

Nel contesto di comunione e missione della ecclesiologia

La diocesanità: “forma locale” di una Chiesa universale

La sfida che la Chiesa sta oggi affrontando riguarda il fatto che il suo baricentro sta passando dalla centralità del sacramento dell'ordine a quella del battesimo. Al centro non sta la gerarchia, l'istituzione, ma la vita cristiana, la sequela dei discepoli di Cristo e lo stupore di fronte a cammini e ricerche che non possono terminare che con l'incontro con il vangelo, il vangelo di un Dio fatto uomo. Con Pietro siamo chiamati a riconoscere una nuova primavera: «in verità sto rendendomi conto che Dio non fa preferenza di persone ma accoglie chi lo teme e pratica la giustizia, a qualunque nazione appartenga».¹ Non posso non pensare alle parole del Vaticano II che ricorda come «tutti i giusti, a partire da Adamo, dal giusto Abele fino all'ultimo eletto, saranno riuniti presso il Padre nella Chiesa universale».² Non mi sfugge la presenza della tentazione che fu già di Giovanni: «maestro, abbiamo visto uno che scacciava i demoni nel tuo nome e volevamo impedirglielo perché non ci seguiva». Conosciamo la risposta di Gesù: «non glielo impedito [...]»; chi non è contro di noi è per noi».³ Ritroviamo questa ecclesiologia dei giusti in Giovanni Paolo II: che insegna che «per essi, la salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che, pur avendo una misteriosa relazione con la Chiesa, non li introduce formalmente in essa, ma li illumina in modo adeguato alla loro situazione interiore e ambientale».⁴ Vi è quindi una grazia che, come il papa osserva subito dopo, proviene da Cristo ed è comunicata dallo Spirito: «essa permette a ciascuno di giungere alla salvezza con la sua libera collaborazione». Qualche anno più tardi, papa Ratzinger invitava tutti a impegnarsi perché «i fedeli vengano maggiormente educati a cogliere i suoi diversi significati e a comprenderne il senso unitario». Queste diverse articolazioni – dirà – fanno risplendere «l'unità del disegno divino e la centralità in esso della persona di Cristo».⁵ Si stabilisce qui la profonda relazione tra Chiesa e missione: «la missione è più di uno strumento pratico e necessario della diffusione della Chiesa. La missione non è a disposizione della Chiesa: entrambe sono a disposizione dello Spirito». Di quest'opera dello Spirito, questa nostra Chiesa storica è un risultato ancora provvisorio; il movimento dello Spirito che la permea ne fa, insieme, il risultato della sua opera e lo strumento per un cammino dell'intera umanità verso la sua piena realizzazione. Strumento di un movimento che continua, la Chiesa è insieme realizzazione di una effettiva

¹ At 10,34-35.

² *Lumen Gentium* 2.

³ Mc 9,38-39.

⁴ Giovanni Paolo II, *Redemptoris Missio* 10.

⁵ Benedetto XVI, *Verbum Domini* 7.

presenza del regno, sia pure in forma ancora parziale, e strumento di quel movimento verso quella pienezza che supera ogni nostra presente testimonianza.⁶ In questa prospettiva, Francesco ribadirà che «ogni rinnovamento della Chiesa consiste essenzialmente in un'accresciuta fedeltà alla sua vocazione [...]. La Chiesa peregrinante verso la meta è chiamata da Cristo a questa continua riforma di cui essa, in quanto istituzione umana e terrena, ha sempre bisogno».⁷

A questo ampio orizzonte Francesco lega una coerente concezione antropologica: discepolo di Cristo e guidato dal suo Spirito, ogni battezzato è un discepolo-missionario. Questo legame tra sequela e missione è costante in Francesco ed implica un ripensamento della vita cristiana. In *Evangelii Gaudium* 22-23, Francesco insiste sulla «libertà inafferrabile della Parola, che è efficace a suo modo e in forme molto diverse, tali da sfuggire spesso le nostre previsioni e rompere i nostri schemi».⁸ Viene qui a galla il coraggio di osare, la libertà di muoversi al di là di schemi consolidati, la fantasia apostolica di cercare cammini nuovi. A questo coraggio di lasciarsi guidare dalla vitalità apostolica della Parola, il n. 23 aggiunge una «intimità itinerante», cioè la capacità di mantenere una viva comunione con Cristo come base di una ansia apostolica che non dimentica mai di essere mandati come testimoni per tutti. Sia pure nei limiti di un apostolato ben delimitato nel suo campo e nei suoi compiti, l'itineranza apostolica è la capacità di non dimenticare che anche l'amicizia, il vicinato, l'impegno condiviso per il lavoro o per lo studio o, più in generale, gli incontri che scandiscono la nostra vita sono spazi in cui vivere la nostra identità cristiana. Il discernimento di questo nostro tempo comporta una testimonianza di valori umani e cristiani che, nell'impegno culturale e sociale, chiede una testimonianza evangelica fianco a fianco con tutti.

Questa concretezza di vita chiede un rinnovamento degli impegni pastorali ed un allargamento delle persone che li vivono come connotazione naturale della loro fede. È quanto chiede *Evangelii Gaudium* 25 quando domanda di «avanzare nel cammino di una conversione pastorale e missionaria che non può lasciare le cose come stanno». È a questo proposito che papa Francesco usa quel verbo “*primerear* – prendere l’iniziativa” che descrive con tutta una serie di verbi: prendere l’iniziativa comporta un coinvolgersi, un accorciare le distanze immettendosi nella vita quotidiana delle persone, un incontrare e toccare “la carne sofferente di Cristo nel popolo”, un tener conto dei limiti propri e altrui ed un fruttificare. La parabola del seminatore che butta il suo grano anche in terreni non preparati,⁹ il richiamo che con il grano cresce pure la zizzania,¹⁰ l’invito a non perdere la

⁶ H. Berkhof, *La dottrina dello Spirito Santo* [1964], Jaca Book, Milano 1971, 42-46; citazione: 45.

⁷ *Evangelii Gaudium* 26; il passo è una citazione di *Unitatis Redintegratio* 6.

⁸ *Evangelii Gaudium* 22.

⁹ Mt 13,3-9.

¹⁰ Mt 13,24-30.

pazienza ma a tener conto dei limiti storici¹¹ rappresentano precise indicazioni pastorali che invitano a non cedere ad inutili allarmismi e invitano ad impegnarsi nella concretezza delle situazioni con la gioia di chi, pur di fronte a risultati imperfetti e incompiuti, sa vedere i primi segni di una vita nuova. Vi è qui la necessità di una esperienza più coinvolgente della *lectio*; l'impegno di una *lectio* personale ha tutto da guadagnare quando diventa ascolto vicendevole, confronto interpersonale e condivisione delle proprie scelte di vita.

La diocesanità: note introduttive

Su questo sfondo teologico-spirituale, volto a richiamare il cammino della Chiesa odierna, va posto il discorso circa la diocesanità. Sarà bene dire subito che il discorso della “diocesanità” non riguarda solo i livelli e le modalità di appartenenza precisati dal CJC; è piuttosto quella forma di appartenenza ecclesiale che si traduce in un cammino di vita cristiana ed in una partecipazione alla missione apostolica della comunità cristiana sulla base della propria identità carismatica.

Per comprendere la serietà della questione della appartenenza ecclesiale, basti richiamare l'analisi della sociologa inglese Grace Davie che legge la crisi delle comunità cristiane come una crisi di appartenenza ecclesiale, una crisi del camminare insieme. Questo “credere senza appartenere” ha prodotto una privatizzazione della fede ridotta a scelte e cammini personali, confondendosi spesso con la personale ricerca di benessere e pace. Una umanità incapace di appartenenza comunitaria è a ragione di un mondo individualistico, fatto da soggetti che pensano solo a se stessi; una fede senza completamente ecclesiale conclude ad una strumentalizzazione della comunità per fini personali, ad una radicale incomprendimento del popolo di Dio ridotto spazio di vita e di affermazione personale.¹²

Nella catechesi del 25 giugno 2014, papa Francesco ha affrontato la questione della appartenenza al popolo di Dio e, con l'amabile semplicità che lo caratterizza, ha precisato la decisività dell'appartenenza ecclesiale: «non siamo isolati e non siamo cristiani a titolo individuale, ognuno per conto proprio; no, *la nostra identità cristiana è appartenenza!* Siamo cristiani perché apparteniamo alla Chiesa. È come un cognome: se il nome è “sono cristiano”, il cognome è “appartengo alla Chiesa”».

Il 16 novembre 2017, incontrando i partecipanti all'Assemblea internazionale della Confederazione Unione apostolica del Clero ritornerà sull'argomento ed osserverà che «la dedizione alla Chiesa particolare va sempre espressa con un respiro più grande che rende attenti alla vita di tutta la Chiesa. La comunione e la missione sono dinamiche correlative. Si diventa ministri per servire la propria Chiesa particolare, nella docilità allo Spirito Santo e al proprio Vescovo e in collaborazione con gli altri presbiteri, ma con la consapevolezza di essere parte della Chiesa universale, che varca i confini della propria diocesi e del proprio Paese». Da qui il suo monito ai presbiteri perché vivano il loro ministero come “educazione alla mondialità”.

L'invito alla concretezza di un cammino ecclesiale va certamente condiviso e la sua lettura in termini personali si può ben tradurre in una “dedizione” al servizio della Chiesa locale e della sua

¹¹ Mt 13,36-43.

¹² G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, John Wiley & Sons, New York 1994, Più tardi, riconoscerà all'appartenenza ecclesiale una marginale funzione sociale che indicherà come *vicarious religion*: G. Davie, *The Future of the Parish System: Shaping the Church of England in the 21st Century*, Church House Publishing, London 2010

missione. Questa dedizione comporta una consapevolezza della vita e della missione della Chiesa diocesana, un positivo inserimento nella trama delle relazioni comunitarie che la animano, una ricercata sintonia con la progettualità pastorale diocesana ed una corresponsabile gestione della stessa. In questa dedizione, in questo camminare insieme, ciò che importa veramente non è tanto l'obbedienza o l'uniformità, ma la condivisione e la creazione di un consenso. La creazione di un consenso comporta un camminare insieme e comprende la compartecipazione della bellezza di un modo di vita nel quale cogliamo un completamento ed una pienezza della nostra personalità.

Questo camminare insieme comporta una non semplice condivisione del proprio vissuto: va narrato e messo in gioco con fiducia e va ascoltato con una fraternità libera da pregiudizi e animata da solidarietà. Narrare il rapporto tra la propria vita ed il vangelo e ascoltare il cammino di altri è un modo diverso, più semplice e più umano di vivere i nostri rapporti oggi troppo fondati sui ruoli sociali e corrispondente fetta di campo di lavoro e di potere che questo porta con sé. La comunione nella differenza delle personalità, dei comportamenti e delle scelte è la necessaria regola di una compartecipazione, di un camminare insieme che non necessariamente si traduce in amicizia. Tra l'amicizia e l'indifferenza vi è tutto lo spazio di una intesa, di un vicendevole sostegno, di una sincera condivisione di un progetto più grande della nostra individualità. Sviluppando il tema di un "tutto" che è sempre più della parte, *Evangelii Gaudium* 236 ricorre all'immagine del poliedro. «Il modello non è la sfera, che non è superiore alle parti, dove ogni punto è equidistante dal centro e non vi sono differenze tra un punto e l'altro. Il modello è il poliedro, che riflette la confluenza di tutte le parzialità che in esso mantengono la loro originalità. Sia l'azione pastorale, sia l'azione politica cercano di raccogliere in tale poliedro il meglio di ciascuno». Certo, se in un cerchio iscriviamo un triangolo, le differenze tra circonferenza e lati del triangolo non possono non colpire ma se in un cerchio iscriviamo un poligono di trenta lati – carattere, simpatia, disponibilità e altro ancora - allora le differenze tra il cerchio e il poligono si riducono fin quasi a scomparire.

Quello che si può ricavare da tutto questo è l'importanza di una comunione nella diversità. Non dovremmo mancare di considerare il fatto che la ricchezza del vangelo si impone a tutti: accademici, imprenditori, artisti, operai e gente semplice: «la "mistica popolare" accoglie a suo modo il Vangelo intero e lo incarna in espressioni di preghiera, di fraternità, di giustizia, di lotta e di festa».¹³ Su questo sfondo, la diocesanità non scende dall'alto ma sale dalla base; non è una imposizione di vescovi e sacerdoti ma è l'opera di quello Spirito che «opera tutto in tutti, [dando così] a ciascuno una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune». La diocesanità è

¹³ *Evangelii Gaudium* 237.

l'esperienza di chi riconosce che quelle comunità, nella loro vita, nella loro grandezza e nella loro povertà, rendono presente il corpo ecclesiale del Signore.¹⁴

Su questo sfondo la "diocesanità", cioè la dedizione alla vita di comunità concrete che incarnano l'attiva presenza di Cristo, diventa il criterio riorganizzativo di tutta la propria vita, umana e cristiana. Questo punto va chiarito: non si tratta di un mio impegno ma della presenza di Cristo che, nella liturgia eucaristica, configura la nostra personalità di credenti e fa del nostro stare insieme l'espressione di una comunione di vita fondata sulla presenza di quel Cristo che ci vivifica al punto da renderci suoi discepoli e sua comunità in questo concreto cammino della nostra vita. Questa attiva presenza di Cristo nel "mistero della liturgia" è ben chiarita nelle parole di P. Ricoeur: «sono grato alla liturgia di strapparmi alla mia soggettività. Di offrirmi non le mie parole, non i miei gesti, ma quelli della comunità. Sono felice di questa oggettivazione dei miei stessi sentimenti; inserendomi nella espressione culturale vengo sottratto all'effusione sentimentale: entro nella forma che mi forma. Facendo mio il testo liturgico divengo io stesso testo che prega e canta».¹⁵ Con la liturgia, il mio essere discepolo, il mio essere credente, rinuncia ad ogni pretesa di configurare io stesso, autonomamente, la realtà della mia vita di fede per lasciare che sia Cristo a configurarci ad immagine sua. Nella liturgia Cristo ci precede e, tramite lo Spirito, imprime alla nostra vita la forma della sua e, per questo, ci invia a compiere la sua missione. Per questo la diocesanità resta il mistero complesso della vita di discepoli e comunità che accolgono il dono della vita e della missione di Cristo ma lo vivono poi con i loro limiti e anche con le loro fragilità.

Dovremo sempre ricordare che, per quanto Mc 2,21-22 insista sia sul non mettere un pezzo di stoffa nuova su un vestito vecchio sia sul non versare vino nuovo in otri vecchi, la realtà della nostra testimonianza è spesso diversa. Credo che, se davvero vorremo costruire la nostra identità di discepoli, dovremmo evitare di proiettare le indicazioni del vangelo sulla concretezza del nostro vivere per riconoscerlo nella sua verità di cammino povero e fragile.¹⁶ Per questo vorrei precisare il tema della diocesanità servendomi di due indicazioni: la diocesanità come stile di vita a livello personale e come sinodalità a livello comunitario.

¹⁴ 1Cor 12,4-27; citazione: v. 6-7. Nello stesso senso, la lettera agli Efesini elenca i doni molteplici dati dallo Spirito ma ne indica il senso e il valore nel «preparare i fratelli a compiere il ministero, allo scopo di edificare il corpo di Cristo, finché arriviamo tutti all'unità della fede e della conoscenza del Figlio di Dio, fino all'uomo perfetto, fino a raggiungere la misura della pienezza di Cristo» (Ef 4,12-13).

¹⁵ P. Ricoeur, «Epilogo», in J.M. Paupert, *Taizé e la Chiesa di domani* [1967], Borla, Torino 1968, 257-264; citazione: 262. Il testo è preso dalla relazione di G. Boselli, *La liturgia come celebrazione del mistero*, presentata alla terza Sessione del Sinodo della Chiesa di Nola: 8 e 9 gennaio 2016. Il testo è ripreso da "internet".

¹⁶ H. Wolff, *Vino nuovo – Otri vecchi. Il problema d'identità del cristianesimo alla luce della psicologia del profondo* [1981], Queriniana, Brescia 1992.

La diocesanità come stile di vita

La nozione di “stile di vita” prende le mosse dai lavori di Pierre Hadot (+2010). Per lui la filosofia antica non era un sistema di pensiero che presentasse verità universali, spiegazioni globali della vita o sistemi filosofici lontani dal vissuto.¹⁷ Esclusi i sofisti, le varie scuole filosofiche dell’antica Grecia miravano a portare le persone a quella saggezza che doveva aiutarli nella vita; per questo insegnavano a superare il particolare, staccandosi da una visione parziale e imparando ad aprirsi a quel respiro universale che era espressione della vita intesa nella sua pienezza e verità. Le paure e le delusioni, le malattie e la morte, la vita sociale e politica entravano in questo cammino che, tramite la filosofia, mirava a formare gli individui perfezionandoli e trasformandoli nel carattere e nel loro agire così da permettere loro di raggiungere un benessere interiore e di svolgere un compito positivo nella vita pubblica. Questa saggezza, questo saper vivere è quanto approfondirà nei suoi lavori ed è quanto richiamerà come “stile di vita” nei suoi lavori. La traduzione di questa terminologia in ambito ecclesiale e teologico è opera di Ch. Theobald.¹⁸ Il termine indica generalmente sia una descrizione degli atteggiamenti di una persona sia la proprietà di comportamenti che lasciano intuire la qualità di un modo di vivere e la bellezza interiore di una persona. Si deve riconoscere che «il passaggio da una condizione amorfa ad una strutturata non è mai il risultato dell’imposizione di una forma venuta dall’esterno»;¹⁹ ne consegue che il “contenuto” e la “forma” di una scelta di vita non sono mai fissati una volta per tutte ma sono il risultato di scelte e decisioni personali, ovviamente legate al concreto cammino di una persona. Lo stile di vita è il modo personale con cui gli individui abitano il loro vivere e gestiscono i loro rapporti con la società; legato al comprendere, al sapere e allo scegliere, lo stile di vita è però il modo con cui tutto questo ha dato vita ad una concreta personalità. È sapienza, consapevolezza, lungimiranza maturate nell’esperienza del vissuto. Nelle scritture la “sapienza” è un dono di Dio ed è all’origine di quella arte di vivere che non è semplice frutto dell’esperienza umana ma risale a Dio. L’esempio di Giuseppe²⁰ e di Salomone²¹ è

¹⁷ Tra i suoi testi principali ricordo: P. Hadot, *Esercizi spirituali e filosofia antica* [1981], Einaudi, Torino 2005; P. Hadot, *Che cos’è la filosofia antica?* [1995], Einaudi, Torino 1998; P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con J. Carlier e Arnold J. Davidson* [2001], Einaudi, Torino 2018. Tra i principali commenti rimando a D. Desroches, *La philosophie comme mode de vie*, Presses de l’Université Laval, Québec 2014; V. Le Ru (ed.), *Pierre Hadot. Apprendre à lire et à vivre*, Epure, Reims 2014.

¹⁸ Ch. Theobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità* [2007]. 2 voll, Dehoniane, Bologna 2009: In particolare si veda: «Ouverture», «“Credere” secondo il “modus conversationis”», «Le ripercussioni della narratività sulla teologia», I. 11-168; 255-301; 397-416. Si veda anche Ch. Theobald, *Trasmettere un vangelo di libertà* [2007], Dehoniane, Bologna 2010, una raccolta di articoli diversi dei quali hanno attinenza con il nostro tema.

¹⁹ G. Granger, *Essai d’une philosophie du style* [1968], A. Colin, Paris 1988, 19. Andrà comunque riconosciuto che vi sarà sempre una certa irriducibilità dell’esperienza vissuta ad una struttura che, come tale, è frutto di una logica razionale fondata nell’esperienza; lo stile di vita non è che la soluzione personale di questo rapporto non privo di tensioni.

²⁰ Gen 41, 37-40.

²¹ 1Re 3, 6-14.

significativo di questa consonanza tra esperienza umana e luce che proviene da quel Dio che è il sapiente per eccellenza. Gesù stesso è maestro di sapienza²² e, al suo seguito, diventa disponibile anche per i discepoli «la multiforme sapienza di Dio, secondo il progetto eterno che egli ha attuato in Cristo Gesù nostro Signore, nel quale abbiamo la libertà di accedere a Dio in piena fiducia mediante la fede in lui».²³ Per questo lo Spirito, trascendente soggetto protagonista della realizzazione di tale opera nello spirito dell'uomo e nella storia del mondo prende posto nella storia umana tramite i credenti.²⁴

Su questo sfondo, possiamo pensare la diocesanità come lo stile di chi vive la propria vita nella sequela di Gesù, testimoniando il regno e praticando una carità sincera verso i bisognosi e gli ultimi. La “piena dedizione” alla vita ed alla missione di una Chiesa diocesana può ben essere la forma nella quale il discepolo vive il suo cammino di consacrazione; in ogni caso, l’universale vocazione alla santità, a cui la *Lumen Gentium* ha dedicato il suo quinto capitolo, andrà ormai pensata come “santità ospitale”, come santità partecipe della condivisione dei cammini umani e della attenzione che le Chiese dedicano oggi ai poveri e agli ultimi. Ritengo poi che si possa ragionevolmente pensare che, per la sua peculiarità, questo cammino modulato sulla diocesanità goda di una maggiore libertà rispetto agli obblighi tipici della vita monastica e religiosa; la “piena dedizione” alla vita ed alla missione della Chiesa diocesana dovrà cercare e trovare forme diverse di servizio e di impegno. La figura più vicina a questa tipologia di vita è stata, finora, quella del presbitero diocesano che, comunque, per un verso ha conosciuto interesse e sviluppo solo dopo la seconda guerra mondiale e, per un altro, è stato anche dopo lungamente sotto l’ombra del vescovo e solo recentemente – con la *Pastores dabo vobis* (1992) – ha concluso il suo progressivo spostamento da uomo del sacro a ministro della carità pastorale.²⁵ Al di là della gestione liturgica dei bisogni religiosi, occorre fermare l’attenzione sulla personale testimonianza di vita, sulla verità e profondità del suo mondo di relazioni, in una parola sulla capacità di vivere quella missione di Cristo di cui è ministro. Il progressivo passaggio verso la centralità della vita battesimale obbliga a ripensare diversi aspetti della vita presbiterale come di per sé praticabili da ogni cristiano. Come modalità specifica di accedere all’esperienza di Cristo, di incontrarne il mistero salvifico e di viverlo, la diocesanità è uno specifico *sensus ecclesiae* in grado di sostenere i credenti nel loro cammino di fede e di carità. Il *christifidelis* non è chiamato né a copiare né a contestare il ruolo del presbitero;

²² Mc 6, 2.

²³ Ef 3, 10-12.

²⁴ *Redemptoris Missio* 21.

²⁵ *Pastores dabo vobis* n. 15: «Lo Spirito Santo mediante l'unzione sacramentale dell'Ordine li configura, ad un titolo nuovo e specifico, a Gesù Cristo Capo e Pastore, li conforma ed anima con la sua carità pastorale e li pone nella Chiesa nella condizione autorevole di servi dell'annuncio del Vangelo ad ogni creatura e di servi della pienezza della vita cristiana di tutti i battezzati».

insieme devono invece operare per una Chiesa fedele al vangelo e alla dignità battesimale e, con questo, impegnata ad accompagnare il cammino dei suoi membri e dell'umanità in cui sono inseriti. Il punto di arrivo di questo cammino, l'*eschaton*, manterrà sempre una certa alterità rispetto ai cammini storici: è il sogno di una meta che solo così continuerà ad entusiasmare e affascinare.

La diocesanità come sinodalità

Il termine “sinodalità”, fino a qualche anno addietro termine giuridico utilizzato solo dalle Chiese ortodosse per il loro governo, si è imposto con papa Francesco - come il cammino di credenti che, nella loro diversità carismatica, si rifanno alla fraternità ecclesiale e testimoniano cammini condivisi. Sarà bene dire subito che non si nasce solidali: a camminare insieme si impara e si impara attraverso l'ascolto, la condivisione, il rispetto delle scelte altrui e la corresponsabilità. Superando una netta distinzione tra Chiesa docente e Chiesa discente, la sinodalità è l'espressione concreta del mistero di “comunione” della Chiesa: comunione con Dio, tra le Chiese e tra i cristiani, e fraternità con l'intera umanità. Il silenzio di Francesco sulla nozione di comunione e la sua insistenza sul popolo di Dio, segnalati da diversi teologi, ha riaperto la questione dei rapporti tra le due nozioni.²⁶ Non credo si debba risalire alla presenza, in concilio, di due ecclesiologie né che si debba accettare acriticamente la scelta del Sinodo del 1985 che ha fatto risalire al concilio il primato della nozione di comunione.²⁷ Ancor meno, ritengo utile risalire ad una particolare tradizione della teologia argentina a cui Francesco si rifarebbe.²⁸ Tra “comunione” e “popolo di Dio” è possibile una sintesi e non vi è necessariamente una contrapposizione. Se non si vuole che la “comunione” risulti astratta e teorica, deve far propria la concretezza e la storicità proprie del popolo di Dio. La sinodalità va compresa come la sintesi di entrambe le nozioni: ha nella comunione di carismi e ministeri il suo fondamento e nel concreto cammino del popolo di Dio la sua primaria espressione.²⁹

²⁶ In Italia, il primo a segnalarlo fu G. Colombo, *Il popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare*, «Teologia» 10(1985), 97-168; Id., *Riprendere il cammino: il Vaticano II e il postconcilio*, «La Scuola Cattolica» 133(2005/1), 3-18; a lui bisogna aggiungere G. Mazzillo, *L'eclissi della categoria “popolo di Dio”*, «Rassegna di Teologia» 36(1995), 553-587; Id., *Chiesa come popolo di Dio o Chiesa come comunione?*, in A.T.I., *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Glossa, Milano 2005, 47-62.

²⁷ Si veda, ad esempio, W. Kasper, «La forma concreta della Chiesa come comunione», in Id., *Chiesa cattolica. Essenza – Realtà – Missione* [2011], Queriniana, Brescia 2012, 196-245.

²⁸ Il riferimento sarebbe a Rafael Tello (+2002), Lucio Gera (+2012) e Juan Carlos Scannone. La loro teologia condivide l'opzione per i poveri, propria della teologia della liberazione, ma sostiene che il regno di Dio, presente nella storia umana, si realizza *desde el pueblo*, tramite il popolo e la sua vita.

²⁹ Sulla sinodalità si veda il documento della Commissione Teologica Internazionale, *La Sinodalità nella vita e nella missione della Chiesa*, 2 marzo 2018. Il testo è stato discusso da una “sottocommissione” dal 2014 al 2017, approvato a maggioranza nella Sessione plenaria della C.T.I. del 2017 e, ottenuta l'approvazione pontificia, pubblicato nel 2018. Una menzione a parte va riservata a E. Bianchi, *Dove va la Chiesa? Il futuro della Chiesa è nella Sinodalità*, «Vita Pastorale» 5 maggio 2019 ed ai quaderni della diocesi milanese: *Camminavano insieme. La sfida della sinodalità*, Centro Ambrosiano, Milano 2017; *La Sinodalità nella Chiesa. Un approccio multidisciplinare*, Centro Ambrosiano, Milano 2018. In un senso più ampio, questo tema è toccato anche da *Esercizi di comunione nel ministero. Esercizi di*

Rimandando il popolo di Dio alla comune identità battesimale di figli nel Figlio, la sinodalità ne sviluppa la multiformità di carismi e ministeri non come un più e un meno, come un comandare e un obbedire ma come due originarie modalità di vita cristiana che convergono verso un comune, corresponsabile servizio al regno. Del resto basterebbe leggere con attenzione *Lumen Gentium* 10 per rendersi conto che la differenza tra sacerdozio ministeriale e sacerdozio comune non cancella i loro rapporti; essi restano «ordinati l'uno all'altro poiché l'uno e l'altro, ognuno a suo proprio modo, partecipano all'unico sacerdozio di Cristo». Quanto Paolo scrive per il suo ministero di apostolo può venir ampliato a tutti: «ognuno ci consideri come ministri di Cristo e amministratori dei misteri di Dio».³⁰ La sinodalità è il permanente legame di vita di una Chiesa che si avvale di una reale circolarità tra tutte le sue componenti; una simile condivisione e corresponsabilità non è che parzialmente presente nelle nostre comunità. Resta tuttora un cammino da completare.

Vorrei richiamare al riguardo due testimonianze. La prima la ricavo dai testi biblici di Giovanni e di Paolo che leggono la vita cristiana come un culto rivolto a Dio. Gv 4,20-24 parla della vita cristiana come culto in spirito e verità mentre Rm 12,1-2 chiede un culto spirituale;³¹ il senso dell'affermazione è l'offerta a Dio di tutta la propria vita: corpo, razionalità, sentimenti, volontà e scelte di vita.

La seconda testimonianza è la preghiera dell'*Adsumus*, con cui avevano inizio le sessioni del Vaticano II, una preghiera che esprime a fondo il cammino sinodale. Eccola. «Siamo qui dinnanzi a te, Spirito Santo. Sentiamo il peso delle nostre debolezze ma siamo tutti riuniti nel tuo nome; vieni a noi, assistici, scendi nei nostri cuori, insegnaci tu ciò che dobbiamo fare, mostraci tu il cammino da seguire, compi tu stesso quanto da noi richiedi. Sii tu solo a suggerire e guidare le nostre decisioni perché tu solo, con Dio Padre e con il Figlio suo, hai un nome santo e glorioso.

Non permettere che sia lesa da noi la giustizia, tu che ami l'ordine e la pace; non ci faccia sviare l'ignoranza, non ci renda parziali l'umana simpatia, non ci influenzino cariche o persone. Tienici stretti a te con il dono della tua grazia perché siamo una cosa sola in te e in nulla ci discostiamo dalla tua verità. Fa' che riuniti nel tuo santo nome sappiamo temperare bontà e fermezza insieme così da far tutto in armonia con te nell'attesa che, per il fedele compimento del dovere, ci siano dati in futuro i premi eterni».

La dedizione radicale a Dio nella concretezza della vita diocesana può giustamente essere considerata un significativo cammino spirituale. Se già il battesimo inserisce nella concretezza di una comunità partecipe della vita diocesana, la scelta di una dedizione radicale alla vita diocesana e alla sua missione diventa la struttura profonda della vita di chi la compie. Mentre si condivide questo cammino diocesano con altri membri, si lascia che la propria identità spirituale venga da

presbiterio nell'anno pastorale 2015-2016 e, soprattutto da M. Delpini, «Vieni, ti mostrerò la sposa dell'agnello». Lettera alla diocesi per l'anno pastorale 2017-2018. Indicazioni di priorità pastorali, Centro Ambrosiano, Milano 2017.

³⁰ 1Cor 4,1.

³¹ Il termine greco «*logikên latreían*» ha sfumature non rese nemmeno dalla traduzione latina «*rationabile obsequium*»; il culto spirituale non è solo interiore ma è quel culto «nel quale l'uomo stesso, nella sua totalità di un essere dotato di ragione, diventa adorazione, glorificazione del Dio vivente» (Benedetto XVI, *Il culto spirituale*. Udienda generale, 7 gennaio 2009, n. 2). Concetti analoghi sono presenti in diversi testi biblici: Rm 6, 13.19; 1Cor 6,19-20; 1Pt 2,4-5.

questa comunione apostolica. Si è membri della vita diocesana prima che impegnati in essa ma non si può esserne membri senza dividerne la missione camminando insieme con tutti coloro che ne sono parte. Prima di lavorare per loro, camminiamo con loro.

È in questo senso che Paolo, pur non avendo evangelizzato i membri della Chiesa di Roma, rivendica la sua vocazione anche davanti ad essa: il suo compito è «essere ministro di Cristo Gesù tra le genti, adempiendo il sacro ministero di annunciare il vangelo di Dio perché le genti divengano un'offerta gradita, santificata dallo Spirito santo». E se in tutto questo di vanto si può parlare, l'unico vanto paolino – dirà l'apostolo – è «quello che Cristo ha operato per mezzo mio». ³² Il legame di questo servizio alla carità pastorale di Cristo porta a vedere una Chiesa che ha bisogno di tutti – sacerdoti e laici – che insieme si dedichino stabilmente al servizio della vita diocesana. Ogni contrapposizione ed ogni confusione tra sacerdozio e laicato va evitata ma resta il fatto che, insieme, in sintonia di pensieri e responsabilità, devono servire il Signore. ³³ Vorrei concludere con il testo conclusivo della *Lettera a Diogneto*, quel n. 12 che riprende il tema genesiaco dei due alberi: l'albero della conoscenza del bene e del male: Gen 2,17 e l'albero della vita: Gen 3,22. Meditando su quel racconto, così descrive il cammino cristiano: «non c'è vita senza scienza, né scienza sicura senza vita vera»; tuttavia – ammonisce il testo – si dovrà tener presente il monito di Paolo: «la scienza gonfia, la carità edifica». ³⁴ Da qui la sua e la mia conclusione: «la scienza sia il tuo cuore e la Parola di verità, accolta con cura, sia la tua vita. Se rechi in te l'albero della verità e porti il suo frutto, potrai cogliere sempre quei beni che – davanti a Dio – sono veramente desiderabili» e, con essi, vivere nella sapienza e trovare quella salvezza che è propria di chi si abbandona nelle mani di Dio.

Gianni Colzani

Milano, 19 ottobre 2019

³² Rm 15,16-19. Il termine greco di cui si serve Rm 15,16 per indicare “il ministro” di Cristo è greco “leiturgòn”, normalmente usato per indicare un pubblico ufficiale che svolge un compito di comune interesse; il contesto teologico in cui è qui inserito trasforma quest'attività in un servizio a Cristo e alla sua missione.

³³ Il riconoscimento ecclesiale di questo impegno «non rappresenta soltanto un vincolo giuridico; rappresenta piuttosto una modalità della carità verso la Chiesa». Va da sé che per carità verso la Chiesa dobbiamo intendere l'impegno di fedeltà che la comunità diocesana deve al suo Signore. (G. Moioli, *Considerazioni sulla spiritualità del presbitero diocesano*, «La Nuova Alleanza» 85(1980), 451-457; ripubblicato in G. Moioli, *Scritti sul prete*, Glossa, Milano 1990, 187-194; citazione: 192).

³⁴ 1Cor 8,1.