vivere e ad agire, costituisce una fonte di sviluppo per inquadrare correttamente il senso e la sfida della moralità. I germi che si mettono in movimento per capire in definitiva cosa sia giusto sono ben altri e vanno oltre la codificazione delle regole e delle norme; essi sono arricchiti dalla tensione tra la realtà e la sfera ideale, tra l'enunciato finale della norma e la presa di considerazione del contesto reale di vita. Rispetto a tutto questo *Amoris laetitia* ci offre una rilettura non solo di ecclesiologia e antropologia ma anche di etica, teologia morale e soprattutto di etica normativa. In questo senso – o meglio, anche in questo senso – essa costituisce un punto di svolta.

B – SECONDA PARTE

1. *Fare i conti con la tradizione*

Giungo sobriamente alla seconda parte del mio discorso. Se ho speso più attenzione e più parole per il primo blocco non è un caso. È anche una intenzione che nasce dal disagio di vedere che *Amoris laetitia* sia stata letta spesso non solo da miopi che vedono da vicino, ma anche da quelli che vedono in modo distorto. In molti hanno evidenziato le problematiche presenti (o generate?) nel capitolo VIII e si sono accaniti in un modo o in un altro nella elaborazione delle loro reazioni al documento post-sinodale, a partire proprio dal capitolo VIII. Vorrei qui poter offrire un piccolo contributo di accostamento al testo post-sinodale, ricostruendo, sebbene nella sobrietà di pochi

accenni, l'impatto e l'importanza del documento, concentrandoci soprattutto sull'ottica con cui andiamo a leggerlo e non sul che cosa andiamo a cercare in esso.

E l'ottica è costituita appunto da quei tre paradigmi che in stretta connessione fra di loro ci consegnano un altro spazio visivo. E se volete tornare alla domanda che il libro citato e il titolo di questa relazione pongono, cioè se siamo a un punto di svolta, io tolgo il punto interrogativo e affermo che sì lo siamo! Il che non significa un capovolgimento dei dati o del quadro di riferimento della tradizione teologica ed etica dalla quale proveniamo. È ben possibile parlare di punto di svolta proprio perché il procedimento del Sinodo nelle due sessioni e il documento post-sinodale sono stati uno sforzo onesto di uscire da una certa fase di letargia nella recezione del Concilio Vaticano II, per mostrarne invece, ancor oggi, la vitalità.

Tradisce la tradizione chi la blocca nel suo passato, riconoscendola in ogni sua piega capace di parlare alle condizioni di vita di sempre; così come tradisce la tradizione chi ritiene che essa debba essere cancellata perché ormai il mondo ha preso un'altra piega. Si può parlare di tradizione soltanto mettendone in chiara evidenza l'indole dinamica; si parla di tradizione perché sta accadendo qualcosa che ha il suo inizio in un passato ma che non si blocca né in quel passato da cui è iniziato né in un presente che crede di poter catturare la tradizione. Io credo che *Amoris laetitia* ci offre spunti decisivi, anche in merito a questa possibilità di lettura della tradizione, della sua natura e del suo valore.

2. *Capire il discernimento*

Vengo al discernimento, un tema che è stato ritenuto da molte parti come una fruttuosa provocazione, tipica degli ultimi anni di esercizio del magistero di Papa Francesco che con tanta assiduità e tenacia torna su questo tema ed ora massimamente lo mette in risalto in *Amoris laetitia*.

In realtà noi parliamo ordinariamente di discernimento per indicare la prerogativa di una persona di buon senso che sa distinguere a da b, una scelta da un'altra. Va riconosciuto, tuttavia, che questa categoria ha livelli di complessità maggiore: essa afferisce, infatti a diverse sfere di linguaggio; appartiene al lessico giuridico, come a quello teologico-etico, al lessico della spiritualità, come a quello della retorica politica e alla dinamica di discussione sui grandi quesiti della vita pubblica.

Non è nella genericità del rimando a lessici diversi e meno che mai a una categoria che genera confusione il modo con cui il discernimento viene compreso da *Amoris laetitia*. Il Papa lo evidenzia a partire già dal capitolo VI, dove si parla di un invito alla misericordia e al discernimento pastorale. Poi egli dipana il tema del discernimento nel capitolo VIII, esaustivamente ai numeri 291-312. E proprio qui noi possiamo capire che per lui discernimento non è il generico buon senso o la

tradizionale categoria del discorso etico che faceva appello alla virtù della prudenza, come arte di scegliere l'azione più giusta nelle singole situazioni. Piuttosto, proprio dall'intreccio dei tre verbi con cui il numero 291 di *Amoris laetitia* si esprime, si ricava la cifra precisa di comprensione di esso. Cosa? Esso nomina il discernimento come secondo verbo; va notato il posizionamento di questa triade di verbi, dove gli altri due sono accompagnare e integrare. Il titolo di questa sezione è infatti "accompagnare, discernere e integrare le fragilità".

Partendo dal fatto che discernere è il passaggio che sta in mezzo agli altri due verbi e anche sulla base della provenienza dalla visione teologico-spirituale, in particolare della spiritualità ignaziana di cui il Papa è consapevolmente intriso, si può ben dire che il discernimento è quella capacità di esercitare la propria libertà nel prendere decisioni e nel valutare il rapporto tra i mezzi impiegati e il fine da raggiungere.

La scelta dei termini per una siffatta definizione di discernimento non può essere compresa se non in rapporto a quanto si diceva precedentemente, cioè che l'uomo di cui qui ci occupiamo è soggetto del proprio destino etico, nella sua storia di libertà situata e destinata. Discernimento, allora, non è: "vediamo come va meglio", quella sorta opportunistica del buon senso nella scelta più utile, ma è fondamentale abilità e acquisita capacità di esercitare la propria libertà. Discerne chi inizia a discernere il proprio mondo interiore; chi si pone la domanda: chi posso essere, chi voglio essere. Purtroppo abbiamo enfatizzato troppo velocemente la curva sul discernimento nella sua provenienza dalla categoria, mal interpretata, di prudenza come scelta dell'azione migliore (*recta ratio agibilium*). Così abbiamo sottolineato il fatto che il discernimento abbia a che fare con la sfera del nostro agire, in riferimento alla singolarità delle nostre azioni concrete.

Abbiamo forse trascurato di riconoscere che il discernimento ha prima di tutto a che fare con la domanda antropologicamente rilevante: chi voglio essere, chi posso essere. Quando dico: chi posso essere, metto in evidenza la necessità di prendere sul serio quella libertà che, come dicevamo sopra, è situata e destinata. In questo senso il discernimento è esso stesso collocato in un contesto di storia, laddove tale contesto porta con sé sempre condizioni e condizionamenti. Discernere è dunque la grande arte, che si sviluppa dentro di noi, attraverso di noi, di consentire alla storia voluta di libertà di diventare anche storia vissuta di libertà. Allora si comprende perché nella titolatura dei paragrafi di *Amoris laetitia* il discernere sta in mezzo tra accompagnare e integrare le fragilità. Queste non riguardano primariamente le circostanze esterne, le occasioni di vita andate male, come può essere per esempio anche per il matrimonio, ma riguardano anzitutto la mia condizione di soggetto che sta al mondo, che vuole assumere il destino della propria storia etica, nelle sue mani, lo vuole situare, condividere, destinare. E nel fare questo percepisce e fa esperienza di trovarsi in un certo senso

“sottoposto”, limitato da fattori interni ed esterni. Allora chi accompagna e chi si lascia accompagnare non lo fa per considerare ed eventualmente sanare, quella parte di storia che ha a che fare solo con il percorso e la vicenda coniugale.

La dinamica dell’accompagnamento mette in campo risorse per capire come essere uomo e donna soggetto della propria storia, capace di dire sì alla propria libertà, dividerla, situarla e destinarla. In questo senso direi che il tema del discernimento mette in subbuglio, nel senso positivo del termine, tutta la comprensione del nostro stare al mondo, di come essere noi stessi, di come esserlo con gli altri, in forza dell’aiuto che viene da altri e in vista di un corpo comune che può esprimere maggiormente la bellezza di stare insieme al mondo. Il discernimento è questa capacità di indagare sui condizionamenti che agiscono sulla propria persona e che probabilmente, anche in modo retrospettivo aiuta a capire che quello che è stato fatto in termini di scelta ha avuto in radice le sue ferite, i suoi deficit, le sue fragilità; o addirittura sin dall’inizio è stato segnato da inconsistenza e inappropriatezza. Perciò, in certo senso il discernimento aiuta sempre a rileggere anche tutt’intera la propria storia, a risentire la gioia di una vita riuscita e a riconciliarsi con le conseguenze delle proprie sconfitte.

Conclusione

Vorrei terminare con un riferimento che probabilmente potrà più interessare la vostra condizione di operatori nel campo della pastorale familiare. Lo faccio ponendo la domanda: Chi è il soggetto del discernimento? Provocatoriamente, anche per dovuta brevità, direi che occorre stare attenti a non leggere non solo *Amoris laetitia*, ma tutta la dinamica sinodale, con gli occhi di chi dice che coloro che nella Chiesa hanno un compito, ad esempio i pastori, sono i veri soggetti del discernimento. Gli altri, i fragili, quelli che hanno avuto la vita spezzata, sono piuttosto i destinatari del discernimento.

Una simile geometria del discernimento, oltre a non rispondere in pieno al testo di *Amoris laetitia*, e alle intenzioni del Sinodo, perpetuerebbe una sorta di depotenziamento dell’essere soggetti della propria storia. Dico volutamente che farebbe retrocedere dalla visione di modernità questo uomo con cui abbiamo a che fare. Risulterebbe premoderno e porterebbe con sé una visione residuale di una sorta di gestione dell’altro, facendo sì che chi ha autorità gestisca tale autorità per dire all’altro dove andare, cosa fare. È interessante sottolineare come *Amoris laetitia* parli del primo soggetto del discernimento (nel senso di un genitivo soggettivo), che è l’uomo stesso, la coppia stessa. Chi ha la sua storia in mano può leggerla e deve interpretarla. Questa non è una sorta di svuotamento di

autorevolezza o di autorità di chi, nella Chiesa e nella società, riveste determinati compiti, riconosciuti e valorizzati, ovviamente, in *Amoris laetitia*, che al numero 300 parla dei presbiteri e al nr. 304 dei pastori e degli operatori pastorali... come di coloro che hanno un ruolo, anche specifico rispetto al discernimento.

Ma c'è da prestare maggiore attenzione a una compenetrazione del genitivo oggettivo e del genitivo soggettivo che fa recuperare il senso più profondo dei soggetti del discernimento. Dobbiamo saper declinare questo nelle prassi pastorali, nell'esercizio del nostro compito di pastori quando come sacerdoti o come operatori pastorali ci poniamo all'ascolto della coppia. Questo deve essere un ascolto affinché l'altro si ascolti. Un ascolto che in un certo senso deve produrre primariamente le condizioni all'altro di poter parlare a se stesso, nell'intimo del suo intimo. Attraverso il volto amico ed accogliente di chi ascolta (ecco perché discernimento e misericordia vanno in parallelo), deve essere reso possibile all'altro di entrare nel segreto di se stesso e di discernere la propria capacità di essere soggetto libero, responsabile, autonomo, desideroso e consapevole di una libertà situata e destinata.

Il compito degli altri (pastori e operatori pastorali) esiste, certo ed è specifico e genuino, ma prima ancora di essere un compito di giudizio nei confronti della situazione che l'altro porta a conoscenza, è un potenziale determinante, affinché l'altro impari a conoscere se stesso. Nella geometria di cui parlavo c'è una sorta di asimmetria, non nel senso che c'è chi conta di più e chi conta di meno. Chi esercita un servizio, un ministero, chi esercita un'autorità ovunque, e nella Chiesa in particolare, o lo fa affinché l'altro cresca nel comprendere se stesso o fallisce prima di tutto il bersaglio della sua stessa condizione di autorità.

Allora discernere non può essere che il crocevia antropologicamente sapiente, modernamente rilevante, di quello che poi, nella prassi, nella storia avviene attraverso il camminare insieme, l'accompagnare affabile e il ridare spazio di vita, anche oltre i fallimenti, cioè integrare le fragilità.

Grazie.