

VI HO CHIAMATI AMICI (Gv 5,15) *Per una pratica presbiterale dell'amicizia*

Giornata di Fraternità Sacerdotale, 3 maggio 2022

L'amicizia sorge dal “voler bene” all'altro e si perfeziona nel “volere il bene” con l'altro. Essa è il grembo e la dimensione interna della fraternità. L'aspetto affettivo e sentimentale dell'amicizia connota dal di dentro la sua componente etica e spirituale. L'amicizia è quindi l'aspetto antropologico della fraternità. Essa è una tra le forme più profonde dell'amore di benevolenza (*amor benevolentiae*), diversa dall'altruismo e dalla filantropia. Ha il suo contrassegno fondamentale nella reciprocità. L'amicizia è ad un tempo la promessa più alta e più fragile della relazione all'altro e invoca di essere sorretta dal dono della fraternità. La sua ambivalenza è sciolta e risolta da una Presenza che la sostiene con la grazia dell'essere e del poter diventare fratelli. Poiché c'è un Padre che veglia su di noi e ci custodisce, noi possiamo aspirare ad essere tessitori di fraternità. La paternità di Dio che è la fonte del nostro essere fratelli ci è raccontata ed è praticata dall'essere “Figlio” di Gesù che è il «primogenito tra molti fratelli» (*Rm 8,29*). Le succinte riflessioni che seguono intendono innestare 1) la radice antropologica e 2) il tratto culturale dell'amicizia nella 3) dimensione teologale e nella 4) pratica dell'amore fraterno. Con una breve concretizzazione per una *pratica dell'amicizia presbiterale*.

1. *L'amor benevolentiae* radice dell'amicizia

L'amicizia è connotata prevalentemente dal sentimento verso l'altro, che non è solo uno “stare-bene” con l'altro, ma è un “voler-bene” all'altro e un “volere-il-bene” con l'altro. L'“affinità elettiva” (Goethe) insinua, infatti, una dinamica: l'altro appare promettente a me (affinità) e suscita una scelta volontaria di lui (elettiva). L'amicizia instaura un regime di reciprocità, perché o ci si sente alla pari o ci rende uguali. Essa è perciò un'esperienza insieme passiva e attiva. L'affinità dell'altro mi appare liberante e suscita la libertà di voler bene a lui. La stessa parola “benevolenza” tiene uniti i due aspetti in tensione: la passività dell'esperienza dell'esser emozionato, toccato, amato dall'altro e l'attività dell'affidarsi, voler bene, amare, scegliere l'altro. Naturalmente questo rapporto può assumere tonalità assai diverse, se prende la figura della passionalità di *eros*, oppure si colloca nella sfera dell'affinità di *philia*, o, ancora, si lascia permeare dalla grazia di *agàpe*. La differenza antropologica (uomo-donna, genitori-figli, fratelli e sorelle), la relazione di vicinanza (amici, congiunti, appartenenti al clan, connazionali) e la referenza universale (farsi prossimo, fraternità) arricchiscono le relazioni con le diverse tonalità dell'amore. In ogni caso l'esperienza sensibile dell'affezione altrui che si impone a me, mi fa sporgere a “voler bene” all'altro, non semplicemente a “volere il bene”, inteso come un oggetto che saturi il proprio e/o l'altrui desiderio. Nel “voler bene” c'è una sporgenza che va oltre il riempimento della nostra mancanza, ma si spinge anche al di là dei “beni” cercati e voluti insieme. “Voler bene” nutre la nostra libertà e arricchisce il nostro essere liberi. È solo coltivando tale “voler bene” all'altro e “lasciarsi voler bene” dall'altro, che il “volere il bene” supera l'immagine di un oggetto che satura il nostro desiderio (narcisismo) o che innesca la competizione (desiderio mimetico), ma viene perseguito insieme come bene morale e spirituale *nella* e *oltre* la relazione amicale. Il voler bene all'altro si perfeziona nel volere il bene con l'altro e li mette entrambi in cammino, produce storia, tesse la bellezza delle relazioni umane. Questo è il dono dell'amicizia.

2. Il tratto culturale dell'amicizia

È sorprendente che nel mondo greco-romano molti grandi pensatori abbiano scritto sull'amicizia. Potremmo dire che essa è il *cantus firmus* delle relazioni umane e delle virtù civili che fondano la *pólis*. Ciò suppone anzitutto l'orizzonte limitato delle città-stato greche, che si aprirà a un cosmopolitismo solo nella cultura ellenistica con il pensiero stoico.¹ Platone disegna il tema dell'amicizia a partire dall'affinità naturale tra gli uomini e dal bisogno di compensazione che l'altro può esaudire e che sorge da una qualche carenza della propria natura che apre a cercare un/il bene. L'amicizia ha un ampio sviluppo nell'*Etica Nicomachea* (Libri VIII-IX) di Aristotele che la tratteggia come una virtù «assolutamente necessaria alla vita» (VIII, I, 1155 a, 4), attorno all'oggetto che è il motivo della relazione amicale in quanto amabile, piacevole o utile. Si profilano tre specie di amicizia: quella a motivo dell'*utile*, che ha carattere funzionale ed è incostante e accidentale: essa cessa col venir meno dell'utilità (VIII, I, 1156 a, 11-23); quella a motivo del *piacevole* che pure è transeunte e non durevole (VIII, I, 1556 a, 24 – b, 6); e, infine, quella a motivo del *bene*, che è mossa dal perseguimento comune della virtù (VIII, I, 1556 b, 7-24). Per Aristotele le tre forme di amicizia sono tra loro in rapporto e l'ultima comprende, anche se non si riduce, le prime due, e perciò solo l'ultima è amicizia in senso proprio, anche se un'amicizia amabile è anche piacevole ed utile. Le condizioni dell'amicizia propriamente detta, infine, nel filosofo greco sono la *benevolenza* cioè il desiderio del bene dell'altro, la *reciprocità* dell'affezione, e il suo aspetto *manifesto* perché la relazione dev'essere evidente (VII, I, 1555 b, 31 – 1156 a, 2). Il carattere durevole e incorruttibile dell'amicizia sorge preferibilmente tra uguali, perché comporta il riconoscimento nell'amico di «un altro se stesso» (IX, 4, 1166 a, 30-32) e costruisce il ponte di passaggio dall'etica alla politica. Si comprende bene che l'orizzonte della *pólis* è il confine della riflessione dello Stagirita rispetto al barbaro o allo straniero.

L'altra opera significativa è il *Lelius, de amicitia* (DA) di Cicerone, che propone la definizione sintetica: «l'amicizia non è nient'altro che un accordo su tutte le cose divine ed umane, con benevolenza ed affetto» (*Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum et umanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus*, DA 20). Il retore romano ne mostra anche la differenza rispetto al rapporto parentale: «l'amicizia è superiore alla parentela, perché dalla parentela si può togliere l'affetto, mentre dall'amicizia no; infatti, tolto l'affetto, viene tolto all'amicizia il suo nome, mentre alla parentela rimane» (*Namque hoc praestat amicitia propinquitati, quod ex propinquitate benevolentia tolli potest, ex amicitia non potest; sublata enim benevolentia amicitiae nomen tollitur, propinquitatis manet*, DA 19). Per Cicerone il tratto della benevolenza (*benevolentia, caritas, amor*, ecc.) è essenziale all'amicizia, pur affermando che più che dal bisogno l'amicizia nasce «da un'inclinazione dell'animo con un certo sentimento di amore» (*applicatione magis animi cum quodam sensu amandi*, DA 27). Questa interpretazione dell'amicizia, che supera la sua spiegazione meramente utilitaristica, è aperta alla dimensione etica e sociale: «sorge un simile sentimento d'amore, se incontriamo qualcuno con i cui costumi e con il cui carattere concordiamo, poiché ci sembra di scorgere in lui una certa luce di onestà e di virtù» (*cum similis sensus exstitit amoris, se aliquem nacti sumus cum moribus et natura congruamus, quod in eo quasi lumen aliquod probitatis et virtutis perspicere videamur*, DA 27). Dimensione affettiva e dedizione morale dell'amicizia sono nutrite persino da una sorta di attesa futura: «poiché [essa] ci fa brillare innanzi una lieta speranza per l'avvenire e non permette che gli animi si scoraggino e si abbattano» (*bonam spem praelucet in posterum nec debilitari animos aut cadere patitur*, DA 23).

L'idea dell'amicizia nel mondo greco-romano parte dalla connaturalità tra gli umani e supera una visione utilitaristica (a partire dal bisogno), anche se essa resta vincolata all'appartenenza al medesimo *genus*. Solo con i pensatori stoici, soprattutto quelli che hanno avuto un contatto col cristianesimo, l'idea di amicizia si apre a una fraternità universale, dipendente dal concetto di Dio Padre di tutti gli uomini. Il suo tratto universalistico toglie il fondamento alla giustificazione delle differenze, declassandole a condizioni storiche. Tuttavia, tale concetto di fraternità nato in simbiosi

¹ Cfr E. CENTINEO – A. PERATONER, *Amicizia*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. I, Bompiani, Milano 2006, 341-344; J. MARITAIN, *Amore e amicizia*, Morcelliana, Brescia 1964; J.-C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Vrin, Paris 1974; L. PIZZOLATO, *L'idea di amicizia nel mondo classico e cristiano*, Einaudi, Torino 1993; M. GARZONIO, *Lazzaro. L'amicizia nella Bibbia*, Paoline, Milano 1994.

col cristianesimo resta sospeso al perdurare delle differenze sociali, ad es. quelle tra liberi e schiavi. Se l'idea di amicizia sociale segna la fine delle differenze, la sua effettiva traduzione nei rapporti sociali e nella codificazione giuridica dovrà fare ancora molta strada. In ogni caso nel pensiero cristiano l'amore di amicizia (*philia*) si arricchisce della dimensione teologale dell'*agàpe* (*charitas*), così che si può parlare dell'amicizia con Dio come un dono gratuito che Dio rende possibile per portare a compimento la benevolenza umana, sottraendola alla sua univoca fondazione naturale. Decisiva la testimonianza di Agostino che, partendo dalla definizione di Cicerone, ricorda un amico che, convertito al cristianesimo, realizza l'amicizia totale, la quale comprende il piano umano e divino, perché l'amicizia è vera quando Dio la cimenta mediante la carità (*Conf.* IV, 4 e lo scambio epistolare con Nebridio, *Epist.* 3-14). Due testimoni sono notevoli per il tema dell'amicizia rispettivamente nel medioevo e nella modernità. Il primo è Aelredo di Rievaulx nel suo classico *De spiritali amicitia*, che indica nel vero amico colui che è benevolente e virtuoso ed è ripreso in Tommaso che parla dell'amico come chi è «amato semplicemente e per se stesso» (*STh* I-II, q. 26, a. 4). Il secondo è A. Rosmini in una pagina struggente: l'amicizia è «quel bel nodo d'amore il quale s'intreccia per cagione della similitudine delle anime e dello abbattimento di simiglianti virtù, di pari temperamenti, abitudini e propensioni e per consorzio di lunga vita comune [...] di che se n'ha quella totale armonia e consentimento di pensare e sentire, quell'avvincolamento di affetti e memorie, che fa l'un uomo trovare nell'altro se stesso, e per avventura un sé migliorato» (*Storia dell'amore*, II, 18). La tradizione umanistica trova nel dottore della carità la sua migliore espressione.

3. Il dono teologale dell'amicizia

La sapienza biblica dell'AT conosce la dimensione umana dell'amicizia e la menziona più volte: «per un amico fedele non c'è prezzo, non c'è misura per il suo valore» e «un amico fedele è rifugio sicuro; chi lo trova, trova un tesoro» (*Sir* 6,15.14; cf tutto *Sir* 6,5-17); «un amico vuol sempre bene, è nato per essere un fratello nella sventura» (*Pr* 17,17; cf 18,24); «profumo e incenso allietano il cuore e il consiglio dell'amico addolcisce l'animo» (*Pr* 27,9). La sapienza però ne illustra anche la dimensione teologale: «il Signore ha in orrore il perverso, mentre la sua amicizia è per i giusti» (*Pr* 3,32), soprattutto perché la sapienza è fonte dell'amicizia con Dio: «chi possiede [la sapienza] ottiene l'amicizia con Dio... passando nelle anime sante prepara amici di Dio» (*Sap* 7, 14b.27b).

L'intreccio tra amicizia umana e benevolenza di Dio è il tratto tipico della Scrittura ed è presente già nel racconto di Natale con l'annuncio angelico: «pace in terra agli uomini che Egli ama/amati da Dio» (così la nuova traduzione, *Lc* 2,14). La pagina programmatica in cui la reciprocità di amore divino e amicizia umana raggiunge il suo culmine si trova in *Gv* 15,1-17. Essa si può suddividere in due sezioni in cui risuonano due motivi paralleli, di cui il secondo è la variazione sul primo. Al centro della prima parte (15,1-8) Gesù dice: «Rimanete in me» (v. 4) e al centro della seconda (15,9-17) Gesù varia il tema: «Rimanete nel mio amore» (v. 9). Il duplice «dimorare» di Gesù in noi e di noi in lui è svolto nella prima parte con la metafora della linfa vitale che circola tra la vite (il tutto) e i tralci (la parte), perché «porti (molto) frutto» (v. 2.4.5); mentre nella seconda parte il tema è declinato con il motivo della reciprocità dell'amore tra il Padre e Gesù e tra Gesù e noi. Sarebbe suggestivo per il nostro scopo – come ipotizza qualcuno – che la prima parte appartenesse originariamente a un contesto eucaristico, dopo la distribuzione del calice, il che indicherebbe nell'eucaristia la sorgente della comunione effettiva con Gesù.

La seconda parte è quella che più ci interessa ed è intessuta su una trama di motivi molto significativi: la reciprocità di amore tra il Padre e Gesù (v. 9 a) e tra Gesù e noi (v. 9b); il parallelo tra dimorare in Gesù e permanere nella sua Parola (v. 7); l'osservanza dei comandamenti quale forma del rimanere nel suo amore (v. 10); il comandamento dell'amore reciproco fondato («*come io*») sull'amore di Gesù per noi (v. 12); la forma «cristica» dell'«amore più grande» che consiste nel dare la vita per i propri amici (v. 13); il divenire suoi amici con la pratica del comandamento dell'amore (v. 14); la relazione di amicizia che si nutre della conoscenza della parola udita dal Padre suo (v. 15); il passaggio dalla soggezione servo-padrone alla relazione di amicizia che si alimenta alla conoscenza

amorevole (v. 15); il nesso tra amore di amicizia e chiamata da parte di Gesù (v. 16a); la costituzione come gruppo (dei Dodici) perché “porti un frutto” durevole (v. 16b); la preghiera incessante perché il Padre conceda sempre che tutto ciò avvenga (v. 16c); l’amore di amicizia come comando sintetico (v. 17) e fonte della gioia donata e pienezza della gioia ricevuta (v. 11).

La fitta trama di questi motivi illustra, per così dire, il dinamismo della linfa vitale che circola tra la vite e i tralci e che si attua nell’amore reciproco *tra* il Padre e Gesù e *tra* Gesù e i suoi discepoli. Questo duplice “*tra*” è tessuto da molti fili: ha bisogno di essere purificato e potato dei rami superflui o senza vita; è mediato dal Comandamento-Parola di Gesù; ha la sua forma nell’amore (eucaristico) con cui Gesù dà la sua vita per noi; si accoglie nell’ascolto della Parola e cresce nella sua conoscenza; ha all’origine una chiamata e va coltivato nella preghiera continua; l’amore di amicizia con Gesù e tra di noi genera una relazione di benevolenza; il dimorare nel suo amore e nell’amicizia tra di noi è la condizione per portare molto frutto e sperimentare la gioia piena. È una trama di temi inesauribile non solo per dare contenuto all’amore di amicizia, ma per comprendere e vivere l’intreccio profondo tra amore di benevolenza e carità teologale. Secondo la visione del Nuovo Testamento il nesso tra aspetto antropologico dell’amore e sua dimensione cristologico-trinitaria è espresso con una sequenza di verbi: rimanere-ascoltare-conoscere-essere chiamati-pregare-portare frutto-gustare la gioia piena. Basterebbe tutto ciò per rendersi conto come l’amicizia, descritta dalla sapienza umana e dalla cultura del mondo antico, riceva in Gesù la pienezza insuperabile col suo radicamento (vite-tralci) e col suo permanere (Padre-Gesù-noi) nel dinamismo del mistero trinitario. L’amore di amicizia favorisce il meraviglioso scambio (*admirabile commercium*) tra l’amore di benevolenza e la *charitas* trinitaria.

Resta da precisare nel Nuovo Testamento il rapporto tra amicizia e fraternità. La questione non può essere risolta semplicemente a livello di terminologia. Il linguaggio dell’amicizia è prevalentemente usato da Giovanni (anche se egli conosce il termine fratello: *Gv* 20,17; *1Gv* 2,9.10; 3,10.16.17; 5,16; *3Gv* 3.5.10), mentre i Sinottici e Paolo sembrano preferire quello di fratelli. Sembra di poter dire che Gesù usa la terminologia di “fratelli” in tre modi:² nel primo Egli riprende il linguaggio ebraico e fratello indica prevalentemente il correligionario, la fratellanza religiosa ed etnica ebraica (così in *Mt* 5,21s; 7,3.4.5), che viene estesa alla nuova fratellanza comunitaria cristiana (soprattutto *Mt* 18,15s.21.35); nel secondo modo Gesù sembra riprendere dall’uso dei rabbini il rapporto maestro-discepoli che vengono apostrofati come “fratelli” (*Lc* 22,31s; *Mt* 28,10; *Gv* 20,17); a questo modo va attribuita anche la frase famosa di *Mt* 23,8: «Non fatevi chiamare *rabbì*, perché uno solo è il vostro maestro e *voi siete tutti fratelli*», la quale, mentre assume lo schema rabbinico, lo supera dal di dentro, perché Gesù riserva il titolo di maestro a sé nella sua singolare relazione al Padre, da cui discende che tutti gli altri sono fratelli; tra questi poi egli sceglie i Dodici, chiamati fratelli, decisione che rappresenta già una anticipazione del futuro popolo di Dio; nel terzo modo Gesù esplicita, infine, la figura tipica cristiana che, per differenza alla fratellanza di sangue, introduce la parentela spirituale fondata sull’accoglienza della volontà di Dio e la pratica della sua parola (*Mc* 3,31-35); l’idea ritorna in *Mc* 10,29s, per la nuova parentela di chi ha lasciato i legami di sangue: il concetto di fratelli si distanzia così dal naturalismo stoico dell’ellenismo, perché per Gesù diventare fratelli poggia sulla scelta della volontà di Dio e della sequela di Gesù. Restano fuori da questa classificazione due testi che sono giustamente famosi: quello del Buon samaritano (*Lc* 10,30-37) che invita a farsi prossimo di chiunque è nel bisogno e quello del giudizio (*Mt*, 25,31-46) che indica i bisognosi come «i miei fratelli più piccoli» (*Mt* 25,40), che fanno pensare a una fraternità aperta. Alla fraternità *spirituale* derivante dalla comune sequela del Signore si affianca una fraternità *universale* aperta: «rimane [nel NT] irrisolta la questione del loro reciproco rapporto» (Ratzinger, 42).

² Rimando per l’acuta analisi del NT al bellissimo testo di J. RATZINGER, *La fraternità cristiana* (GdT 311), Queriniana, Brescia 2005 [or. 1960], 31-42. Si veda per l’ampia tematica della fraternità cristiana e universale: K. RAHNER, *Chi è tuo fratello? Il rischio della vera fraternità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015 [or. 1982]; C. THÉOBALD, *Fraternità, Sympathetika*, Qiqajom, Magnago 2016; E. MORIN, *La fraternità, perché? Resistere alla crudeltà del mondo*, Ave, Roma 2020; PAPA FRANCESCO, *Fratelli tutti. Sulla fraternità e l’amicizia sociale*, Tipografia Vaticana 2020.

4. La pratica dell'amicizia (presbiterale)

L'amicizia come *amor benevolentiae* è, dunque, il presupposto della relazione fraterna, la fraternità è il compimento gratuito dell'amore di amicizia. In entrambe si riflette la *charitas* trinitaria, rivelata dal dono (eucaristico) di Gesù che dà la sua vita per noi. La circolarità tra l'amore di amicizia e fraternità cristiana è soggetta *alla prova del tempo* e la pratica dell'amicizia ha bisogno di lasciarsi sempre purificare dal dono della carità fraterna. Se la sapienza antica ha indicato le tre caratteristiche dell'amore di amicizia nella *benevolenza*, nella *reciprocità* e nella sua *evidenza*, significa che il "volere bene" all'altro e il "volere il bene" dell'altro e con l'altro è un dono fragile che portiamo in vasi di creta. Per questo i maestri di spirito hanno messo in guardia contro le contraffazioni dell'amicizia, distinguendo i veri dai falsi amici. Ciò che minaccia il legame di benevolenza è la sua doppiezza (quando l'amico inganna), la sua superficialità (quando uno è amico solo a parole), il suo tratto adulatore (quando l'amico mistifica), il suo interesse egoistico (quando l'amico è opportunist). L'amicizia durevole è continuamente messa alla prova ed ha bisogno di essere purificata, sostenuta, e soprattutto deve instaurare un fecondo rapporto circolare tra voler bene e lasciarsi voler bene.

La reciprocità è ad un tempo condizione e frutto dell'amicizia: in mezzo ci sta la cura che si nutre della gratuità. L'amicizia ha carattere pratico, ha bisogno di tempo, si esprime in gesti di ascolto e di attenzione, di dono e di cura, di pazienza e di prossimità. Per questo è così difficile l'amicizia tra presbiteri, perché impone di svestirci del nostro ruolo per offrirci al confratello nella nostra disarmata umanità e nell'autenticità evangelica del nostro essere credenti, prima che preti. L'amicizia ha da essere coltivata, ha bisogno di donare il proprio tempo, batte la moneta rara della gratuità. Si nutre della visita disinteressata al fratello, della parola sapida e consolante, dell'aiuto nel bisogno, del sostegno nella fatica, del conforto nella tribolazione, della vicinanza nella prova. Questa distensione temporale dell'amore di benevolenza è il correttivo alla sua comprensione prevalentemente sentimentale, alla sua chiusura particolaristica, alla sua saturazione egoistica. L'amicizia è abitata da un'interiore fragilità che richiede continua purificazione, disponibilità all'ascolto e alla correzione, dialettica tra tempo donato e rifiuto accettato. Nel suo grembo l'amicizia vede accendersi il bisogno di un legame più forte che si lasci lavorare nel suo intimo e corroborare dalla grazia di *agàpe*.

Il dono della *fraternità* (in Giovanni espresso anche come amicizia) è il legame teologale che assume le capacità dell'amore di benevolenza, ne sana le fragilità, ne irrobustisce le forze, ne esalta le possibilità. Se l'amore di amicizia ha bisogno di essere lavorato dalla grazia della fraternità, allora è necessario che la trama dei doni di grazia, che abbiamo messo in luce nel testo di Giovanni 15, siano ora riletti pastoralmente. La linfa che scorre tra la vite e i tralci nasce dalla chiamata di Gesù, si alimenta all'ascolto della sua Parola, ha la sua figura concreta del dono eucaristico della vita di Gesù, domanda di dimorare nel suo amore che rivela la comunione col Padre, chiede di perseverare nella conoscenza del comandamento dell'amore, si misura sulla fecondità del portare frutto insieme, si consola con il dono della gioia piena. Chiamata-ascolto, dono-dimora, conoscenza-preghiera, fecondità-consolazione potremmo dire che sono i fili della solida trama della fraternità cristiana e in particolare presbiterale. Sono quattro coppie di termini che potrebbero fornire un programma di fraternità sacerdotale. Questa porta a compimento l'amicizia tra preti, la tiene aperta e la rinnova con le forme tipiche della vita fraterna. Se l'incardinazione del presbitero nella Chiesa locale esprime il legame ontologico che fonda la relazione fraterna, la sua rilevanza pratica e spirituale si può tradurre nei termini di una *dedicazione* alla Chiesa particolare in comunione col vescovo e di una *dedizione* alla cura del corpo ecclesiale. L'agire pastorale è quindi la forma pratica della *carità pastorale*: senza questa la fraternità presbiterale sarebbe solo un *affectus* privo dello slancio della missione, senza legami fraterni la missione sarebbe solo una professione privata dell'amicizia cristiana. Per questo la missione pastorale può essere solo opera della comunione di tutta la chiesa che si alimenta alla fraternità presbiterale, anzi alla fraternità cristiana di tutto il popolo di Dio. Ecco allora i fili della trama della fraternità presbiterale.

Chiamata-ascolto: la radice dell'amicizia sacerdotale fiorisce sulla consapevolezza della comune chiamata alla vita cristiana e al ministero presbiterale: ogni volta che bisogna rinnovare i legami fraterni occorre riascoltare la parola di Gesù («Chiamò a sé quelli che voleva...», *Mc* 3,13). La dialettica chiamata-ascolto si traduce nell'accoglienza comune della Parola, nella *lectio divina* fatta insieme, nello scambio fraterno, nel consiglio di buone letture, nell'ascolto reciproco, nel confronto sincero.

Dono-dimora: questo è oggi il punto più difficile, perché la comunione liturgica, e in particolare eucaristica, deve continuamente “rimanere nell'amore”. La dialettica dono-dimora diventa esperienza del dono di Cristo per noi, condivisione dei beni e della mensa, solidarietà nella fatica del ministero, spazi di riposo e di recupero umano, prossimità nel dolore e nell'aridità della vita, circolazione delle risorse ministeriali, sostegno nella carità e nella missione.

Conoscenza-preghiera: il dimorare nell'amore è l'inizio di un cammino di maturazione cristiana e di crescita presbiterale lungo le età della vita e le stagioni del ministero. La dialettica conoscenza-preghiera è forse quella meno frequentata, perché non ci si accorge che diverse sono le stagioni della vita: esse devono affrontare gli ardori degli inizi, tenendo in mano le intemperanze giovanili, le fatiche dell'età adulta, consolidando le energie del ministero, la stanchezza del tramonto, disponendosi a un tempo di sapiente e affettuosa trasmissione di ciò che abbiamo vissuto.

Fecondità-consolazione: il portare molto frutto e l'esperienza della gioia piena salva il ministero dall'accidia pastorale e domanda la circolazione dei frutti del ministero. La dialettica fecondità-gioia è forse oggi l'antidoto migliore al logoramento del ministero, perché i successi e gli insuccessi condivisi appaiono nella giusta luce, tolgono dal ripiegamento su di sé, guariscono dalla gelosia e dall'invidia, fanno crescere nel cammino presbiterale, scambiano il dono prezioso della gioia cristiana. La “divina leggerezza” di un ministero vissuto gioiosamente è il contrassegno più certo della fraternità cristiana.

In conclusione forse si può dire che la fraternità presbiterale, nell'atmosfera della esperienza fraterna, si nutre dell'amore di amicizia che va apprezzato e coltivato. Solo così si perviene alla verità della carità dei primi cristiani e alla rivoluzione che impose la novità della vita cristiana nel mondo greco-romano e che può ancora oggi smuovere la desolante povertà della forma odierna della vita sociale che è vissuta come un arcipelago individualista. Se nella chiesa degli apostoli molti sono diventati cristiani perché vedevano il loro stile di vita (cf *At* 2,44-45; 4,32-35), ancora oggi e domani si può riascoltare la bellezza dell'esperienza fraterna delle parole di Johann Adam Möhler: «Non vorremmo morire né asfissati per estremo centralismo, né assiderati per estremo individualismo. Né uno può pensare di essere tutti, né ciascuno può credere di essere il tutto, ma solo la diversità e l'unità di tutti è una totalità. Questo è l'ideale della chiesa cattolica!».