

ATISM nord

7 febbraio 2017

Giornata di Studio
Giubileo della Riforma: i nodi etici

Placido Sgroi

PENSARE L'ETICA IN PROSPETTIVA ECUMENICA

Il discernimento come orizzonte

“Solamente nella narrazione si può fare discernimento, non nella esplicazione filosofica o teologica, nelle quali si può invece discutere”¹

«Il discernimento ci aiuta a determinare ciò che ci porta a Dio e ciò che ci conduce lontano da lui»².

1.Introduzione.....	2
2.Dalla dottrina all'azione: nuovi fattori di divisione.....	2
3.Il dialogo come rimedio?.....	4
4.L'etica nel giubileo della Riforma: un silenzio da interpretare.....	6
5.Discernimento: una parola chiave.....	8
6.Il processo del discernimento.....	12
7.Un esempio biblico: Dio non fa differenze (At 10,1-11,18).....	15
8.Etica ecumenica come etica del discernimento.....	17
8.1 Il discernimento come “oikonomia”.....	17
8.2 Discernimento come responsabilità.....	18
8.3 Il discernimento oltre l’“epicheia”.....	22
9.Conclusione: il discernimento come modello per un'etica ecumenica.....	23
10.Nota bibliografica.....	25

¹ Papa Francesco, citato in A. Spadaro – L.J. Cameli, *La sfida del discernimento in «Amoris Laetitia»*, in *La civiltà cattolica* 3985 (2016) 3-16, qui p. 11

² Spadaro – Cameli, *La sfida del discernimento in «Amoris Laetitia»*, p. 5.

1. Introduzione

L'impegnativo titolo che mi è stato affidato, pensare l'etica in prospettiva ecumenica, mi ha stimolato a fare il punto della situazione riguardo al dibattito sui temi etici nel movimento ecumenico, un dibattito che, se sembra dominato dal conflitto delle interpretazioni, ad essere buoni, e quindi dalla percezione che viviamo in un corpo moralmente diviso³, contiene però anche felici novità, come la ripresa del dialogo sui temi etici, dopo una lunga stagione di silenzio⁴ e, dai documenti che sono stati prodotti attorno al Giubileo della Riforma⁵, un nuovo impulso ad una visione non conflittuale della testimonianza comune che i cristiani possono rendere all.evangelo.

Questo complesso movimento si sposa felicemente con il doppio percorso sinodale della Chiesa cattolica, che ha avuto il suo vertice nella pubblicazione dell'Esortazione post-sinodale *Amoris Laetitia* [AL]⁶, e con il dibattito sulla sua recezione ampiamente in corso⁷.

Un termine sembra risuonare frequentemente in questo indiretto dibattito: *discernimento*.

Potrà essere quella del discernimento una via per la ripresa del dialogo sui temi etici nel movimento ecumenico? Per una ripresa che superi la, pur necessaria, metodologia della comparazione e vada verso l'individuazione di un paradigma che guidi verso una forma di comunione morale che si situi nell'orizzonte di un *consenso differenziato e differenziante* e di una *diversità riconciliata*?

Dopo aver fatto rapidamente il punto sulle difficoltà del dialogo sui temi etici e sulle prospettive aperte dal Giubileo della Riforma, ci dedicheremo ad un tentativo di risposta positiva a questa domanda.

2. Dalla dottrina all'azione: nuovi fattori di divisione

Non è certo una novità del cammino ecumenico il fatto che le questioni etiche costituiscano un ostacolo importante al cammino verso l'unità visibile delle chiese, se una delle più feconde istituzioni che il movimento ecumenico ha creato, il Gruppo Misto di Lavoro fra le Chiese cattolica e il Consiglio ecumenico delle Chiese, ha dato voce, già nel suo VI Rapporto del 1990, ad una crescente preoccupazione riguardo al progressivo deteriorarsi della comunione morale fra le chiese:

Convergenze ed affermazioni comuni cominciano a prendere forma sulle questioni dottrinali classiche che dividono, come Scrittura e tradizione, battesimo, eucarestia e ministero. Ma durante questo stesso periodo, questioni di etica personale e sociale sono apparse, hanno fatto nascere conflitti ed hanno perfino minacciato di provocare nuove divisioni all'interno o fra le chiese. Tutte le tradizioni cristiane riconoscono che l'etica non può essere separata dalla dottrina rivelata: la fede implica conseguenze etiche. Il GML nota che tuttavia non ci sono sufficienti discussioni ecumeniche serie, mature e sostenute su un gran numero di queste questioni e posizioni etiche, personali e sociali; per esempio: armamento nucleare e forza di dissuasione, aborto ed eutanasia, amore coniugale duraturo e procreazione, manipolazione genetica ed inseminazione artificiale.⁸

3 M. Root - J.J. Buckley, *The Morally Divided Body. Ethical Disagreement and the Disunity of the Church*, Cascade, Eugene (OR) 2012.

4 The Anglican-Roman Catholic Theological Consultation in the U.S.A., *Ecclesiology and Moral Discernment: Seeking a Unified Moral Witness* [d'ora in poi EMD] (2014); Commission Faith and Order, *Moral Discernment in the Churches. A Study Document* (Faith and Order Paper No. 215). Wcc Publications, Geneva 2015 [d'ora in poi MDC].

5 In ordine cronologico: Commissione luterana - cattolica romana sull'unità, *Dal conflitto alla comunione*, in *Il Regno - Supplemento* 2013 \ n. 11 [d'ora in poi DCAC]; Chiesa evangelica tedesca, *Giustificazione e libertà. 500 anni di Riforma 2017*, in *Il Regno - Documenti* 2015 \ n. 4, pp. 11-38 [d'ora in poi GL]; *Dichiarazione congiunta in occasione della Commemorazione Congiunta cattolico-luterana della Riforma*, Lund, 31 ottobre 2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/10/31/0783/01757.html#ita> .

6 Per il testo v. *Il Regno - documenti* 2016 \ n.5.

7 Cito fra i tanti possibili, B. Petrà, *Un passo avanti nella Tradizione*, in *Il Regno - attualità* 2016 \ n. 8, p. 243ss.

8 Gruppo misto di lavoro tra la Chiesa cattolica e il Consiglio ecumenico delle Chiese [GML], *Sesto rapporto* (1990) in EO 3, 782-783.

Si può affermare che questa costatazione costituisce una smentita del cosiddetto slogan costitutivo di Vita e Azione, “la dottrina divide, l’azione unisce”, che per lungo tempo ha sembrato esercitare una certa egemonia nel movimento ecumenico o almeno nell’ambito del CEC, rispetto alla corrente teologica rappresentata da Fede e Costituzione?

Potrebbe portare a rispondere positivamente a questo interrogativo anche il fatto che, a un quindicennio di distanza dalla affermazione del GML, il card. Kasper constati che:

Nuove difficoltà sono poi apparse in campo etico, con la conseguenza che le differenti posizioni assunte dalle confessioni cristiane sulle attuali problematiche ne hanno ridotto l’incidenza orientativa nei confronti dell’opinione pubblica. C’è bisogno, proprio da questo punto di vista, di un approfondito dialogo sull’antropologia cristiana oltre che sull’interpretazione del Vangelo e sulla sua concreta applicazione.⁹

Che la situazione non sia molto cambiata nemmeno oggi sembra testimoniarlo il più recente documento di Fede e Costituzione¹⁰, *Il discernimento morale nelle Chiese* (2015)¹¹

One of the major challenges in the 21st century is the division that exists between churches – and within churches – over moral issues, divisions that threaten the aim of Faith and Order for visible unity in one faith and one Eucharistic fellowship. While the Faith and Order movement agreed to move beyond the comparative method since the third World Conference on Faith and Order in Lund (1952), *the complexity of factors that contribute to division over moral issues make it necessary to engage in preliminary tasks before work toward convergence on moral issues can even begin.* Debates about moral issues reflect the following realities that complicate the task of ecumenical dialogue: 1. Moral questions reflect deeply-held theological beliefs about sin and human nature. 2. Moral questions are often encountered within the context of personal experience and are therefore deeply emotionally charged. 3. Certainty about the rightness or wrongness of one’s own or another’s position on a moral issue – whether based on the authority of church teachings, spiritual guidance, or individual discernment – can make dialogue across lines of difference extremely difficult. 4. Churches engage in the process of moral discernment in culturally and ecclesiologically distinct ways that are often not known or understood by one another.

The difficulties that arise from this complexity are reflected in all levels of discourse about moral issues – from the individual to the community, as well as within churches or church families and across communions. While churches draw on many common sources in the process of moral discernment, the ways in which they engage these sources and the authority that they give to them vary from church to church. In some churches the approach to moral questions will vary depending on the nature of the question as well as which sources are appealed to in addressing the issue.¹²

9 È contenuta nella prolusione all’Assemblea plenaria del Pontificio Consiglio per la Promozione dell’Unità dei Cristiani (PCPUC); v. W. Kasper, *Identità e verità*, in *Il Regno documenti* 2006 n. 21, p. 722ss. Per uno sguardo più ampio al crescere delle difficoltà ecumeniche in ambito etico, rinvio al mio *Per un dialogo tra le etiche. La discussione morale nell’orizzonte ecumenico* in *Studi Ecumenici* 26 (2008) 499-513.

10 D’ora in poi F&O.

11 Commission Faith and Order, *Moral Discernment in the Churches. A Study Document* (Faith and Order Paper No. 215). Wcc Publications, Geneva 2015.

12 MDC, *Introduction* (evidenziature mie). È utile citare anche l’*Addendum ortodosso*, sempre nell’introduzione al testo, che individua bene la profondità della divisione sui temi etici. “The Orthodox participants of the Faith and Order Standing Commission meeting in Penang (June 2012), who then also met in Bossey (November 2012), where the final draft of *Moral Discernment in the Churches: A Study Document* was presented, valued the work contained in the text. The study document, from the academic point of view, could be used in Orthodox theological schools and academic circles. It contains tools to understand different causative factors that divide churches over moral issues. However, the Orthodox members of the Standing Commission expressed their concerns regarding the whole study process. The Orthodox read the text in ways that do not reflect their tradition; in particular, they identify the following areas: working methodology of the study leading to the relativistic approach; the same methodology applied to church unity; overemphasis on the non-theological academic approach; lack of broader ecumenical approaches; lack of spiritual and theological aspects, for example, experience of the people of God in the Church,

Quale conclusione possiamo trarne? Che le questioni etiche rappresentano un, almeno apparentemente, insuperabile elemento di contrasto fra le chiese e quindi un concreto ostacolo all'unità visibile dei cristiani, che invece avrebbero la necessità di trovare nella testimonianza morale¹³ una irrinunciabile modalità di presenza nelle società contemporanee, così violentemente attraversate dai dibattiti etici¹⁴.

3. Il dialogo come rimedio?

Le pessimistiche conclusioni del paragrafo precedente possono essere messe a confronto con il fatto che nonostante, o forse proprio a causa, del fatto che la comunione morale fra le chiese risulti pesantemente incrinata dal rapporto con la società contemporanea, una ampia massa di dialoghi si sia dedicata a riflettere su questi temi, non senza risultati di rilievo¹⁵. Quale è stato il risultato di questi dialoghi?

Credo che possiamo distinguere tra risultati che chiamerei *retrospettivi* ed altri piuttosto *prospettivi*. Dal punto di vista *retrospettivo* i dialoghi hanno messo bene in luce l'esistenza di un *patrimonio comune* di riflessioni e orientamenti morali che si radica nel riferimento comune alla Scrittura e in una storia lungamente condivisa, che non può essere messo in ombra da divisioni più recenti. D'altra parte, sempre in termini retrospettivi, si può constatare, con i dialoghi, che *la divisione sulle questioni etiche è, in qualche modo, figlia della divisione ecclesiale*. Le divergenze sul piano morale procedono da una progressiva rottura dell'unità ecclesiale e in particolare dallo sviluppo di storie ecclesiali parallele e incomunicanti¹⁶.

Infine, ancora in termini retrospettivi, i dialoghi evidenziano che *il luogo della divisione* in ambito morale non sembra essere tanto l'ambito dell'etica fondamentale, quanto piuttosto *negli ambiti di quella che oggi si chiama etica applicata* e in particolare nella diversa valutazione dell'importanza che assume, rispetto alla coscienza del singolo credente, quel particolare strumento di discernimento etico che è rappresentato dalle autorità ecclesiastiche delle diverse chiese¹⁷.

consensus fidelium; assumptions running throughout the paper that should not be made. The same relativistic approach is applied also to the sources; but for the Orthodox there are three initial capital sources for moral discernment: the Holy Trinity, the Holy Scripture and the Holy Tradition. These sources cannot be placed at the same level with the other sources. The Orthodox participants of the Faith and Order Standing Commission meeting in Penang suggest this text go to the 2013 WCC Assembly as a preliminary step in a more extensive study. Their recommendation is that the Faith and Order Commission in the future places on its agenda further theological discussions in the field of Moral Discernment".

13 Nel lessico ecclesiale italiano si parlerebbe di "valori non negoziabili".

14 Vale su questo la considerazione di Schockenhoff: "Dietro ad esse [alle differenze di valutazione sui diversi ambiti etici], non ci sono solo divergenze teologiche oggettive, come suggerisce la formula delle differenze fondamentali, ma anche diverse opinioni in merito a come entrambe le chiese debbano reagire all'erosione delle convinzioni valoriali nella società e al crescente pluralismo delle forme di vita e delle opinioni morali". V. E. Schockenhoff, *Gibt es eine ethische Grunddifferenz zwischen den Konfessionen? Eine Nachfrage bei Friedrich Schleiermacher*, in Peter Walter (Hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive: Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*. Herder, Freiburg 2003, p 504.

15 Per uno sguardo complessivo ai dialoghi su temi etici, fino alla fine del primo decennio del XXI secolo, v. P. Sgroi, *In cammino verso la comunione morale. La riflessione sui problemi etici nel dialogo ecumenico*, Youcanprint Edizioni, Tricase (Le) 2010.

16 Il che fa pensare alla possibilità che la ripresa della comunicazione fra le chiese costituisca anche la premessa necessaria (per quanto non sufficiente) al ristabilimento della comunione morale.

17 Su questo Comité Mixte Catholique-Protestant en France, *Choix éthiques et communion ecclésiale* [CEECE], Paris 1992 (tr. it. in EO 4, nn. 753-919); Arcic II, *Life in Christ. Morals, Communion and Church* [LiC], Church House Publishing & Catholic Truth Society, London 1994 [tr. it. in *Il Regno documenti* 39 (1994) 17, 563-576 (ora anche in EO 3, nn. 125-233)] e Joint Working Group, *The Ecumenical Dialogue on Moral Issues. Potential Sources of Common Witness or of Division* [EDMI], in ER 48 (1996) 143-152 [pubblicato poi come allegato al Settimo rapporto del Gruppo Misto di Lavoro [d'ora in poi GML] (1998). La traduzione italiana è apparsa in *Il Regno documenti* XLIII (1998) 21, 704-709 (ora anche in EO 7, nn. 1189-1238)]. Sia CEECE che LiC mostrano la possibilità di un ampio margine di consenso teologico fra le chiese, il primo dialogo nella prospettiva di una assunzione delle conseguenze etica della giustificazione, il secondo nei termini di una teologia trinitaria.

In termini prospettici i testi ecumenici sull'etica si preoccupano di *collocare adeguatamente l'etica cristiana all'interno del vissuto ecclesiale* complessivo. Non solo i problemi morali diventano una delle questioni più attuali del dialogo ecumenico, ma il dialogo ecumenico, con i suoi risultati e le sue metodologie, può diventare il quadro di lavoro tramite cui affrontare la problematica etica, anzi lo strumento di una più adeguata comprensione del fatto etico nell'orizzonte esperienziale della comunità cristiana: l'etica nasce dalla prassi comunitaria, la *koinonia* vissuta è il fondamento dell'etica¹⁸.

Ne emerge quindi *un lessico nuovo*¹⁹, che introduce termini come *comunità morale*²⁰, etica della *koinonia*²¹, formazione morale²², ambiente morale, discepolato, deliberazione morale, discernimento morale, testimonianza morale²³, *oikodome*²⁴.

Nonostante questi promettenti risultati non possiamo non constatare, che anche la stagione dei dialoghi bilaterali²⁵ e dei processi di studio²⁶ sembra andata incontro ad un processo di raffreddamento, almeno nel primo decennio del XXI secolo, accompagnato dal parallelo acuirsi delle divergenze in ambito etico, che abbiamo più sopra evidenziato: una nuova fase di stallo, quindi? Parallelamente a quello che è stato definito l'esaurirsi dell'ecumenismo del consenso, che non sembra aver trovato però ancora sostituti convincenti²⁷? Fragilità dei dialoghi stessi o neo-confessionalismo²⁸?

18 Certo si tratta di un fondamento molto particolare, dato che esso non è altro che l'esibizione della risposta alla chiamata di Dio verso l'uomo, in forme storiche e concrete, personali e comunitarie, di cui anche il vissuto morale, e la riflessione che ne dipende, non è che una delle tante manifestazioni.

19 Ovviamente non si tratta solo di una innovazione lessicale, ma del fatto che il lessico denuncia la novità dell'approccio complessivo.

20 "Moral community", in *Costly Unity*.

21 "Koinonia ethics", in *Costly Commitment*.

22 "Moral formation", in *Costly Obedience*. I tre testi citati nelle note 13, 14 e 15 fanno parte del *Processo di studio «Ecclesiology and Ethics» [E&E]* che raccoglie tre testi: *Costly Unity* (Rønde 1993), *Costly Commitment* (Tantur 1994), *Costly Obedience* (Johannesburg, 1996) frutto della cooperazione fra l'Unità III del CEC, che prosegue il lavoro di Justice, Peace and Integrity of Creation, e l'Unità I, che raccoglie l'eredità di Fede e Costituzione (tutti pubblicati in Th.F. Best and M. Robra (edd.), *Ecclesiology and Ethics*, WCC Publications, Geneva 1997).

23 Tutti questi ultimi in EDMI, ma il tema della *testimonianza comune* rinvia ad un altro fecondo filone della riflessione del GML. Rinviamo al suo testo fondamentale *La testimonianza comune* (1981) in EO 1, nn. 926-994.

24 La comunità ecumenica come spazio per la testimonianza morale e dimora della vita, in *Costly Obedience*.

25 L'ottavo volume dell'*Enchiridion Oecumenicum*, dedicato ai dialoghi locali tra il 1995 e il 2001 pubblica un solo dialogo che riguarda i temi etici, risalente al 1980; niente di successivo a EDMI (1995) è presente nel settimo volume, che contiene i dialoghi internazionali fra il 1995 e il 2005; nel secondo decennio del XXI secolo però Arc-USA, come abbiamo già segnalato, *Ecclesiology and Moral Discernment: Seeking a Unified Moral Witness* (2014).

26 Uno spazio per la riflessione sull'etica è presente, in modo diretto solo in *Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, Faith and Order Consultation, Faverges (France), January 17-24, 1997, reperibile in <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ii-worship-and-baptism/becoming-a-christian-the-ecumenical-implications-of-our-common-baptism.html>. A questo testo si aggiunge ovviamente MDC, più sopra citato.

27 Nel mio *Finalmente primavera? L'urgenza di un nuovo paradigma ecumenico*, Pazzini, Verrucchio (Rn) 2013, ipotizzavo la possibilità di un paradigma rinnovato per l'ecumenismo basato sul tripode *recezione, ospitalità, spiritualità*.

28 "In tutti i dialoghi è emerso spiccatamente un elemento per lo più nuovo: l'esigenza d'affermare la propria identità, descritta a volte come ecumenismo di un proprio profilo (vescovo Wolfgang Huber). Già da tempo è stato espresso il timore che l'ecumenismo possa condurre alla perdita della propria identità confessionale. Mentre gli uni hanno paura di una «protestantizzazione» della Chiesa cattolica, gli altri sospettano una «cattolicizzazione», e accusano i protestanti di lasciarsi manipolare dai cattolici nello svolgimento dei dibattiti e nella definizione dei programmi. Ecco che al posto dell'ermeneutica della fiducia subentra l'ermeneutica della diffidenza. Eppure, la preoccupazione di definire la propria identità è un desiderio fondamentalmente legittimo. Ogni dialogo, anche quello ecumenico, presuppone interlocutori dotati di una propria identità e consapevoli di possederla: interlocutori che sanno valorizzarla, articolarla, porla a confronto. [...] Bisogna però capire cosa s'intende per identità: una realtà timorosa, difensiva e chiusa in sé, incline a delimitarsi, oppure un'identità aperta e una consapevolezza che riconosce, per formarsi ed esistere, l'assoluta necessità della comunicazione, dell'incontro, dello scambio e, quindi, del dialogo con gli altri [...] L'enfasi posta sulla propria identità, cioè una oikumene del proprio profilo, è ecumenicamente legittima

4. L'etica nel giubileo della Riforma: un silenzio da interpretare

In questo quadro non particolarmente promettente cade la celebrazione del giubileo della Riforma, un evento che non riguarda solo le chiese nate dai movimenti riformatori del XVI secolo, ma che coinvolge anche la coscienza cattolica²⁹. Un evento potenzialmente esplosivo per la comunità ecumenica, non solo a partire dalle tensioni in ambito etico, ma dalla stessa valutazione del giubileo protestante all'interno della chiesa cattolica³⁰.

Ora proprio i documenti redatti in occasione dei 500 anni della riforma protestante³¹ ci ha posto di fronte ad una novità, forse inattesa, e cioè la sostanziale assenza dei temi etici controversi da questi documenti.

- In DCAC, il termine morale compare solo 5 volte, una volta in riferimento al giudizio cattolico pre-ecumenico su Lutero (n. 22), due volte in riferimento alla discussione su Scrittura e tradizione (n. 80), due volte in riferimento all'importanza della Legge per Lutero (nn. 110 e 111).
- In GL, che pure ha una specifica attenzione alle sfide attuali che il messaggio della Riforma implica, in termini di amore, riconoscimento e apprezzamento, perdono, e libertà, il termine morale compare solo nella discussione sulla Sola Gratia, (GL, pp. 16 e 17) e in ogni caso senza fare riferimento alle controversie etiche. Nel paragrafo dedicato alla Sola fide, così si esprime:

2. *Sfide sociali: non restare inoperosi.* La fede è al centro del cristianesimo. Solo in essa l'uomo partecipa alla giustificazione, non attraverso le sue opere. Ma la fede non resta inoperosa. I riformatori pensavano addirittura che la fede non potesse mai restare inoperosa. Per gratitudine e amore, il credente continua a operare a favore del prossimo per fargli il bene che egli stesso ha sperimentato. La fede produce quasi da se stessa opere buone. Perciò, l'azione diaconale e l'impegno sociale appartengono essenzialmente alla fede cristiana. E proprio quando la critica della religione nella società si fa più forte, la Chiesa deve rendere visibile e vivibile la forza della fede, in grado di modellare la vita, ad esempio nelle scuole evangeliche o nelle istituzioni diaconali, nelle quali ogni uomo viene riconosciuto nella sua dignità che gli è stata data da Dio. L'essere cristiano evangelico è caratterizzato dalla giustificazione per sola fede, senza le opere. Questa fede permette a Dio di essere Dio. E si esprime nella configurazione del mondo mediante le «opere buone», a gloria di Dio: Soli Deo gloria.³²

- Della breve *Dichiarazione congiunta* di Lund (2016), riportiamo, ad esemplificazione, i seguenti paragrafi.

Preghiamo Dio che cattolici e luterani sappiano testimoniare insieme il Vangelo di Gesù Cristo, invitando l'umanità ad ascoltare e accogliere la buona notizia dell'azione redentrice di Dio. Chiediamo a Dio ispirazione, incoraggiamento e forza affinché possiamo andare avanti insieme nel servizio, difendendo la dignità e i diritti umani, specialmente dei poveri, lavorando per la giustizia e rigettando ogni forma di violenza. Dio ci chiama ad essere vicini a coloro che aspirano alla dignità, alla giustizia, alla pace e alla riconciliazione. Oggi, in particolare, noi alziamo le nostre voci per la fine della violenza e dell'estremismo che colpiscono tanti Paesi e comunità, e innumerevoli sorelle e fratelli in Cristo. Esortiamo luterani e cattolici a lavorare insieme per accogliere chi è straniero, per venire in aiuto di

e anche proficua, ma solo se: a) ribadisce le differenze esistenti sulla base e nella cornice della fede comune più ampia; b) fa questo non nell'intenzione di delimitare il proprio profilo ma nello sforzo di superare le differenze all'interno di un dialogo orientato secondo verità". W. Kasper, *Identità e verità...*, p. 725.

29 Rinvio al mio *Perrenis Reformatio: chiesa della giustificazione e chiesa della misericordia verso una koinonia ecumenica*, relazione per la Festa della Pontificia Università "Antonianum" (16/01/17).

30 A partire dalle dichiarazioni di autorevoli esponenti cattolici circa l'impossibilità di celebrare un evento che ha prodotto la divisione nella chiesa, fino alle difficoltà, felicemente risolte per la redazione di un documento comune sulla riforma. V. Th. Dieter, "Dal conflitto alla comunione". *Introduzione e resoconto dell'esperienza di un redattore*, in StEc 3-4 (2016) 607-624.

31 V. i testi citati in nota 5, a p.2.

32 GL, p. 33s.

quanti sono costretti a fuggire a causa della guerra e della persecuzione, e a difendere i diritti dei rifugiati e di quanti cercano asilo. Oggi più che mai ci rendiamo conto che il nostro comune servizio nel mondo deve estendersi a tutto il creato, che soffre lo sfruttamento e gli effetti di un'insaziabile avidità. Riconosciamo il diritto delle future generazioni di godere il mondo, opera di Dio, in tutta la sua potenzialità e bellezza. Preghiamo per un cambiamento dei cuori e delle menti che porti ad una amorevole e responsabile cura del creato.

Che cosa è successo? Le risposte possibili sono molteplici:

- Rimozione collettiva e reciproca: nel momento in cui si celebra con entusiasmo una *koinonia* ecumenica intorno al duplice giubileo misericordia – riforma non si pensa a ciò che ci divide, lo si emargina in modo spontaneo e inconsapevole.
- Diplomazia ecumenica: non si sono dimenticati i motivi di divisione in campo etico, oltre che ecclesiologico, ma non si vuole rovinarsi reciprocamente la festa, ricordando ciò che può rattristare; si accantona e rinvia.
- L'aprirsi di una nuova possibilità per pensare ecumenicamente l'etica?

Da ecumenisti, forse un po' ingenuamente (ma speriamo di dimostrare che non si tratti di questo), proviamo a sostenere la terza ipotesi, prima di tutto perché la rimozione, se c'è stata è almeno parziale:

- il dialogo ecumenico ha permesso, già da tempo, di collocare l'etica nel suo giusto posto all'interno della gerarchia delle verità³³;
- in ambito etico emergono questioni in cui una comunione reale fra le chiese è possibile, come i temi dell'etica ecologica³⁴ e sociale³⁵, che possono diventare paradigmatici per il cammino ecumenico delle chiese;
- il dialogo ecumenico, che ormai conta una tradizione pluridecennale, forme articolate e temi di ampiezza crescente, ha in sé un potenziale etico se è inteso, in quanto dialogo, non solo come una prassi strumentale, ma anzi, primariamente, come un modo per trattare l'essere umano in modo corrispondente alla sua dignità, quindi, per estensione, anche come un modo attraverso cui le chiese si trattano reciprocamente con carità evangelica;

33 “Insieme confessiamo che le buone opere — una vita cristiana nella fede nella speranza e nell'amore — sono la conseguenza della giustificazione e ne rappresentano i frutti. Quando il giustificato vive in Cristo e agisce nella grazia che ha ricevuto, egli dà, secondo un modo di esprimersi biblico, dei buoni frutti. Tale conseguenza della giustificazione è per il cristiano anche un dovere da assolvere, in quanto egli lotta contro il peccato durante tutta la sua vita; per questo motivo Gesù e gli scritti apostolici esortano i cristiani a compiere opere d'amore” (DCG, n. 37). Così si esprime la *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* (1999), che pone la prassi etica in rapporto alla giustificazione ricevuta, senza poter attribuire ad essa alcun valore salvifico per sé. Potremmo dire, se non risulta polemico, che forse i valori *non negoziabili* della vita cristiana non sono i valori etici, ma quelli che ci permettono di riconoscere l'agire di Dio nella nostra vicenda. L'accenno alla giustificazione rinvia al dittico misericordia-giustificazione, che appaiono come due espressioni dell'unico evangelio. “L'importante proposta che ne deriva è che questo giubileo non debba più veder separati i protestanti e i cattolici, i primi a elogiare la Riforma e i secondi a opporsi alla Riforma, ma che tutti possano trovare nella Riforma il loro fondamento comune: la riscoperta del Vangelo. Questa mia relazione intende mostrare che l'unico balsamo che i cristiani possono portare in mezzo alle sofferenze del mondo è il senso del Vangelo. Ma cos'è il Vangelo? Arriviamo qui al collegamento con il giubileo della misericordia. Il Vangelo ha anche altri nomi, in particolare il bel nome di misericordia rimesso in auge da papa Francesco, e il nome di giustificazione nelle Chiese della Riforma. Io vorrei mostrare come questi due fiumi biblici, la misericordia e la giustificazione, si irrigano reciprocamente e ci permettono di collaborare meglio nella testimonianza cristiana.” (E. Parmentier, *Per un giubileo della riscoperta del Vangelo*, relazione al convegno *Giubileo della misericordia – giubileo della Riforma, una prossimità feconda?*, Padova 10\11\2016 [da supporto elettronico in nostro possesso]).

34 Rinvio al fascicolo 1-2\ 2016 di *Studi Ecumenici*, dedicato a *La recezione ecumenica della "Laudato si"* e a S. Morandini, *Un amore più grande del cosmo. Laudato si', per un anno di misericordia*, Cittadella, Assisi 2016.

35 V. quanto richiamato più sopra alla nota 32, p.6.

- non va ignorato anche il movimento di rinnovamento della morale messo in moto da papa Francesco, sia con l'esortazione *Evangelii Gaudium*, che con l'esortazione postsinodale *Amoris Laetitia*³⁶.

Non si tratta quindi di diplomazia o di quello che è stato definito un po' sarcasticamente *ecumenismo delle coccocole*, la cui stagione è in ogni caso tramontata, ma forse di un cambiamento dello spirito con cui si affrontano le divergenze etiche, da cui emerge la possibilità, ma anche la necessità di un'idea guida nuova (se non di un vero e proprio paradigma) per l'etica ecumenica. I dialoghi del passaggio fra i due millenni sembravano averla trovata nel rapporto fra etica ed ecclesiologia, individuando il concetto di *chiesa come comunità morale \ comunità ermeneutica* come quello decisivo per un progresso della comunione ecumenica sui temi etici³⁷, ma questi pur importanti concetti avevano probabilmente evidenziato più il problema che non la sua soluzione. Il nodo dell'etica ecumenica sta certamente nel rapporto fra etica ed ecclesiologia ma, stanti le ancora irriducibili differenze ecclesiologiche, ma come si risolve? certamente la chiesa è una comunità di interpretazione morale, non solo nelle sue elaborazioni dottrinali e teologiche, ma in tutta la sua vita e realtà, ma come comportarsi verso ermeneutiche divergenti dei temi etici?

5. Discernimento: una parola chiave

Un termine che ricorre frequentemente nei più significativi e recenti testi di dialogo sulle questioni etiche³⁸, ma anche in documenti interni ad una tradizione ecclesiale come, ad es., l'Esortazione *Amoris Laetitia*, è il termine *discernimento*³⁹.

Bisogna subito precisare, per non peccare di ingenuità ermeneutica, che sia nel documento di F&O, *Moral Discernement in Churches*, che in quello di Arc-USA, *Ecclesiology and Moral Discernement* il termine discernimento assume più il ruolo di problema che non di soluzione rispetto alla divisione sui temi etici. F&O si interroga, infatti, in modo non casualmente comparativo, sulle diverse modalità ecclesiali di discernimento morale e anche il testo statunitense mette a confronto le diverse modalità di discernimento che la Chiesa cattolica e la Comunione anglicana attuano⁴⁰. Tutte le chiese, inevitabilmente, operano il discernimento in campo morale, ma sembra che i principi e i modi di questo discernimento siano, a loro volta, inconciliabili⁴¹.

36 Per questo rinviamo a Fondazione Lanza, *Dove va la morale? Papa Francesco e il rinnovamento dell'etica*, Progetto Edizioni, Padova 2016.

37 Rinviamo al già citato *Ecclesiology and Ethics* e a Commissione Fede e costituzione, *Un tesoro in vasi di argilla. Contributo ad una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* (1998), in EOe 7, 3157-3228.

38 Non è un caso che lo ritroviamo nel titolo dei già citati MDC e EMD.

39 Oltre a costituire la parola chiave dei titoli dei documenti sopra citati, esso ritorna come sostantivo o verbo ben 46 volte nel testo dell'esortazione post-sinodale e si candida a diventarne una chiave di lettura. V. anche A. Spataro – L.J. Cameli, *La sfida del discernimento in Amoris Laetitia* (cit.).

40 EMD, nn. 4 e 5: "Our principal conclusions are twofold. First, our churches draw from a common tradition that recognizes Christian discipleship as a call to holiness. Here we highlight four necessary characteristics of moral formation: Jesus Christ as the beginning and the end, the role of prayer and worship, the recognition of human limitation, and the place of the teaching charism of the Church. Second, it is critical to acknowledge how differently our two communions structure and exercise authority, not only with respect to moral teaching but all forms of teaching. Our teachings do differ in content, specificity, and detail. These differences ought not to be understood as divergent conclusions drawn from common principles, however, as if we agreed on fundamentals but disagreed on application. Rather, we teach in different ways that flow from our different structures of authority and the way that authority is exercised. We would stress that our conclusions regarding the relationship between ecclesiology and moral discernment are not meant to be exhaustive. It may very well be that differences in moral discernment reflect differences on other important questions, such as biblical hermeneutics or theological anthropology. Yet we believe the difference in the ways we teach is reflected in our moral discernment and is rooted in part in our ecclesiology".

41 MDC, nn. 15-18 (passim): "Today, as before, moral questions and the issue of moral discernment have been and are being discussed in many churches as well as in the ecumenical movement. There are many similarities between churches or between factions within churches, as well as differences concerning the appropriate sources for moral discernment, the relative authority of these sources, and indeed the foundational theological and philosophical

Ci si può chiedere, quindi, se parlare di *etica del discernimento* ci può guidare effettivamente anche verso la soluzione del problema di una *koinonia* etica fra le chiese?

Ci sono diversi elementi che possono far propendere a favore di questa ipotesi:

- proprio il fatto che il termine discernimento sia diventato un *leit motiv* della discussione ecumenica ci mette di fronte al fatto che tutte le chiese praticano, per quanto in modalità diversificate;
- l'accentuazione delle dinamiche di discernimento conduce a prendere atto del fatto che la complessità delle situazioni etiche con cui le comunità cristiane si confrontano porta ad elaborare strumenti necessariamente articolati: non esistono soluzioni semplici a problemi complessi;
- il confronto sul discernimento rappresenta una modalità particolare di affrontare il pluralismo etico, le diverse modalità del discernimento di fatto operato portano a constatare un'unità dell'istanza nella diversità delle forme con cui si risponde ad essa, ciò va verso la definizione di un pluralismo complementare⁴².

Resta, a questo punto la necessità di definire il concetto di discernimento, partendo dalla constatazione che il termine, in quanto tale, non è di immediata derivazione biblica⁴³, ma esso copre una varietà di situazioni in cui è necessario intendere la volontà di Dio.

Ne possiamo, sinteticamente individuare tre⁴⁴:

- discernimento indica la capacità di interpretare i sogni e/o particolari eventi, in termini tali da scoprirlne il significato nascosto⁴⁵;

assumptions that should guide moral reflection. Moral discernment in the Church is complicated by the fact that the church does not operate in a vacuum: it is part of wider society. Sometimes developments in the wider society challenge the Church to reflect anew some of the moral stances it holds; sometimes the Church calls moral developments in society into question. Sometimes the Church is a persecuted minority, and develops its moral teachings accordingly; sometimes it is closely tied to the political majority and wields power and influence in ways that can hinder good moral discernment. The process of moral discernment in the churches is a complex one. [...] differences and similarities in moral positions and in processes of moral discernment appear to exist in and between churches, between the Church and broader society, and between the individuals who constitute all churches and society".

42 "Questo significa che la pienezza della parola di Dio e la varietà dei gruppi a i quali è destinata richiedono una pluralità di stili di pensiero e di forme di riflessione. Papa Benedetto XVI ha osservato che, per giungere a Dio, esistono tante strade quanti sono gli esseri umani; e ciò rende legittimo un pluralismo teologico nella sfera dell'etica cristiana. Allo stesso tempo, tuttavia, possiamo vedere il punto in cui una legittima pluralità di approcci intellettuali si distingue da un pluralismo arbitrario, e riusciamo a percepire il limite in cui si potrebbe soccombere a una indifferente giustapposizione e a un antagonismo delle varie prospettive. Un'autentica pluralità di angolazioni e prospettive emerge soltanto dove esistano vedute diverse su un unico problema [...] Un pluralismo in cui le persone si uniscono per cercare e porre quesiti non è semplicemente il risultato di una somma delle varie prospettive individuali di quelli che vi partecipano; invece la questioni plurali sono complementari fra loro in modo tale da costituire un pluralismo nell'etica teologica soltanto quando studiano un argomento comune e le prospettive plurali collaborano nel tentativo di analizzarlo. E tutte queste prospettive si devono sottoporre al giudizio del criterio comune: potranno spiegare in modo plausibile al proprio tempo e alla propria cultura cosa significa amare Dio e il prossimo?" (E. Schockenhoff, *La sfida del pluralismo*, in J.F. Keenan, *Etica teologica cattolica nella chiesa universale*, EDB, Bologna 2009, p. 313).

43 Dal punto di vista etimologico *dis-cernere* significa *separare, dividere due volte*; se il latino *cernere* deriva dal greco *krinein*, esso assume il senso di *giudicare con attenzione*, in modo minuzioso, attento al particolare. V. <http://www.etimo.it/?cmd=id&id=5485&md=71663eddc3d0059447dbdc9952480bd0>. Nel testo biblico al concetto di *discernimento* corrispondono il verbo *dokimazein* (provare, riconoscere), presente in Rom 12,2, Fil 1,10 e Ts 5,21 e il termini *diakrisis* (distinguere rettamente), presente in 1 Cor 12,10 e in Eb 5, 14.

44 V. *Discernement, Moral* in J.B. Green (ed.), *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2011, p. 233s.

45 Tale dote di discernimento è attestata sia nel Primo che nel Nuovo Testamento, in particolare per personaggi come Giuseppe (Gen 40-41) e Daniele (Dan 1,17-2,45), Giuseppe sposo di Maria, Zaccaria, Pietro. L'interpretazione dei sogni, poi, ha avuto più successo nella psicoanalisi che nella teologia pratica. Forse è un peccato che questa pratica, così ampiamente testimoniata dalla Bibbia, non abbia trovato una qualche posto nella spiritualità cristiana.

- è una facoltà che viene donata a personaggi particolari, un carisma che consente di parlare a nome di Dio in una concreta e specifica situazione, come quello di cui sono dotati i profeti, ma anche i giudici e i re e che nel NT riguarda in particolare la capacità di riconoscere il Cristo⁴⁶;
- infine, esso è un carattere proprio di tutto il popolo, del popolo eletto nel primo Testamento, secondo la profezia di Gioele e di Geremia, connesso con l'interpretazione della Legge; della comunità dei credenti, nel NT, grazie ad una effusione generalizzata dello Spirito⁴⁷. Nella letteratura paolina esso assume un tono etico-spirituale, come capacità di discernere la volontà di Dio⁴⁸ e di riconoscere quanto appartiene a lui⁴⁹.

In questa prospettiva merita anche di essere sottolineata una specifica caratteristica dell'antropologia biblica che incontra la riflessione di Lévinas e Ricoeur⁵⁰: l'attenzione alla singolarità dell'essere umano. Come l'analisi ricoeuriana dei racconti di vocazione profetica ha ben messo in evidenza la dialettica costitutiva dell'antropologia biblica è quella di chiamata-risposta⁵¹. La chiamata riguarda il singolo nella sua peculiare relazione con Dio, così come al singolo è affidata la risposta a questa chiamata. Anche la chiamata collettiva, quella del popolo di Israele, passa attraverso la relazione con il singolo (Abramo) e la sua risposta. Questa sottolineatura della singolarità può essere assunta concettualmente attraverso la categoria kierkegaardiana dell'eccezione: ogni singolo è un'eccezione perché nell'umanità il singolo precede la specie. Lèvinas ha dato alla singolarità un rilievo etico

46 Esemplare fra tutte la figura di Salomone; nel NT: Elisabetta, Simone e Anna. In Paolo esso è visto come un particolare dono dello Spirito funzionale al bene di tutta la comunità, in 1 Cor 12,10 definito come “discernimento degli spiriti” (“Lo Spirito concede a uno la possibilità di fare miracoli, e a un altro il dono di essere profeta. A uno dà la capacità di distinguere i falsi spiriti dal vero Spirito, a un altro il dono di esprimersi in lingue sconosciute, e a un altro ancora il dono di spiegare tali lingue”).

47 “Si realizza invece quello che Dio aveva annunziato per mezzo del profeta Gioele. Ecco - dice Dio - ciò che accadrà negli ultimi giorni: manderò il mio Spirito su tutti gli uomini: i vostri figli e le vostre figlie saranno profeti, i vostri giovani avranno visioni, i vostri anziani avranno sogni. Su tutti quelli che mi servono, uomini e donne, in quei giorni io manderò il mio Spirito ed essi parleranno come profeti” (At 2, 16-18).

48 “Non adattatevi alla mentalità di questo mondo, ma lasciatevi trasformare da Dio con un completo mutamento della vostra mente. Sarete così capaci di comprendere qual è la volontà di Dio, vale a dire quel che è buono, a lui gradito, perfetto” (Rom 12, 2).

49 “Ma a noi Dio le ha rivelate per mezzo dello Spirito; lo Spirito infatti conosce bene ogni cosa, anche le profondità di Dio. Chi infatti conosce i segreti dell'uomo se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così anche i segreti di Dio nessuno li ha mai conosciuti se non lo Spirito di Dio. Ora, noi non abbiamo ricevuto lo spirito del mondo, ma lo Spirito di Dio per conoscere ciò che Dio ci ha donato. Di queste cose noi parliamo, con parole non suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali. Ma l'uomo lasciato alle sue forze non comprende le cose dello Spirito di Dio: esse sono follia per lui e non è capace di intenderle, perché di esse si può giudicare per mezzo dello Spirito. L'uomo mosso dallo Spirito, invece, giudica ogni cosa, senza poter essere giudicato da nessuno. Infatti chi mai ha conosciuto il pensiero del Signore in modo da poterlo consigliare? Ora, noi abbiamo il pensiero di Cristo” (1 Cor 2, 10-16).

50 Rinvio al mio *L'altro come eccezione: Ricœur e Levinas a confronto*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 15 (2013), <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, [81 B], ISSN 1128-5478.

51 P. Ricoeur, *Il soggetto convocato. Alla scuola dei racconti di vocazione profetica* in D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, p. 155ss. L'uomo profetico è reso abile dalla chiamata di Dio, che lo precede e invia, potremmo dire, seguendo Bonhoeffer, che è reso responsabile della parola stessa di Dio perché ha risposto positivamente a Dio e ad accettato, non senza conflitti interiori, di prestare a Dio la sua parola umana. L'antropologia biblica, insegnata Ricoeur, individua una modalità diversa rispetto alla dialettica domanda-risposta che caratterizza il percorso filosofico, da Socrate fino all'ermeneutica contemporanea, in essa la coppia significativa è quella chiamata-risposta: l'uomo biblico risponde ad una chiamata di Dio, e in questo mobilità le proprie risorse (quelle stesse che scopre di aver ricevuto da Dio stesso, sotto forma di talenti). La dialettica domanda-risposta non elude la dinamica dell'interrogativo: la chiamata di Dio interroga l'uomo sulla sua condizione e sulle sue convinzioni, soprattutto quando egli si confronta con l'esperienza del limite, ma l'interrogativo è reciproco, come ci ha insegnato Giobbe, è lo stesso Dio che chiama che è chiamato dalla creatura a rispondere del senso di ciò che avviene nel creato. Così la figura della relazione appare come quella che meglio caratterizza, nella sua poliedricità il modo biblico di parlare dell'uomo: mai l'uomo senza Dio, ma anche Dio senza l'uomo.

particolare in *Totalità ed infinito*, in cui la posizione etica del singolo è opposta alla massificazione della totalità: l'altro mi si rivolge e il suo volto mi estrae dall'anonimato.

È proprio questo rilievo della singolarità-eccezione che merita di essere merita di essere approfondito nelle sue conseguenze etiche: la singolarità etico-relazionale che l'antropologia biblica propone può essere un potente antidoto all'individualismo postmoderno (ben rappresentato dall'oltre -uomo di Nietzsche). Se la prima pone il singolo in quanto essere-in-relazione di fronte alla chiamata di Dio e alle molteplici chiamate della vita, come essere che è messo in grado di rispondere, a partire da una ricchezza di risorse attinte dal percorso della sua stessa vicenda personale (identità narrativa), il secondo la chiude nella solitudine della propria volontà di potenza. Ma una antropologia della singolarità relazionale ha pure un carattere sovversivo rispetto a qualsiasi etica che faccia dell'universale il suo punto di riferimento privilegiato⁵². Se il singolo-in-relazione è la figura che può abitare il postmoderno anche le sue scelte etiche saranno determinata dal rapporto fra singolarità e relazione: non è la legge morale nella sua astratta universalità, ma la sempre e inevitabile mediazione fra principi, situazioni, relazioni concretamente in atto e singolarità ultima del soggetto responsabile quella che costituisce la norma prossima della moralità. I termini dell'etica vanno pensati più in riferimento alla *metodologia* sapienziale (o se vogliamo alla *phronesis* aristotelica), che non al rigore logico della deduzione, sia essa quella che deriva dall'assoluto primato di una volontà autoreferenziale che da un astratto cielo stellato di norme trascendenti⁵³.

È importante sottolineare, da un punto di vista teologico, che il discernimento è implicato, da una parte, con la necessità di interpretare la volontà di Dio, anche quando esse si esprime sotto forma di Legge e comandamento, dall'altra che esso cerca di comprenderla nella concreta e specifica situazione in cui il credente si trova implicato. Oscar Culmann fa del discernimento “la chiave di volta della morale neotestamentaria”⁵⁴:

La condizione del presente, caratterizzato come “tempo intermedio”, fa sì che il cristianesimo primitivo non stabilisca dei nuovi comandamenti etici generali, ma che, in ogni momento del presente, la decisione etica sia presa partendo dalla situazione concreta, vale a dire dalla conoscenza del fatto centrale, della sovranità attuale di Cristo e del fine a cui tende la storia della salvezza. [...] Sarebbe un pericoloso errore trasformare a loro volta in legge generale gli esempi concreti, i “paradigmi”, che Gesù propone. [...] Lo Spirito santo deve guidare il credente a trasformarsi nello spirito; ma in Paolo questa trasformazione non viene definita in forma di nuovi comandamenti. L'azione dello Spirito santo si manifesta innanzitutto e ben più nel *dokimazein*, vale a dire nella capacità di prendere in ogni e qualsivoglia momento la decisione etica conforme al Vangelo, coerentemente alla conoscenza dell'avvenimento della salvezza, in cui lo Spirito santo rappresenta un elemento decisivo. [...] La sicurezza del giudizio etico nel caso concreto è, in fondo, uno dei principali frutti che lo Spirito santo, questo elemento della storia della

52 La fraternità preceda l'uguaglianza hanno sostenuto insieme Ricoeur e Lévinas.

53 Va in questo senso la lettura che Ricoeur propone di Kierkegaard; v. P. Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia 1996 (2). Ci è di aiuto anche quanto afferma H.-G. Gadamer a proposito del ruolo dell'etica filosofica e che rappresenta un buon modello di approccio filosofico al discernimento: “L'agire morale umano si distingue dalla natura per il fatto che in esso non operano semplicemente potenzialità e forza, ma l'uomo, solo attraverso a ciò che fa e a come si comporta, diventa ciò che poi è, acquista quell'essere da cui scaturiscono poi i suoi comportamenti. [...] Il problema che si pone è di vedere come possa esservi un sapere filosofico dell'essere morale dell'uomo e che funzione abbia, in tale essere morale, il sapere filosofico stesso. Se il bene si presenta all'uomo nella concretezza particolare delle singole situazioni nelle quali egli viene a trovarsi, il sapere filosofico dovrà appunto guardare alla situazione concreta riconoscendo, per così dire, ciò che essa esige da lui, o, in altre parole, colui che agire deve vedere la situazione concreta alla luce di ciò che in generale si esige da lui. [...] Questo stato di cose, che esprime l'essenza della moralità, non solo fa di un'etica filosofica un difficile problema di metodo, ma, per converso, dà al problema del metodo un rilievo morale. [...] La giusta impostazione di un'etica filosofica esige dunque che essa non pretenda di prendere il posto della coscienza morale, e tuttavia non si limiti a costruirsi come scienza puramente teoretica, 'storica', ma attraverso la chiarificazione, in forma di abbozzo, dei fenomeni, aiuti la coscienza morale a venire in chiaro di sé stessa” (H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2001, pp. 645-648).

54 V. *Le fonti della dottrina sulla prudenza*, in NDTM, p. 1052s.

salvezza, produce nel singolo uomo.⁵⁵

Il nesso con il dono dello Spirito, che solo autorizza il pur rischioso discernimento etico, garantisce poi che ciò avvenga non nell'isolamento della coscienza individuale, ma in un contesto comunitario ecclesiale⁵⁶.

Ci troviamo in un contesto che certamente rinvia alla virtù della prudenza, da un parte, come massima virtù etica, dall'altra a quella che viene definita come etica deliberativa⁵⁷, ma che proprio per il suo carattere teologico le trascende entrambe.

6. Il processo del discernimento

Se quindi discernere non è solo una necessità antropologica, dettata dall'esigenza di vivere autenticamente nelle diverse situazioni dell'esistenza, ma una risposta che il credente dà a Dio, per mezzo del dono dello Spirito, e che suppone prima di tutto la capacità di ascolto della volontà di Dio e dell'essere umano in situazione, allora il discernimento può essere descritto più come un processo, che come un atto o una virtù. Un processo è costituito da tappe, che rappresentano forse più dimensioni di un percorso di apprendimento che non rigide successioni cronologiche. Un testo del magistero cattolico, la cui vivace e conflittuale recezione è testimonianza del suo valore ci può guidare ad individuare le tappe di tale processo; parliamo, come è facile intuire, di *Amoris Laetitia*⁵⁸.

Possiamo individuare quattro passaggi o tappe nell'applicazione del discernimento in AL.

1. Il primo passaggio consiste nel *guardare la situazione per quello che è*, dall'interno stesso della situazione, sospendendo ogni giudizio, un approccio che potremmo definire fenomenologico, che vuole mettersi di fronte alla situazione per quello che in se stessa dice alla coscienza morale. AL, ad esempio, constata che «la scelta del matrimonio civile o, in diversi casi, della semplice convivenza, molto spesso non è motivata da pregiudizi o resistenze nei confronti dell'unione sacramentale, ma da situazioni culturali o contingenti, tra le altre motivi lavorativi o di carattere economico (AL, n. 294), oppure dall'influenza dell'attuale cultura. oppure, per quanto riguarda i separati e divorziati, ricorda che la separazione a volte può diventare moralmente necessaria (AL, n. 241) e che i divorziati risposati possono trovarsi in situazioni molto diverse, che non possono essere catalogate o rinchiusse in affermazioni troppo rigide» (AL, n. 298). In questo primo passaggio del discernimento si impara l'arte della distinzione⁵⁹.

55 O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, Il mulino, Bologna 1965, pp. 262-266.

56 «Il contesto comunitario del discernimento e il suo frutto. «È piaciuto a Dio santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma costituirli come popolo che lo riconoscesse nella verità e santamente lo servisse» (LG 9). Stando così le cose sarebbe sciocco pensare che gli individui di impegnino nel discernimento dentro i privati confini delle loro vite, come in un'impresa solitaria. Il discernimento e le decisioni di coscienza sono di carattere assolutamente personale, ma non sono questioni private e isolate dalla comunità di fede. La stessa direzione spirituale è sempre stata considerata un evento ecclesiale, l'incontro tra due credenti nel nome del Signore Gesù» (Spataro – Cameli, *La sfida del discernimento in Amoris Laetitia...*, p. 14).

57 V., ad es., P. Dordoni, *Prudenza e deliberazione nella pratica clinica: la pratica*, in *Tutor. Rivista della Società Italiana di Pedagogia Medica*, vol. 5 n. 3 (dicembre 2005), p. 98ss e P. Dordoni, *Prudenza e deliberazione nella pratica clinica: spunti metodologici*, in *Tutor. Rivista della Società Italiana di Pedagogia Medica*, vol. 5 n. 3 (dicembre 2005), p. 106ss.

58 Mi servo liberamente, con gli opportuni adattamenti, della relazione di fr. Enzo Biemmi, *Accompagnare verso il bene possibile: il discernimento pastorale in "Amoris laetitia"*, tenuta alla giornata di studio dello Studio Teologico «San Zeno» e dello Studio Teologico Interprovinciale «San Bernardino», Verona, 29\11\2016. Sulla dimensione etica del discernimento sono utili anche R.M. Gula, *Moral Discernment*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1997 e R. Burggraeve, *An Ethics of Mercy. On the Way to Meaningful Living and Loving*, Peeters, Leuven 2016.

59 Ad es., una cosa è una seconda unione consolidata nel tempo, un'altra cosa la situazione di qualcuno che ripetutamente ha mancato ai suoi impegni familiari. «I Padri sinodali hanno affermato che il discernimento dei Pastori deve sempre farsi «distinguendo adeguatamente», con uno sguardo che discerna bene le situazioni. Sappiamo che non esistono «semplici ricette»(AL, n. 298).

2. Il *secondo* passaggio del discernimento consiste nel *saper vedere Dio in tutte le cose*. È un passaggio decisivo dato che riguarda la capacità di cogliere in ogni situazione la presenza dei segni del Verbo (AL, n. 77), cioè l'agire della grazia di Dio che opera anche nelle vite e nelle situazioni che si possono definire irregolari (AL, n. 291) o non conformi alla norma morale. È a partire da questo sguardo che si possono evidenziare gli elementi di bene su cui si può fare leva e che possono condurre a una maggiore apertura al vangelo (AL, n. 293). C'è un rapporto molto stretto fra il primo e il secondo passaggio, dato che lo sguardo non prevenuto permette di esercitare il secondo passo con la stessa lucidità: proprio perché si vede il bene, si può avere la libertà di denunciare quello che in realtà bene non è, il che mette al riparo il processo del discernimento da ogni accusa di ingenuo ottimismo morale. Il male, non meno che il bene, è oggetto di discernimento, non di meccanica applicazione della regola.

3. Il *terzo* passaggio del processo del discernimento richiede di *accompagnare la persona a partire dal punto in cui si trova*, con un approfondimento graduale delle esigenze del vangelo (AL, n. 38), perseguiendo cioè il bene possibile in quella situazione. L'accompagnamento si svolge in due momenti:

- il primo è quello di aiutare le persone a prendere coscienza della loro situazione davanti a Dio, facendo verità in se stesse (AL, n. 300);
- il secondo consiste nel valorizzare gli elementi costruttivi di quelle situazione che non corrispondono, ancora o non più, alla norma morale (AL, n. 292). Si tratta di valorizzare quei segni che in qualche modo riflettono l'amore di Dio anche nelle situazioni più imperfette (AL, n. 294). Il *male minore* si trasforma nel *bene possibile*.

Il discernimento deve aiutare a trovare le strade possibili di risposta a Dio e di crescita attraverso i limiti. Credendo che tutto sia bianco o nero, a volte chiudiamo la via della grazia e della crescita e scoraggiamo percorsi di santificazione che danno gloria a Dio. Ricordiamo che “un piccolo passo, in mezzo a grandi limiti umani, può essere più gradito a Dio della vita esteriormente corretta di chi trascorre i suoi giorni senza fronteggiare importanti difficoltà”⁶⁰.

4. *L'ultimo* passaggio consiste nell'*integrare nella vita della comunità ecclesiale ciò che il percorso del discernimento ha fatto apprendere*, dato che il percorso stesso consente di vedere in tutte le persone portatori di doni e carismi per il bene di tutti⁶¹. Non si tratta solo di un processo di integrazione che AL suggerisce per coloro che vivono in situazioni matrimoniali irregolari, ma di un vero e proprio ampliamento della coscienza ecclesiale dal punto di vista etico, la quale, provocata dal processo del discernimento, diventa capace di integrare, insieme alle persone, anche nuove prospettive e capacità di giudizio sulle situazioni, facendo della morale un processo aperto al continuo rinnovamento.

Il percorso del discernimento si presenta così non come una meccanica applicazione della norma alla situazione, secondo un movimento deduttivo, quanto piuttosto come un atto di creazione della norma prossima nella situazione concreta, per farne un caso esemplare ed ispirante. Si tratta quindi di un vero e proprio percorso di apprendimento etico, che manifesta bene il tratto profetico che un'etica del discernimento, a partire dalla sua radice biblica, è chiamata ad avere.

60 AL, n. 305.

61 AL pensa in particolare alle situazioni delle coppie cosiddette irregolari, come quella dei divorziati risposati, rispetto alla quale afferma che non sono scomunicati e formano sempre la comunione ecclesiale, dice il n. 243. «Devono essere più integrati nelle comunità cristiane nei diversi modi possibili... Sono battezzati, sono fratelli e sorelle». «Si deve aiutare ciascuno a trovare il proprio modo di partecipare alla comunità ecclesiale» (AL, n. 297). La fine sensibilità di questa integrazione sta nel riconoscere che «lo Spirito Santo riversa in loro doni e carismi per il bene di tutti» (AL, n. 299). Ma queste considerazioni, proprio per il percorso del discernimento che descrivono fungono da esempi per un modello di valore generale.

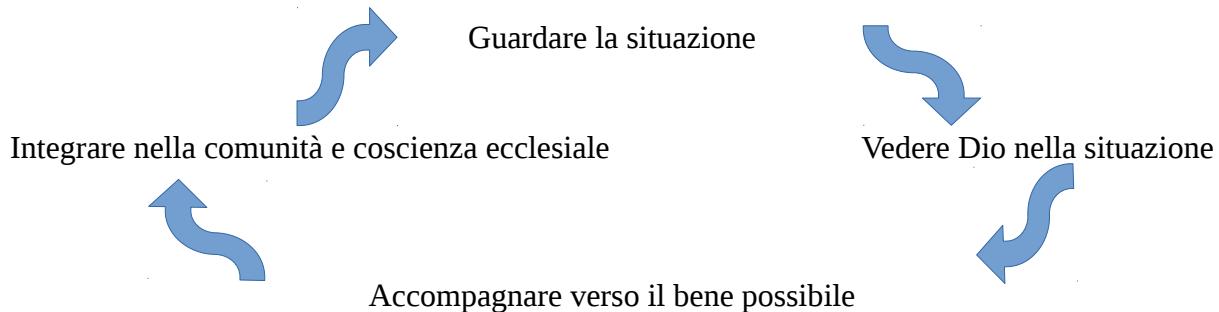
Il processo di discernimento mira dunque ad accompagnare le persone a illuminare la propria coscienza perché possano vivere la grazia di Dio nella loro situazione, nella misura delle loro possibilità, cioè del bene possibile. E in questo modo la Chiesa fa quello che da sempre nella sua tradizione ha custodito: restituisce l'autorità ultima alla coscienza dei credenti, non si sostituisce ad essa ma la accompagna per illuminarla. La Chiesa si sente chiamata a «dare spazio alla coscienza dei fedeli, che tante volte rispondono quanto meglio possibile al Vangelo in mezzo ai loro limiti e possono portare avanti il loro personale discernimento davanti a situazioni in cui si rompono tutti gli schemi. Siamo chiamati a formare le coscienze, non a pretendere di sostituirle» (AL, n. 37). [...] Il discernimento ci protegge dall'ideologizzare la fede. Il confine tra teologia e ideologia può essere sottile: la difesa di un'idea teologicamente e dottrinalmente corretta può trasformarsi in una astratta ideologia e può far del male quando ignora la realtà e non la assume fino in fondo nella propria riflessione. [...] La finezza di AL sta nell'aver trasformato il principio del “male minore” in quello del “bene possibile”. La prima prospettiva tende a limitare i danni e quindi inibisce ricordandoti il tuo limite e il tuo peccato; la seconda ti fa vedere il bene che già vivi e quello che ti sta davanti, e quindi mette le ali, invitandoti a camminare verso un bene sempre più grande, il bene storicamente possibile per te secondo la grazia di Dio. La prima prospettiva aspira, la seconda ispira. La prospettiva del bene possibile ha l'effetto di essere magnetizzati dal bene che attira e non risucchiati dal male che paralizza. È l'attrazione del bene che motiva, qualunque sia la situazione in cui ci si trova⁶².

Si potrebbe anche parlare, per non dare l'impressione di una meccanica successione di elementi protocollari⁶³, di quattro dimensioni del processo di discernimento morale, che si pongono in una relazione circolare, di taglio ermeneutico, dato che il processo del discernimento può, in realtà, iniziare da una qualsiasi della quattro dimensioni o, meglio, le implica sempre tutte e quattro in modo sincronico, anche quando si inizia materialmente da una sola di esse⁶⁴.

62 Biemmi, *Accompagnare verso il bene possibile* ...

63 “ [...] il discernimento non è una forma di diagnosi, di *problem solving* o di casuistica. Il loro obiettivo, infatti, è diverso da quello del discernimento. La diagnosi individua una patologia per la quale esiste un rimedio prescritto, in vista di una cura. Il *problem solving* impiega risorse razionali per giungere ad una soluzione. E la casuistica si addentra in questioni morali complesse applicandovi principi per individuare il modo giusto di agire. In ognuna di queste azioni esiste un chiaro prima e dopo. In un certo momento la diagnosi, il *problem solving* e l'analisi morale trovano la soluzione. Per il discernimento la circostanza è diversa. Il presupposto fondamentale del discernimento è che esso non riguarda un problema, ma piuttosto una vita in cammino, una persona che procede nella strada verso Dio. Quindi il discernimento ordina le tappe e le dimensioni di quel percorso per identificare dove e come Dio sta invitando quella persona o quella comunità alla conversione e alla vita. Piuttosto che guardare a un momento o a un evento determinato, il discernimento è attento ai moti in corso nell'anima e nello spirito, in tutte le loro particolarità e nel loro succedersi storico.” (Spadaro – Cameli, *La sfida del discernimento* in «*Amoris Laetitia*», p. 7s). “*Discernment* is the privileged name we give to the decision-making process that reaches into the heart of one's fundamental commitment to God. As people of faith, we believe that our moral decisions are not simply a matter of solving a problem. Rather, they are graced response to God's presence and action in our lives.” (Gula, *Moral Discernment*, p. 38).

64 “The test of this process is not whether it solves urgent dilemmas but whether it allows us to examine the various aspects of moral experience so that we can make our habitual way of being and acting more responsive to the movement of God in our lives. Ultimately, the decision to do this or not to do that rests less on a logical conclusion of a syllogism and more on an aesthetic judgement of harmony with one's sense of self. We choose on the basis of what fits the kind of person we know ourselves to be and aspire to become. The sense of inner harmony and wholeness is interior sign that we are responding to the grace of God in the moment. If we act according to the direction of these feelings, we act fairly confident that we are acting according to what God is calling us to do.” (Gula, *Moral Discernment*, p. 100).



Un'etica del discernimento rinvia, quindi, alla centralità della coscienza, come dimensione morale originaria del credente⁶⁵ e luogo del formarsi della norma morale concreta e impegnativa. Questo però non riduce il discernimento ad una forma di individualismo etico, né ad una privatizzazione della morale, perché la stessa natura ecclesiale del processo di discernimento garantisce da forme di impropria relativizzazione. Si tratta piuttosto di un movimento circolare la cui valenza ecclesiologica può essere rapidamente accennata nello schema sottostante⁶⁶.

Discernimento	Comunità ecclesiale	Sia come <i>sensus fidei</i> ⁶⁷ , che come vero e proprio esercizio di opinione pubblica ecclesiale, con l'attiva partecipazione della teologia, rispetto ai problemi che la continua incarnazione dell'evangelo implica
Insegnamento	Ministero ordinato – Ministero di episkopé (individuale, collegiale, sinodale)	Insegnamento autorevole come momento di sintesi del dibattito, anche con il fine pratico di indicare la soluzione plausibilmente più corretta alla luce dell'Evangelo ⁶⁸
Ricezione	Comunità ecclesiale	Percorso <i>lungo</i> di digestione dell'insegnamento autorevole e di suo silenzioso adattamento al reale, ancora una volta tramite la progressiva appropriazione da parte della comunità che agisce da filtro e da attualizzatrice dell'insegnamento ⁶⁹

7. Un esempio biblico: Dio non fa differenze (At 10,1-11,18)

L'intreccio, che abbiamo solo accennato, fra coscienza individuale e coscienza ecclesiale in una prospettiva etica di discernimento può ben essere rappresentato dalla vicenda di Pietro e del centurione Cornelio, raccontata da Atti, che interpretiamo con un approccio narratologico.

Il duplice racconto di Atti 10-11⁷⁰, riguarda da una parte la relazione fra Pietro e Cornelio, dall'altra le reazioni della comunità di Gerusalemme. Pietro scopre nell'atteggiamento di Cornelio e della sua

65 V. B. Petrà, *La coscienza "nello Spirito". Per una comprensione cristiana della coscienza morale*, OR, Milano 1993 e P. Piva, *L'evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Messaggero, Padova 1997 , p. 110ss e 251ss.

66 Adattato da L. Raniero – P. Sgroi, *Preceduti dalla Parola. Percorsi di ermeneutica ecumenica*, Edizioni Antonianum, Roma 2016, p. 298.

67 V. P. Valadier, *Il concetto di sensus fidelium è desueto?* in J.F. Keenan, *Etica teologica cattolica nella chiesa universale*, EDB, Bologna 2009, p. 269ss.

68 V. *Koinonia ermeneutica e "Teaching Authority": il ruolo dottrinale del ministro*, in Raniero – Sgroi, *Preceduti dalla Parola*, p. 239ss.

69 V. *Recezione: la nuova storia di un termine antico*, in P. Sgroi, *Finalmente primavera?*, p. 49ss.

70 Per una presentazione globale di questo passo, attenta agli aspetti narrativi, v. A. Barbi, *Atti degli apostoli (capitoli 1-14)*, Messaggero, Padova 2003, p. 243ss.

famiglia, "timorati di Dio"⁷¹, i segni della discesa dello Spirito, che precede lo stesso battesimo; nel testo di Atti l'incontro con Cornelio e la sua famiglia è preceduto dalla visione dei cibi proibiti e dalla voce celeste che proclama puro ogni cibo e che quindi abolisce la legislazione giudaica sui cibi impuri (At 10,10-16). Dopo i cibi sono le persone a perdere la caratteristica distintiva del puro o dell'impuro (At 10,28). Ma il vertice dell'episodio è da collocare nel nesso fra la dichiarazione di apertura del discorso di Pietro ("riconosco che Dio non fa differenza fra le persone. In tutte le nazioni egli guarda con benevolenza a chi teme Dio e pratica la giustizia" [At. 11, 34s]) e la discesa dello Spirito santo sulla famiglia di Cornelio nel corso dell'annuncio della vicenda di Gesù. La benedizione di Dio non è legata ad una appartenenza etnica o confessionale⁷², ma al timore di Dio e alla pratica della giustizia, cioè all'affidamento religioso e alla vita etica⁷³. Queste due condizioni rendono Cornelio gradito a Dio e predispongono alla discesa dello Spirito, negli stessi modi in cui al principio era disceso sopra i discepoli (v. At 11,15). "Dio agisce al di là delle frontiere"⁷⁴. Questa consapevolezza spinge Pietro a difendere quanto ha fatto di fronte ai credenti di Gerusalemme che criticano il suo operato, anche qui è rilevante la conclusione del discorso di Pietro che dice "se essi credevano nel signore Gesù Cristo e Dio comunicava loro il medesimo dono che a noi, chi ero io per oppormi a Dio?" (At 11,17). L'azione di Dio va al di là della cerchia dei credenti "ufficiali", già nei confronti della prima comunità di Gerusalemme. Le indecisioni di Pietro e della comunità delle origini sono vinte, pur con qualche difficoltà, dall'evidenza dell'azione dello Spirito, che supera i confini visibili della comunità giudeo-cristiana⁷⁵.

È certamente Pietro il personaggio al centro di questa doppia vicenda⁷⁶, prima come destinatore⁷⁷ del dono dello Spirito, poi come protagonista (vittorioso) di una disputa con la stessa comunità di Gerusalemme. In questo doppio racconto è evidente una vicenda di conversione, presentata attraverso una duplice *peripezia*⁷⁸:

- in Atti 10 ciò che Pietro deve vincere è la sua stessa interpretazione della *tradizione degli uomini*, che viene superata attraverso un comando diretto di Dio, per quanto contenuto in una visione; ma la conversione più radicale di Pietro non sta tanto nel superamento, teologicamente fondato ("quello che Dio ha dichiarato puro") delle norme di purità alimentare, quanto nell'estensione di questo comandamento dai cibi alle persone, come è già chiaro nell'ospitalità offerta ai tre messi di Cornelio, uno dei quali è certamente un non ebreo (un soldato italico, per quanto credente). Pietro passa da una comprensione letterale della legge, potremmo dire, ad un'ermeneutica, ad una comprensione interpretante, un atto di discernimento, cogliendo che se non vi sono cibi impuri, *a fortiori* nemmeno le persone e i luoghi lo possono essere, perché "non è ciò che entra nella bocca dell'uomo che può farlo diventare impuro. Piuttosto è ciò che esce dalla bocca: questo può far diventare impuro l'uomo!" (Mt 15,11).

71 Che sono quei pagani che si avvicinavano al giudaismo pur senza ricevere la circoncisione, osservando i precetti della legge, soprattutto in campo rituale e morale. V. voce *Proselito* in J.L. McKenzie, *Dizionario biblico*, Cittadella, Assisi 1981.

72 Cornelio si trovava in una condizione religiosa spuria, perché pur essendo timorato di Dio e compiendo opere religiose e caritative proprie dell'ebraismo, non aveva in quanto etnico un vero e proprio accesso al popolo eletto.

73 V. Armido Rizzi, *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001, p. 61ss.

74 J.M.-R. Tillard, *Dialogare per non morire*, EDB, Bologna 2001, p. 15.

75 Abbiamo applicato ai capitoli 10 e 11 di Atti lo *schema attanziale*, secondo la modalità presentata da D. Marguerat-Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, Borla, Roma 2011 (2), p. 73ss, ma in questa sede ci limitiamo a presentare alcuni risultati di questa analisi, condotta più ampiamente in P. Sgroi, *Verso un ecumenismo narrativo. Prospettive interdisciplinari fra psicologia del profondo, filosofia e teologia*, 2016 (inedito).

76 Almeno da un punto di vista letterario, teologicamente non possiamo non osservare come lo Spirito agisca costantemente dietro le sue spalle.

77 Colui che mette in movimento il protagonista, perché cerchi l'oggetto che sta al centro della narrazione. V. Marguerat-Bourquin, *Per leggere*, p. 74.

78 Secondo Aristotele il mutamento della situazione da uno stato allo stato contrario, tipico della tragedia greca.

- L'altra peripezia è quella che riguarda la comunità di Gerusalemme, che non esita a fare una dura reprimenda (per altro anticipata dalla molta meraviglia dei suoi compagni di Giaffa: At 10,45) a Pietro per il suo comportamento; anche in questo caso è una interpretazione, questa volta di quanto accadutogli a Cesarea, che gli permette di vincere la perplessità dei giudeocristiani. Merita di essere osservata la strategia argomentativa di Pietro:
 - per prima cosa racconta e racconta colorando la vicenda con il suo punto di vista, offrendo quindi una testimonianza personale dell'accaduto, che è già una interpretazione;
 - collega il suo racconto alla memoria di un detto di Gesù riguardo al battesimo nello Spirito che essi, i credenti, avrebbero ricevuto;
 - inferisce che, in forza del dono dello Spirito, non vi è alcuna differenza fra i primi e i nuovi credenti (“Non devi considerare come impuro quello che Dio ha dichiarato puro!”; “Dio ha dato loro lo stesso dono che ha dato a noi”);
 - di conseguenza non poteva rifiutare il battesimo alla *casa* di Cornelio, che aveva già ricevuto il, più importante, dono dello Spirito.

È il nesso fra narrazione, memoria delle parole di Gesù ed argomentazione che consente a Pietro di superare l'ostilità della comunità di Gerusalemme al suo atteggiamento inclusivo. Una argomentazione che si basa su una narrazione: non una semplice e soggettiva narrazione, non una articolata, ma astratta argomentazione, ma una interpretazione costruita sul valore esemplare di una narrazione, un modo per connettere il particolare e l'universale, ricavando, per così dire, l'universale dal particolare, attraverso una logica, appunto, di tipo ermeneutico, propria del processo di discernimento. Il testo, orale, che Pietro presenta a Gerusalemme, con la sua particolare organizzazione, mostra tutta la sua forza perlocutoria nel cambiamento che produce in coloro che lo ascoltano⁷⁹.

8. Etica ecumenica come etica del discernimento

Questa perorazione a favore del discernimento come possibile modello di un'etica ecumenica, o come paradigma per una dialogo ecumenico sui temi etici, risulterebbe soltanto retorica o, peggio, velleitaria, se non potesse mostrare che il discernimento morale non è un'invenzione recente dalla stagione riformatrice di papa Francesco, o il tentativo aggregarlo frettolosamente al carro ecumenico, quanto una prassi diffusa e consolidata nelle tradizioni cristiane, seppure sotto forme e nomi diversi. Ne diamo rapidamente qualche esemplificazione.

8.1 Il discernimento come “oikonomia”

La prima riguarda il mondo ortodosso, in cui, alla prospettiva antropologico-spirituale della theosis, come divinizzazione dell'essere umano grazie alla partecipazione alla vita trinitaria, per mezzo dell'economia sacramentale, si affianca la ricerca della norma morale concreta che si avvale di una serie di strumenti pratici, che sono collegati alla particolare modalità dell'ortodossia di comprendere la relazione con la storia delle origini cristiane.

In un senso assai ampio possiamo identificare questo atteggiamento come una continuità della tradizione: per il mondo ortodosso ciò che i padri hanno trasmesso, in quanto primi testimoni della fede, non può essere mutato⁸⁰. Si tratta quindi, in campo etico, di scoprire la reale intenzione dei padri per coglierne l'attualità ed applicarla alla realtà odierna.

Una fondamentale mediazione in questo senso è offerta dai canoni. I canoni sono raccolte di testi dogmatici e giuridici, ma aventi anche contenuto morale, che sono stati sanciti dai concilii ecumenici riconosciuti dalle chiese ortodosse fino al quinto concilio di Costantinopoli (880) e tutt'oggi

⁷⁹ Ci potremmo chiedere se, come Chiese e singoli, siamo capaci di prestare altrettanta fiducia agli effetti di trasformazione che l'ascolto della Parola dovrebbe avere sulla nostra condizione collettiva ed individuale.

⁸⁰ V. Basilio Petrà, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa*, EDB, Bologna 1991, p. 60 e B. Petrà, *L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Cittadella, Assisi 2010, p. 135ss.

considerati validi e immutabili, in mancanza della possibilità di indire un ulteriore concilio ecumenico. Pur essendo materiali di varia natura letteraria e contenutistica, essi sono ritenuti normativi per la vita cristiana sia per quanto riguarda la fede che l'organizzazione ecclesiastica, anche se nell'ortodossia è presente un vivace dibattito sul loro significato complessivo e sul loro valore attuale⁸¹.

I canoni costituiscono, soprattutto per quanto riguarda la disciplina penitenziale, anche un'importante fonte morale e rappresentano in molti casi una fonte prossima (anche se non la più prossima) della moralità, in quanto prescrivono comportamenti proibiti in quanto moralmente inaccettabili.

Se ci limitassimo a queste due fonti la morale ortodossa potrebbe parere prigioniera di un immobilismo arcaico, dato che le sue fonti sono legate, sia nello spirito che nella lettera, ai primi secoli del cristianesimo.

Ciò che consente di rendere attualmente applicabili i contenuti dei canoni è la pratica dell'*oikonomia*, che rappresenta un tratto caratteristico della morale ortodossa⁸².

Potremmo dire, con categorie proprie della riflessione etica occidentale, che l'*oikonomia* rappresenta il definitivo trionfo della prospettiva teleologica su quella deontologica, rappresentata dai canoni, all'interno del mondo ortodosso.

Il principio fondamentale dell'*oikonomia* può essere descritto nei termini del bene spirituale del credente: non deve essere possibile, cioè, mettere il credente, a causa di una legge ecclesiastica, nella condizione di un contrasto insanabile fra la sua esistenza concreta, con tutti i suoi limiti e possibilità, e le leggi ecclesiastiche stesse. Deve cioè essere possibile adattare la legge ecclesiastica, nei singoli casi, alla reale situazione esistenziale, a partire da una valutazione prudentiale del significato della legge stessa. Non si tratta tanto di sottoporre la legge ad eccezioni, quanto di individuare quella condizione concreta che consenta al credente di mantenere aperta la sua relazione con Dio, nonostante l'incombenza del peccato.

Una chiara esemplificazione dell'*oikonomia* ortodossa è data dalla questione del matrimonio. Le chiese ortodosse condividono con quella cattolica il principio dell'indissolubilità del patto matrimoniale, ma affrontano in termini ben diversi le situazioni matrimoniali fallite: come è noto per le chiese ortodosse, laddove il matrimonio si può ritenere spiritualmente morto ci si trova in una condizione analoga a quella della effettiva morte di uno dei due partner. In questa condizione è possibile per il fedele ortodosso chiedere la celebrazione di un nuovo matrimonio ecclesiastico, che sancisca di fronte a Dio e alla chiesa la nuova unione. La nuova celebrazione assume però un carattere prevalentemente penitenziale, in cui si mette al centro la richiesta del perdono per il fallimento del precedente vincolo.

In questo modo l'*oikonomia* mantiene fede al principio fondamentale sancito dalla tradizione ecclesiastica, ma opera in modo pastoralmente realistico interrogando sul significato effettivo dell'indissolubilità e mettendo al centro il valore morale ed escatologico della stessa, rispetto a quello puramente giuridico.

L'*oikonomia* funziona così da strumento propriamente ermeneutico dei canoni e funge da luogo di mediazione fra la prospettiva fondamentale della *theosis*, come meta della vita morale dell'uomo, e il dato storico della codificazione di una serie di norme che, pur storicamente contingenti, conservano un valore assoluto. Essa consente anche l'attualizzazione degli stessi canoni rispetto ai nuovi problemi etici che la coscienza ecclesiale si trova ad affrontare.

8.2 Discernimento come responsabilità

Il secondo caso può essere riscontrato nell'etica evangelica, che si presenta sotto la forma di un'etica della responsabilità. In questa prospettiva il nostro punto di riferimento sono la posizione di Karl

81 V. Petrà, *Tra cielo e ...*, p. 67 ss e Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'Occidente*, EDB, Bologna 1994, p. 179ss

82 V. Petrà, *Tra cielo e ...*, p. 105 ss e Petrà, *L'etica ortodossa*, p. 193ss.

Barth e Dietrich Bonhoeffer, che pur nelle loro differenze finiscono per convergere nel vedere il nucleo dell'etica, così come viene espresso dalla comprensione protestante dell.evangelo, nel nesso fra comandamento e responsabilità.

Non è necessario riprendere qui quanto già detto riguardo al rapporto fra le buone opere e la giustificazione⁸³, quanto piuttosto soffermarci sulla diffidenza protestante nei confronti di un'etica basata su principi e norme generali, da cui poi, deduttivamente, si calino le conclusioni pratiche dell'agire morale.

La Parola di Dio è imperativa solo nella relatività della situazione, diversamente, essa è ridotta a principio. Il comandamento divino è fainteso nella forma del principio, cioè in chiave legalistica, quando è separato dalla persona di Gesù Cristo [...] e trasformato in affermazione, essa sì autonoma, che entra in rapporto con l'interlocutore solo mediante la propria esigenza ammantata di assoluto.⁸⁴

Ne emerge, quindi, tutta la rilevanza del comandamento, come luogo fontale di un'etica cristiana.

Che cosa può significare il problema dell'etica che ritorna nuovamente e con enfasi se non la grande perturbazione che il pensiero stesso di Dio significa per ogni azione umana e con la quale deve terminare disarmoniosamente anche ogni discorso intorno a Dio, finché sarà condotto da persone senza penetrazione, che perdono di vista il vero oggetto del discorso? Il problema dell'etica ci ricorda espressamente e con rinnovata acutezza, che l'oggetto di quel discorso non è alcun dato oggettivo, non è un mondo superiore o un mondo inferiore, non è una metafisica, non è un tesoro di esperienze spirituali, non è un abisso trascendente, ma è la vita ben conosciuta dell'uomo nella natura e nella cultura, e invero questa vita in quanto deve esser vissuta ed è effettivamente vissuta dalla persona stessa che conduce questo discorso, di minuto in minuto, in modo perfettamente necessario e concreto. [...] Nello stesso sento in cui il pensiero di Dio perturba ogni essere, avere e fare umano, il problema dell'etica deve turbare questo discorso per richiamarlo al suo oggetto [...] Consentite ad esser interrotti [...] la grande, salutare perturbazione e interruzione che Dio prepara all'uomo in Cristo per invitarlo alla pace del suo Regno.⁸⁵

Non è nemmeno necessario che tematicamente l'uomo percepisca il pensiero di Dio, ma l'etica stessa è manifestazione di quel pensiero di Dio, che l'uomo, in quanto possibile solo per Dio, non può allontanare da sé. L'uomo è provocato ad essere etico, ma a questa provocazione non sa dare risposta, in quanto uomo. Accettare di essere perturbati dall'esigenza di essere etici, pur dovendo riconoscerne continuamente l'impossibilità: ecco come l'uomo prende coscienza del fatto (ed acconsente) che Dio necessariamente (in quanto Dio e non uomo) interrompe la continuità della nostra prassi umana, spezza la linea che l'uomo tenta di costruire con i suoi progetti, e che egli rischia sempre di darsi come idolo, irrompe con le Sue esigenze nella nostra vita. Il valore positivo dell'etica sta tutto nel fatto che essa ci rimanda ad altro, a qualcosa che è diverso da un'esigenza e da una costruzione puramente umana.

Il fondamento dell'etica (se si può ancora chiamarla così) è totalmente ristrutturato, è atto di fede in questo Dio che è altro dall'uomo (credere di credere) ed obbedienza al comandamento contenuto nella Parola di questo Dio: quel comandamento che solo l'ascolto ci rende possibile percepire. L'etica in quanto obbedienza è necessariamente anche sacrificio: è l'uomo che rinuncia alla impossibilità della sua umanità per consegnarsi totalmente alla possibilità di Dio. Solo in quanto l'uomo rinuncia a sé per Dio può essere possibile come uomo etico.

L'esortazione rivolta all'uomo [...] è appunto di metter a disposizione come sacrificio il suo corpo, ciò, la sua esistenza sensibile, visibile, storica. Sacrificio significa abbandono, rinuncia dell'uomo in favore della divinità, dono fatto senza condizioni. Se egli stesso è l'oggetto di questo abbandono, di questa rinuncia, di questo dono, il suo sacrificio non può essere altro che il riconoscimento senza riserve della problematizzazione e della presa sotto sequestro, di cui è oggetto da parte dell'inscrutabile Iddio: quel

83 Rinvio direttamente a quanto scritto nelle note 32, p.6 e 33, p.7.

84 F. Ferrario, *Il futuro della Riforma*, Claudiana, Torino 2016, p. 153.

85 K. Barth, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 407-409.

sacrificio che egli deve offrire mediante il ritorno sempre rinnovato, mai esaurito alla misericordia e alla libertà di Dio.⁸⁶

Ma l'aver ascoltato il comandamento di Dio e aver fatto sacrificio della propria impossibilità non deve fare credere all'uomo di essere ora in grado di obbedire al comandamento di Dio, quasi che Dio si limitasse a parlare per rivelargli un'altra verità. Dio anche agisce con la sua grazia, per rendere possibile all'uomo la vita etica. L'obbedienza non è solo l'ascolto della Parola con la decisione di metterla, virtuosamente, in pratica: all'uomo è sottratta questa possibilità. L'obbedienza è lo stesso ascolto di una Parola efficace che cattura l'uomo che la ascolta, lo strappa alla propria impossibilità e fa agire in lui quel comandamento che egli ha ascoltato. Obbedire è abbandonarsi alla potenza di quella Parola.

Ecco la prassi etica compresa nella sua essenza: epifania della grazia nella vita dell'uomo che ha ascoltato-accolto questa parola di Dio e che da tale parola è stato sequestrato, ma non per sparire definitivamente, ma per poter essere reso, ora veramente, possibile in forza della potenza della resurrezione. Nel lasciarsi travolgere dall'azione-parola di Dio, l'uomo ritrova la possibilità della sua esistenza (uomo nuovo) e della sua azione (uomo etico).

Barth non dimentica però, anche qui di porre un vincolo, un segnale e un avvertimento: la prassi etica 'cristiana' o se preferiamo teologale, è si manifestazione della grazia, ma non è la grazia stessa. Dio è e resta Dio, e l'uomo è e resta uomo. L'azione di Dio sempre si mostra e si nasconde sotto la prassi etica, così che l'uomo non insuperbisca credendo di essere giunto ad essere come Dio, seppure in forza di Dio stesso.

Ogni ethos è dunque una dimostrazione necessaria e richiesta, ma anche soltanto questo [...] non vi è nessuna forma di vita, quand'anche il suo ethos fosse della più alta qualità, in cui si compia l'unificazione della volontà divina con quella umana [...] Ogni fare o non fare dell'uomo è soltanto una occasione per riferirsi all'azione divina, che sola è degna di questo nome. [...] Ma rimane nonostante questo che ogni azione come tale è soltanto similitudine e testimonianza dell'azione di Dio, che e poiché l'azione è di Dio essa può accadere soltanto nell'eternità e mai nel tempo. 'Soltanto' polvere sollevata dunque, per mezzo della quale una colonna in marcia può essere osservata, 'soltanto' cratere dal quale si può riconoscere che qui una granata è esplosa, 'soltanto' caverna nella montagna che si può definire, in fin dei conti, soltanto come il luogo della montagna ove la montagna non è più.⁸⁷

Questo ci permette di comprendere il carattere paradossale del comandamento stesso, posizione di un'esigenza in sé irraggiungibile per l'essere umano, ma anche luogo di incontro concreto con Dio.

Il comandamento di Dio [...] non è la sintesi generalissima di tutti i precetti etici; non è qualcosa di universalmente ed eternamente valido in contrapposizione alla realtà storico-temporale; non un principio astratto in contrapposizione alla concretezza, non l'indefinito in contrapposizione a ciò che è ben determinato. Se si trattasse di una cosa del genere non sarebbe più il comandamento di Dio e toccherebbe a noi precisare ciò che è indefinito, ricavare l'applicazione dal principio astratto, calare nella storia un imperativo atemporale; pertanto il momento essenziale, il fattore decisivo, sarebbe non il comandamento, ma la nostra comprensione, la nostra interpretazione e applicazione: il comandamento di Dio cederebbe così il posto alla scelta individuale. Il comandamento di Dio è la parole che egli rivolge all'uomo: una parola concreta per contenuto e forma, rivolta all'uomo concreto. [...] la concretezza del comandamento di Dio consiste infatti nella sua storicità, consiste nel fatto che esso ci si presenti in forma storica [...] il comandamento di Dio rivelato in Gesù Cristo ci raggiunge nella Chiesa, nella famiglia, nel lavoro e attraverso le autorità. Il presupposto che non dovremmo mai perdere di vista, per quanto non sia mai pienamente intelligibile, è il seguente: il comandamento di Dio è e rimane quello rivelato in Gesù Cristo. Non esiste altro comandamento di Dio se non quello che egli, per suo beneplacito, ha rivelato in Gesù Cristo.⁸⁸

86 Barth, *L'epistola ai Romani*, p. 413s.

87 Barth, *L'epistola ai Romani*, p. 414.417.

88 D. Bonhoeffer, *Etica*, Bompiani, Milano 1989, p. 234s.

Il comandamento di Dio ci giunge quindi nella storia e nel mondo, ma in quanto questo vive nella dimensione dell'essere in Cristo. Così è superata la tentazione del dualismo sacro-profano, non c'è mondo che sia sottratto all'azione di Dio, perché il mondo esiste per Dio, non c'è altro luogo in cui Dio si riveli che Gesù Cristo incarnato nella storia del mondo, perché la storia del mondo è il luogo in cui Dio ha deciso di rivelarsi. Il mondo è restituito alla sua mondanità in quanto è mondo che come tale viene da Dio, ed è sottratto alla sua profanità in quanto non può esistere che in Cristo. Il luogo più proprio dell'etica è quindi la realtà del mondo rivelata da Dio in Cristo, non il mondo delle idee e dei valori, creature proprie dell'uomo nella sua illusione di autonomia che spesso si trasforma in eteronomia dell'uno sull'altro.

La testimonianza più intensa del tentativo di tradurre questa prospettiva teologica in un vissuto etico storico e concreto, anzi di una continua dialettica feconda fra vissuto etico e mediazione (o meglio meditazione) teologica è data dalla vita stessa di Dietrich Bonhoeffer, che all'impegno pastorale, teologico ed ecumenico seppe unire la scelta coraggiosa e, per molti versi, solitaria della cospirazione contro il regime nazista, fino a venire travolto da questa stessa sua scelta. La vita e le scelte di Bonhoeffer si comprendono meglio alla luce delle sue riflessioni nell'*Etica*, scritta fra il 1940 e il 1943, circa il concetto di mondo e la accettazione della realtà del mondo come luogo della rivelazione di Cristo. Se il mondo è, in Cristo, da accettare come mondo, non vi può essere scusa alcuna per non operare in questo mondo con mezzi mondani e per fini mondani, accettando la piena responsabilità delle proprie azioni e della stessa realtà di questo mondo, con le sue luci ed ombre, a cui siamo consegnati nella concretezza della nostra esistenza (v. la dottrina dei mandati). L'etica cristiana, in forza del superamento della distinzione fra sacro-profano e dell'essere-in-Cristo del mondo, non può limitarsi ad essere un'etica individuale, così come non può limitarsi ad essere un'etica ideale, la politicità stessa del mondo implica la politicità stessa del vissuto etico, che deve saper leggere nel mandato della responsabilità politica il comandamento di Dio che si rivela in Gesù Cristo.

Il problema del bene ci coglie sempre in una situazione ormai irreversibile: noi viviamo.[...] Non ci chiediamo dunque che cosa sia il bene in sé, ma che cosa sia il bene nella vita così come è, per noi che viviamo.⁸⁹

Il problema del bene, la riflessione etica sono quindi sempre esperiti in situazione, nella situazione esistenziale dell'uomo concreto, non in quella dell'astratto e isolato individuo dell'etica dei principi e delle norme.

Noi viviamo rispondendo alla parola di Dio che ci è rivelata in Gesù Cristo. Poiché si tratta di una parola che investe tutta la nostra vita, anche la risposta può essere data solo globalmente, con tutta la nostra vita quale si concreta di volta in volta nelle nostre azioni. La vita che incontriamo in Gesù Cristo sotto la forma del 'sì' e del 'no' pronunziati sulla nostra esistenza, chiede in risposta una vita che accolga e unifichi quel 'sì' e quel 'no'. Chiamiamo 'responsabilità' il condurre una vita come quella indicata, intesa cioè, come risposta alla vita di Gesù Cristo (al 'sì' e al 'no' pronunziati su di noi). Con questo concetto di responsabilità indichiamo la totalità e l'unità della nostra risposta alla realtà che ci è data in Gesù Cristo [...] l'unica risposta possibile è quella globale costituita dalla nostra vita intera.⁹⁰

Ricerca del comandamento di Dio per quella concreta situazione e capacità di agire con responsabile competenza in essa costituiscono gli elementi propri del discernimento nella prospettiva protestante, una prospettiva che fa della continua relazione con Dio in Cristo la condizione stessa per il manifestarsi di una prassi etica conseguente al messaggio dell.evangelo.

Il discepolo è chiamato a discernere, nella responsabilità, la parola esigente che Dio gli rivolge, qui ed

89 Bonhoeffer, *Etica*, p. 182.

90 Bonhoeffer, *Etica*, p. 187.

ora. [...] Entrando, mediante tale azione, nelle contraddizioni della realtà, come Cristo vi è entrato, il discepolo affronta il rischio del discernimento: il comandamento di Dio dev'essere cercato, non può essere sempre e solo constatato, e tale ricerca può essere soggetta ad errori.⁹¹

8.3 Il discernimento oltre l'“epicheia”

Non manca nemmeno nella tradizione cattolica la pratica del discernimento, che possiamo ricondurre, in particolare, alla virtù dell'*epicheia*, la cui origine, nella filosofia di Aristotele, funge da correttivo ad una legge universale, quando essa incontra casi e situazioni che non possono rientrare sotto la sua prescrizione, e che rischiano di produrre l'effetto paradossale di contraddirsi l'intenzione originaria della legge stessa. In questi termini, di eccezione motivata alla legge universale, a causa della sua incapacità di comprendere tutti i casi possibili, essa transita anche nella teologia di Tommaso d'Aquino e nella tradizione cattolica.

Non è la singolarità della situazione eccezionale che fa da norma, quanto piuttosto la ponderazione della coscienza, che cerca di interpretare la decisione da prendere in una situazione che sembra non rientrare sotto nessuna prospettiva normativa generale: essa corrisponde quindi ad un atteggiamento di moderazione, equità, maturità, equilibrio, capacità di giudizio, prudenza contrapposti ad un atteggiamento di rigorismo freddo ed impersonale.

Nella prospettiva contemporanea, la virtù dell'*epicheia*, sembra poter andare al di là di una funzione di rimedio alla deficienza dell'apparato normativo, sia esso legale o morale, e acquisisce una funzione particolare in rapporto alla complessità crescente del reale e alla valorizzazione della singolarità delle situazioni⁹². Certamente essa corre il rischio di cadere in una forma situazionismo estremo, se dimentica di avere come proprio punto di riferimento il valore che vuole salvare nell'interpretare la situazione stessa o, meglio ancora, la condizione dell'agire personale nella situazione data, quando tale agire sembra contraddirsi (o contraddice di fatto) la norma generale.

L'*epikie* intervient comme inquiétude du sens, quand la loi est prise en défaut de sense par inadéquation à la réalité concrète ou en raison de son absence, elle pourrait donc servir autant en situation d'hypernormativité, ou mieux, de normativité non critiqueé, mais également en situation d'hypornormativité de fait. [...] Le singulier demeure toujours tel, et certains décisions pourraient bien être des hapax. Des situation singulières n'entrent pas bien dans le profil déjà défini par la loi à prétention universelle. Elles ne peuvent être soumises au contrôle d'une rationalité froide, implacable, et font appel à une rationalité chaude, capable d'intégrer la sensibilité dans le sens. L'*epikie* nous invite à bien juger dans l'incertitude, et à prendre le risque de l'action, la plus humanisante qui soit.⁹³

Non è difficile riconoscere la presenza di questa virtù in una delle più importanti esortazioni contenute in AL, che riguarda non solo la specifica condizione delle coppie irregolari, ma lo stesso rapporto fra la norma generale e la situazione personale.

È meschino soffermarsi a considerare solo se l'agire di una persona risponda o meno a una legge o a una norma generale, perché questo non basta a discernere e ad assicurare una piena fedeltà a Dio nell'esistenza concreta di un essere umano. Prego caldamente che ricordiamo sempre ciò che insegnava san Tommaso d'Aquino e che impariamo ad assimilarlo nel discernimento pastorale: «Sebbene nelle cose generali vi sia una certa necessità, quanto più si scende alle cose particolari, tanto più si trova indeterminazione. [...] In campo pratico non è uguale per tutti la verità o norma pratica rispetto al particolare, ma soltanto rispetto a ciò che è generale; e anche presso quelli che accettano nei casi particolari una stessa norma pratica, questa non è ugualmente conosciuta da tutti. [...] E tanto più aumenta l'indeterminazione quanto più si scende nel particolare». È vero che le norme generali presentano un bene che non si deve mai disattendere né trascurare, ma nella loro formulazione non possono abbracciare assolutamente tutte le situazioni particolari. Nello stesso tempo occorre dire che,

91 F. Ferrario, *Il futuro...*, p. 154s.

92 V. *Virtue of epikeia: Incarnating the singular dimension of ethical life*, in Burggraeve, *An Ethics of Mercy*, p. 69ss.

93 *Epikie*, in L. Lemoine, E. Gaziaux, D. Müller (dir.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, Paris 2013, p. 757ss.

proprio per questa ragione, ciò che fa parte di un discernimento pratico davanti ad una situazione particolare non può essere elevato al livello di una norma. Questo non solo darebbe luogo a una casuistica insopportabile, ma metterebbe a rischio i valori che si devono custodire con speciale attenzione.⁹⁴

9. Conclusione: il discernimento come modello per un'etica ecumenica

L'aver intravisto nelle diverse tradizioni morali la presenza e il ruolo del discernimento non è di per sé sufficiente a farne un perno attorno a cui far ruotare una possibile e feconda ripresa del dialogo ecumenico sulle questioni etiche; per fare questo bisogna almeno mostrare l'effettiva fecondità di questa prassi condivisa.

Si tratta cioè di vedere se la prassi del discernimento possa corrispondere a quella ricerca di una *gerarchia delle verità* che sembra diventare urgente anche in ambito etico, da quando il magistero di papa Francesco ha applicato alla morale questo concetto, finora utilizzato solo in campo sistematico-ecumenico⁹⁵. Per questa via è forse possibile giungere anche a definire un consenso differenziato e differenziante anche in ambito etico⁹⁶.

L'applicazione all'etica della gerarchia delle verità richiede, innanzitutto di individuare il fondamento dello stesso agire morale cristiano, in questa prospettiva si esprime *Evangelii Gaudium*.

Tutte le verità rivelate procedono dalla stessa fonte divina e sono credute con la medesima fede, ma alcune di esse sono più importanti per esprimere più direttamente il cuore del Vangelo. In questo nucleo fondamentale ciò che risplende è *la bellezza dell'amore salvifico di Dio manifestato in Gesù Cristo morto e risorto*. In questo senso, il Concilio Vaticano II ha affermato che « esiste un ordine o piuttosto una "gerarchia" delle verità nella dottrina cattolica, essendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana ». Questo vale tanto per i dogmi di fede quanto per l'insieme degli insegnamenti della Chiesa, ivi compreso l'insegnamento morale⁹⁷.

Da questa centralità dell'amore salvifico nasce anche, per papa Francesco, la priorità della misericordia su tutte le altre virtù morali.

San Tommaso d'Aquino insegnava che anche nel messaggio morale della Chiesa c'è una gerarchia, nelle virtù e negli atti che da esse procedono. Qui ciò che conta è anzitutto «la fede che si rende operosa per mezzo della carità» (Gal 5,6). Le opere di amore al prossimo sono la manifestazione esterna più perfetta della grazia interiore dello Spirito: «L'elemento principale della nuova legge è la grazia dello Spirito Santo, che si manifesta nella fede che agisce per mezzo dell'amore». Per questo afferma che, in quanto all'agire esteriore, la misericordia è la più grande di tutte le virtù: «La misericordia è in se stessa la più grande delle virtù, infatti spetta ad essa donare ad altri e, quello che più conta, sollevare le miserie altrui. Ora questo è compito specialmente di chi è superiore, ecco perché si dice che è proprio di Dio usare misericordia, e in questo specialmente si manifesta la sua onnipotenza».⁹⁸

Proviamo ad esprimerci attraverso alcune tesi sintetiche, che costituiscono anche la conclusione del nostro percorso.

94 AL, n. 304.

95 V. G. Quaranta, *Papa Francesco, la morale e il profumo del vangelo*, in Fondazione Lanza, *Dova va la morale?*, p. 25ss.

96 “Il consenso raggiunto sulla dottrina della giustificazione mostra in un caso concreto che il principio dell'unità nella diversità ha potuto trovare effettiva applicazione nella formulazione della fede. Questo modello di *consenso differenziato* (o *differenziante*, secondo una definizione più precisa) è applicabile anche in altri campi [...]?” (A. Maffeis, *Temi e percorsi del dialogo tra cattolici e protestanti. Le prospettive* [relazione pronunciata al convegno *Cattolici e Protestanti a 500 anni dalla Riforma*, Trento 18\11\16], p. 2s, www.chiesacattolica.it/pls/cci_new_v3/v3_s2ew_consultazione.redir_allegati_doc?p_id_pagina=82866&p_id_allegato=102333).

97 *Evangelii Gaudium* [EG], n. 36 (evidenziatura nel testo originale).

98 EG, n. 37, che articola in modo “ecumenico” il rapporto fra la preminenza della fede e la sua manifestazione nelle opere.

1. La DCG ha fatto definitiva chiarezza sulla posizione dell'etica rispetto all'architettura dell'economia cristiana (potremmo dire, nella gerarchia delle verità cristiane): è chiaro che essa è frutto della giustificazione per fede di cui rappresenta la realizzazione pratica, senza costituire, di per sé, una forma meritoria di acquisizione della stessa giustificazione⁹⁹.
2. La gerarchia delle verità morali, una volta definito il ruolo dell'etica nell'architettura dell'economia cristiana, ci invita a mettere la prassi del discernimento al primo posto della vita morale, in quanto essa è il luogo della concreta possibile risposta alla chiamata di Dio ad una vita secondo l'evangelo.

Il primo e imprescindibile dovere morale del cristiano è il discernimento della volontà di Dio. Tale sforzo di discernimento come attività personale responsabile, e quindi come scelta pienamente umana, è già risposta positiva alla chiamata fondamentale ed unica di Dio: implica infatti accettazione nella fede, volontà di *sequela*.¹⁰⁰

3. Se la prassi del discernimento è così diffusa nelle tradizioni cristiane, perché non è emersa fino ad ora come paradigma per un dialogo sui temi etici? Si tratta di verificare la possibilità di un cambiamento della prospettiva rispetto alla stessa immagine dell'etica, finora legata ad un schema deduttivo, che prevedeva l'elaborazione di una descrizione fondamentale \ generale per poi precedere ad una applicazione pratica dei principi e delle norme. Tale prassi, dal punto di vista ecumenico, risulta paralizzante, perché al consenso, sia pure differenziato, sulla prospettiva fondamentale non fa corrispondere, poi, un eguale consenso nella determinazione delle indicazioni morali concrete, con l'effetto di produrre una sorta di corto-circuito, che rende di fatto inutile anche il consenso sulle prospettive fondamentali.
4. Il modello dei *discernimento pastorale* proposto in AL¹⁰¹ tende, in un certo senso a rovesciare il percorso etico deduttivo e, senza rinunciare al valore di riferimento delle norme morali, a porre al centro del giudizio morale la determinazione della norma morale prossima in situazione, con un'operazione di taglio ermeneutico che invita a cercare il bene possibile a partire dalla sintesi fra la dimensione delle norme e dei valori e quello della concreta vicenda delle persone. La norma morale prossima concreta diviene quindi un atto creativo che rinvia, al di là di se stessa, ad un orizzonte teologico e personalistico, fortemente connotato in termini dinamici.
5. In questa prospettiva la dimensione normativa acquisisce il ruolo proprio di orizzonte di senso del vissuto etico, ma non determina più in modo assoluto ed astratto la vita morale concreta né il livello di comunione ecclesiale sui temi etici¹⁰².
6. È possibile anche a questo livello, oltre che a livello dottrinale, riconoscere un consenso differenziato rispetto alla pratica del discernimento e ai suoi possibili esiti concreti, che costituisca il punto di partenza per una ripresa del dialogo ecumenico sui temi etici. Esso dovrebbe, quindi, assumere la metodologia propria del discernimento, per ricercare se, e fino a che punto, le chiese possono giungere a riconoscere nelle diverse forme di discernimento etico e nella pluralità dei giudizi morali, forme legittime di pluralismo morale, che non contraddicono il riconoscimento di un comune fondamento dell'etica cristiana, pure esso da esplicitare continuamente nel dialogo ecumenico.

99 V. supra, nota 33, p. 7.

100 P. Piva, *L'evento della salvezza...*, p. 260.

101 V. *Il posto del discernimento in "Amoris Laetitia"*, in Spadaro – Cameli, *La sfida del discernimento...*, pp. 3-5.

102 “Le leggi morali sono la cartografia di una lunga storia di esperienze. In altre parole le leggi morali non sono che l'espressione concettuale del già realizzato; e pertanto il loro valore è di essere norma direttiva, secondo cui si deve camminare. Le norme morali, infatti, non fanno che veicolare risposte già date a situazioni disumanizzanti e superate dalla coscienza umana. Per questa ragione noi non possiamo accordare nessun valore di realtà alle norme morali astratte come tali. Del resto sono incapaci di rivolgerci un invito. L'astrazione interviene nella nostra conoscenza come un aspetto della conoscenza più integrale, in cui il contenuto del concetto astratto, grazie ad un contatto concreto, esistenziale, non concettuale con la realtà, prende valore di rinvio intrinseco” (Piva, *L'evento della salvezza...*, p. 258)

7. Si tratta, cioè, di riconoscere, ancor prima della correttezza delle scelte morali operate dai singoli e dalle comunità, la presenza di una comune volontà di verità morale e di obbedienza al comandamento di Dio nelle procedure di discernimento che le diverse comunione ecclesiali operano, in coerenza con la propria storia e i propri contesti vitali.

10. Nota bibliografica

Documenti¹⁰³ (in ordine cronologico)

- Commission “Faith and Order”, *Becoming a Christian: The Ecumenical Implications of Our Common Baptism*, Faith and Order Consultation, Faverges (France), 1997, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/faith-and-order-commission/ii-worship-and-baptism/becoming-a-christian-the-ecumenical-implications-of-our-common-baptism.html>
- Fede e costituzione, *Un tesoro in vasi di argilla. Contributo ad una riflessione ecumenica sull'ermeneutica* (1998), in EOe 7, 3157-3228
- Commissione luterana - cattolica romana sull’unità, *Dal conflitto alla comunione*, in *Il Regno – Supplemento* 2013 \ n. 11
- Papa Francesco, *Esortazione apostolica “Evangelii Gaudium”* (2013), http://w2.vatican.va/content/francesco/it/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_2013124_evangelii-gaudium.html
- The Anglican-Roman Catholic Theological Consultation in the U.S.A., *Ecclesiology and Moral Discernment: Seeking a Unified Moral Witness* (2014), <http://www.usccb.org/beliefs-and-teachings/ecumenical-and-interreligious/ecumenical/anglican/upload/arcusa-2014-statement.pdf>
- Chiesa evangelica tedesca, *Giustificazione e libertà. 500 anni di Riforma* 2017, in *Il Regno – Documenti* 2015 \ n. 4, pp. 11-38
- Commission “Faith and Order”, *Moral Discernment in the Churches. A Study Document* (Faith and Order Paper No. 215). Wcc Publications, Geneva 2015
- Papa Francesco, Esortazione post-sinodale *Amoris Laetitia*, *Il Regno – documenti* 2016 \ n.5
- *Dichiarazione congiunta in occasione della Commemorazione Congiunta cattolico-luterana della Riforma*, Lund, 31 ottobre 2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/10/31/0783/01757.html#ita>

Dizionari

- J.L. McKenzie, *Dizionario biblico*, Cittadella, Assisi 1981
- F. Compagnoni – G. Piana – S. Privitera, *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Edizioni paoline, Cinisiello Balsamo, Milano 1990
- M. Vidal, *Diccionario de ética teológica*, EVD, Estella (Navarra) 2000
- J.B. Green (ed.), *Dictionary of Scripture and Ethics*, Baker Academic, Grand Rapids (MI) 2011
- L. Lemoine, E. Gaziaux, D. Müller (dirr.), *Dictionnaire encyclopédique d'éthique chrétienne*, Cerf, Paris 2013

Studi

- *La recezione ecumenica della “Laudato si”*, *Studi Ecumenici* 2016 1-2

¹⁰³Un elenco dei documenti di dialogo sui temi etici anteriori al 2010 può essere ritrovato in P. Sgroi, *In cammino verso la comunione morale. La riflessione sui problemi etici nel dialogo ecumenico*, Youcanprint Edizioni, Tricase (Le) 2010.

- A. Barbi, *Atti degli apostoli (capitoli 1-14)*, Messaggero, Padova 2003
- K. Barth, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989
- E. Biemmi, *Accompagnare verso il bene possibile: il discernimento pastorale in "Amoris laetitia"* (2016), <http://www.teologiaverona.it/download/gdstudio/GiornataStudio%2020161129/Il%20discernimento%20in%20Amoris%20Laetitia%20-%20Relazione%20Biemmi.pdf>
- D. Bonhoeffer, *Eтика*, Bompiani, Milano 1989
- R. Burggraeve, *An Ethics of Mercy. On the Way to Meaningful Living and Loving*, Peeters, Leuven 2016
- O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, Il mulino, Bologna 1965
- Th. Dieter, “*Dal conflitto alla comunione*”. *Introduzione e resoconto dell'esperienza di un redattore*, in StEc 3-4 (2016) 607-624
- P. Dordoni, *Prudenza e deliberazione nella pratica clinica: la pratica*, in *Tutor. Rivista della Società Italiana di Pedagogia Medica*, vol. 5 n. 3 (dicembre 2005), p. 98ss
- P. Dordoni, *Prudenza e deliberazione nella pratica clinica: spunti metodologici*, in *Tutor. Rivista della Società Italiana di Pedagogia Medica*, vol. 5 n. 3 (dicembre 2005), p. 106ss
- F. Ferrario, *Il futuro della Riforma*, Claudiana, Torino 2016
- Fondazione Lanza, *Dove va la morale? Papa Francesco e il rinnovamento dell'etica*, Progetto Edizioni, Padova 2016
- A. Grillo, *Le cose nuove di "Amoris Laetitia". Come papa Francesco traduce il sentire cattolico*, Cittadella, Assisi 2016
- R.M. Gula, *Moral Discernment*, Paulist Press, Mahwah (NJ) 1997
- W. Kasper, *Identità e verità*, in *Il Regno documenti 2006* \n. 21, p. 722ss
- J.F. Keenan, *Etica teologica cattolica nella chiesa universale*, EDB, Bologna 2009
- D. Jervolino, *Ricoeur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995
- A. Maffeis, *Temi e percorsi del dialogo tra cattolici e protestanti. Le prospettive* (2016), www.chiesacattolica.it/pls/cci_new_v3/v3_s2ew_consultazione.redir_allegati_doc?p_id_pagina=82866&p_id_allegato=102333
- D. Marguerat-Y. Bourquin, *Per leggere i racconti biblici*, Borla, Roma 2011 (2)
- S. Morandini, *Un amore più grande del cosmo. Laudato si', per un anno di misericordia*, Cittadella, Assisi 2016
- E. Parmentier, *Per un giubileo della riscoperta del Vangelo*, relazione al convegno *Giubileo della misericordia – giubileo della Riforma, una prossimità feconda?*, Padova 10\11\2016 [da supporto elettronico in nostro possesso]
- Basilio Petrà, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa*, EDB, Bologna 1991
- B. Petrà, *La coscienza "nello Spirito". Per una comprensione cristiana della coscienza morale*, OR, Milano 1993
- B. Petrà, *L'etica ortodossa. Storia, fonti, identità*, Cittadella, Assisi 2010
- B. Petrà, *Un passo avanti nella Tradizione*, in *Il Regno – attualità 2016* \ n. 8, p. 243ss
- B. Petrà, *Amoris Laetitia: accompagnare, discernere ed integrare le fragilità*, Cittadella, Assisi 2016
- P. Piva, *L'evento della salvezza fondamento dell'etica ecumenica*, Messaggero, Padova 1997
- L. Raniero – P. Sgroi, *Preceduti dalla Parola. Percorsi di ermeneutica ecumenica*, Edizioni Antonianum, Roma 2016
- P. Ricoeur, *Kierkegaard. La filosofia e l'eccezione*, Morcelliana, Brescia 1996 (2)
- A. Rizzi, *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001
- M. Root - J.J. Buckley, *The Morally Divided Body. Ethical Disagreement and the Disunity of the Church*, Cascade, Eugene (OR) 2012

- E. Schockenhoff, *Gibt es eine ethische Grunddifferenz zwischen den Konfessionen? Eine Nachfrage bei Friedrich Schleiermacher*, in Peter Walter (Hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive: Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag*. Herder, Freiburg 2003
- P. Sgroi, *Per un dialogo tra le etiche. La discussione morale nell'orizzonte ecumenico* in *Studi Ecumenici* 26 (2008) 499-513
- P. Sgroi, *In cammino verso la comunione morale. La riflessione sui problemi etici nel dialogo ecumenico*, Youcanprint Edizioni, Tricase (Le) 2010
- P. Sgroi, *Finalmente primavera? L'urgenza di un nuovo paradigma ecumenico*, Pazzini, Verrucchio (Rn) 2013
- P. Sgroi, *L'altro come eccezione: Ricœur e Levinas a confronto*, in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*, anno 15 (2013), <http://mondodomani.org/dialegesthai/>, [81 B], ISSN 1128-5478
- P. Sgroi, *Verso un ecumenismo narrativo. Prospettive interdisciplinari fra psicologia del profondo, filosofia e teologia*, 2016 (inedito)
- P. Sgroi, *Perrenis Reformatio: chiesa della giustificazione e chiesa della misericordia verso una koinonia ecumenica*, relazione per la Festa della Pontificia Università “Antonianum” (16\01\17)
- A. Spadaro, «*Amoris Laetitia*» Struttura e significato dell’Esortazione apostolica post-sinodale di Papa Francesco, in *La Civiltà Cattolica* 3980 (2016) 105-128
- A. Spadaro – L.J. Cameli, *La sfida del discernimento in «Amoris Laetitia»*, in *La civiltà cattolica* 3985 (2016) 3-16
- J.M.-R. Tillard, *Dialogare per non morire*, EDB, Bologna 2001
- Ch. Yannaras, *La libertà dell’ethos. Alle radici della crisi morale dell’Occidente*, EDB, Bologna 1994