

VOCAZIONE DELLA CHIESA E VOCAZIONI NELLA CHIESA

SOMMARIO: 1. LA VOCAZIONE DELLA CHIESA E LE VOCAZIONI CRISTIANE – 2. ALCUNI IMPULSI PASTORALI; 2.1. *Favorire la risposta alla vocazione mediante le molte risposte alle «chiamate» di ogni giorno*; 2.2. *Costruire un'immagine di Chiesa che rappresenti al vivo la ricchezza dell'organismo carismatico*; 2.3. *Introdurre all'inestimabile avventura di servire il Signore nella missione della sua Chiesa*

Nell'ambito del presente fascicolo, questo contributo intende collocare il tema della vocazione in un quadro teologico e, in particolare, ecclesiologico. La dimensione ecclesiale delle vocazioni però non può essere pensata come un'aggiunta al tratto indubitabilmente personale della vocazione intesa come relazione al Signore. Così l'aspetto ecclesiale apparirà come il pieno dispiegamento di un'antropologia della vocazione *cristiana*. Entrambi gli aspetti trovano il loro riferimento nel comune radicamento nella chiamata del Signore Gesù. In questo intreccio, dunque, tra cristologia, antropologia ed ecclesiologia si snoda il nostro percorso sulla vocazione. Mi sembrerebbe però di tradire il carattere pastorale di questo fascicolo, se accanto ad uno sviluppo propriamente teologico, non accennassi a qualche impulso pastorale. Il nostro tragitto è così delineato: si tratta di precisare il rapporto Chiesa-vocazioni sotto il profilo teologico-pastorale.

Il *titolo* vuole evidentemente alludere a questo: che rapporto c'è tra la vocazione *della* Chiesa, cioè la sua missione, e le vocazioni *nella* Chiesa? Se diciamo che la vocazione della Chiesa si identifica, come noto, con la sua missione, allora anche le vocazioni nella Chiesa non possono che essere comprese in termini di evangelizzazione. Non voglio evocare ora il tema, spesso confuso e retoricamente ripetuto da molti, della «nuova evangelizzazione», magari per presentare le vocazioni entro la *nuova* evangelizzazione. Si sa, noi abbiamo sovente bisogno di cambiare le parole, quasi per venire incontro alla

mananza di approfondimento. Le vocazioni appartengono talmente al centro del mistero della Chiesa e della vita cristiana che non possiamo non ritrovare il tema, partendo da ogni punto di osservazione. Vorrei evitare solo che il titolo introducesse una prospettiva troppo angustamente ecclesiocentrica. Ciò non significa che le vocazioni, i carismi e i ministeri non abbiano a che fare con la Chiesa. Sorge subito allora la questione di quale immagine di Chiesa evochi il nostro discorso sulle vocazioni. E, rispettivamente, quale tipo di discorso sulle vocazioni derivi da una diversa immagine di Chiesa. Le vocazioni *nella* Chiesa, dunque, sono anzitutto le vocazioni *della* Chiesa, ma, ancora di più, sono al servizio della *vocazione* della Chiesa stessa: la sua missione di annuncio del Vangelo. La riflessione teologica sulle vocazioni va sempre fatta sullo sfondo dell'ecclesiologia; ma è noto che l'ecclesiologia ha percorso molta strada nel Novecento, che è stato giustamente definito il secolo della Chiesa.

Da questi accenni preliminari derivano le due parti del mio contributo: la *prima* sarà una riflessione teologica sulla vocazione della Chiesa e le vocazioni nella/della Chiesa; la *seconda* proporrà, per così dire, alcune ricadute pastorali, per sostenere il cammino di chi si dedica all'animazione vocazionale.

1. LA VOCAZIONE DELLA CHIESA E LE VOCAZIONI CRISTIANE

La riflessione del Seminario di Milano ha, come ovvio, già prodotto importanti approfondimenti sul tema della vocazione. In un contributo, pubblicato postumo, Luigi Serenthà¹, che molti ricordano per la sua «straordinaria passione educativa» e l'attaccamento alla cura sollecita delle vocazioni, ha già acutamente avvicinato il tema. In quel tempo la riflessione dominante era quella sui «ministeri» e il discorso sulle vocazioni era per così dire attratto in quell'orbita. Don Serenthà non si è lasciato rinchiudere nella prospettiva ristretta con cui, nella prima metà degli anni '80, la riflessione sui ministeri era spesso svolta. Oggi occorre procedere oltre sviluppando il discorso sulla vocazione della/nella Chiesa integrandolo con un'*ottica antropologica*, attraverso l'approfondimento di un'antropologia della fede. Per semplicità mi sembra che si possa articolare il nostro itinerario in alcuni passaggi,

¹ L. SERENTHÀ, «Comunità cristiana e vocazione», in *Tu sei i miei giorni... Intuizione e prospettive di pastorale vocazionale*, Milano, Ancora, 1996, 36-67.

che formulerò con tre tesi. Si tratta sostanzialmente di tre tesi ecclesologiche, ma con diverse sottolineature: la prima mette in luce la radice cristologica; la seconda accentua lo sviluppo pneumatologico, la terza ne mostra l'implicazione antropologica.

1^a TESI: La vocazione della Chiesa è *quella di essere il «segno reale» dell'evangelo di Gesù accolto in una comunità fraterna* (aspetto cristologico).

Il primo aspetto coglie la Chiesa nel suo derivare da Gesù Cristo. In questo modo, mi sembra che si possa capire meglio quanto è avvenuto al Concilio e nel dopo Concilio a riguardo della riflessione sul mistero della Chiesa. L'affermazione corrente è nota: si è passati dalla Chiesa intesa come *società organica* ad una visione della Chiesa come *comunione*, presente nella figura storica del *popolo di Dio*. Su questo sfondo, come è stato fin troppo retoricamente sottolineato, i ministeri sono passati da un'ottica di «potere» ad una prospettiva di «servizio». Qualcuno addirittura attribuisce a questa mutata visuale delle vocazioni/ministeri (che devono essere compresi come servizi) una sorta di perdita di ruolo, di incidenza nella società, e quindi anche di identificazione personale. Alla perdita del ruolo sociale sarebbe seguito anche il deperimento dell'evidenza personale di un certo impegno di vita². Ma questo duplice passaggio a proposito della Chiesa e dei ministeri (dalla Chiesa società alla Chiesa comunione/popolo di Dio; dai ministeri come poteri alle vocazioni/ministeri come servizi), se coglie bene il punto di arrivo, descrive però in modo piuttosto sommario il processo avvenuto. Soprattutto non è in grado di presentare il funzionamento in positivo della *vocazione della Chiesa*, vale a dire il suo mistero stesso, la sua natura, la sua missione. Ora, per comprendere un poco più in profondità tutto questo, è necessario rifarsi a due fatti più remoti, più profondi, che in qualche modo sono all'origine dell'ecclesiologia di comunione e della prospettiva dei ministeri come servizi.

Il primo riguarda la comprensione della rivelazione cristiana in rapporto alla fede. Il secondo, per conseguenza, il rapporto tra evangelizzazione e Chiesa. L'intreccio tra rivelazione salvifica ed edifica-

² Ho messo in luce questo a proposito del ministero ordinato in: F.G. BRAMBILLA, «Il prete nel cambiamento: teologia e coscienza di sé», *La Scuola Cattolica* 130 (2002) 539-569.

zione della Chiesa ha portato a un approfondimento decisivo³.

Da un lato, se l'annuncio del vangelo è indubitabilmente la comunicazione dell'annuncio di Gesù in parole e gesti, la fede non è solo comprensione della verità dell'annuncio, ma è anche partecipazione alla realtà del «mistero» e attestazione della salvezza accolta. Pertanto, la verità delle affermazioni dell'annuncio è condizione necessaria, ma non è sufficiente ad illustrare la struttura dell'avvenimento della Parola e della sua accoglienza nella libertà credente. Le condizioni di una corretta evangelizzazione richiedono una comunicazione del mistero di Dio che mediante l'opera dello Spirito, in parole e segni, sia capace di interpretare l'esistenza storica dell'uomo e di dare compimento alla sua libertà, realizzandola come libertà cristiana.

D'altro lato, la tematica ecclesiologica è andata sempre più illuminandosi a partire da questo centro: la Chiesa appare il «simbolo reale» di tale annuncio, in quanto dispone le condizioni obiettive per un effettivo annuncio evangelico e un'autentica accoglienza di fede. Per questo un'adequata comprensione dell'evangelizzazione avviene quando la parola di Dio non si dà solo come nuda *vox Dei*, ma appare capace di suscitare la visibile manifestazione dell'efficacia salvifica dell'azione dello Spirito in una comunità di salvati, quando cioè si esprime come edificazione della Chiesa. Esiste dunque una reciproca compenetrazione tra annuncio evangelico ed edificazione della Chiesa, nel senso preciso che l'evangelizzazione costituisce ed edifica l'esistere della Chiesa, mentre la Chiesa è segno reale, anche se non esaustivo, dell'evangelizzazione accolta. E lo è totalmente rivolta agli uomini, perché accedano al mistero del Signore Gesù, via di accesso al Padre nello Spirito.

A questa struttura oggettiva deve essere riferito il tema delle vocazioni e dei ministeri all'interno della missione ecclesiale. Se è vero che Dio costituisce la Chiesa come «luogo» della mediazione salvifica, tale mediazione è «derivata» rispetto alla suprema e insuperabile «mediazione» di Cristo resa presente nello Spirito. La mediazione della Chiesa è dunque radicalmente relativa a quella di Cristo e non può pretendere di toglierne la differenza. La Chiesa è piuttosto il segno storico della sua reale accoglienza. Solo così sarà possibile sciogliere

³ Cf P.A. SEQUERI, «Dimensioni teologiche e immagine storico-sociale dell'appartenza ecclesiale. Contributo per una teologia pastorale dell'evangelizzazione», in G. ANGELINI - F. BROVELLI - P.A. SEQUERI, *Evangelizzazione e Chiesa. Edificazione della comunità e annuncio della parola*, Torino, LDC, 1975, 67-119.

la dialettica tra «comunione» e «missione» come momenti della vocazione della Chiesa. Solo su questo sfondo verrà superata una visione delle vocazioni e dei ministeri, compresi e vissuti in un'ottica di potere, e indicare i criteri per ripensarli come servizio alla fede altrui. Già a questo livello non si potranno pensare vocazioni e ministeri dividendoli *ad intra* o *ad extra* della Chiesa. Anche la vocazione più ministeriale non può non avere un respiro missionario, mentre la vocazione più secolare non può non avere un'intenzione ecclesiale. Allora si comprende il tratto fondamentale della vocazione nel NT: il suo aspetto indubitabilmente cristologico come chiamata del Signore Gesù, assume originariamente subito connotazioni ecclesiali, già fin dal momento originario (cf ad es. Mc 3,13-19). I due assi fondamentali della vocazione del NT sono la buona relazione al Signore Gesù e la comunione/comunità fraterna.

Possiamo trarre la prima conclusione: le vocazioni sullo sfondo della Chiesa come «segno reale» introducono a una considerazione delle vocazioni entro una reale dinamica di missione e di servizio. La distinzione, pur legittima, tra vocazioni *ad intra* e *ad extra*, tra vocazioni contemplative e apostoliche, appare già una determinazione seconda che corre il rischio di oscurare l'aspetto comune di tutte le vocazioni: di dire e dare l'evangelo a tutti gli uomini.

2^a TESI: *Le vocazioni nella/della Chiesa dicono come la Chiesa diventa «segno reale» dell'evangelo: mediante la pluralità delle vocazioni nell'unità della loro struttura* (aspetto pneumatologico).

La Chiesa è dunque «segno reale» dell'evangelo accolto per la vita del mondo. Essa è come un *indice* («segno») per il mondo, puntato verso Cristo, la sua Pasqua e il nostro compimento nel Regno: in questo senso è totalmente relativa a Cristo e deve condurre gli uomini a Lui e non a se stessa. Ma la Chiesa è anche un indice *reale* (contiene effettivamente in forma anticipata quanto indica): in tal senso non è un puro segno mnemonico di Cristo, ma realtà della sua accoglienza nella storia, luogo dove si incontra qui e ora il Signore nella comunione sacramentale e nella comunità pneumatica dei credenti. Una sana ecclesiologia allora sfuggirà due pericoli eguali e contrapposti.

Il primo è l'*assolutizzazione* della Chiesa, cioè l'identificazione della sua missione con quella di Cristo. Questo non tanto perché la missione della Chiesa sia altra da quella di Cristo o nel senso che essa possa andare «oltre» la Pasqua di Gesù. Così talvolta è stata malintesa l'espressione che la Chiesa è il «prolungamento» di Cristo, la sua in-

carneazione «continuata». Evitare l'assolutizzazione significa che la Chiesa può e deve condurre gli uomini a Lui, deve accompagnare la loro storia, la loro esistenza, la loro esperienza come comunione al dono della sua Pasqua, come accoglienza della sua parola e del suo dono eucaristico. L'Eucaristia è precisamente il dono sacramentale che realizza ad un tempo la presenza di Cristo e l'incorporazione a Lui degli uomini, membra *diverse* di *un solo* corpo. Ciò dice la non identità della Chiesa con Cristo e introduce la dimensione *escatologica* del Regno, perché essa è ancora in cammino verso il Regno. Il carattere doppiamente referenziale della Chiesa (a Cristo e al Regno) è sovente dimenticato. Esso dice che la missione della Chiesa consiste nel parlare e nel mettere in comunicazione (reale!) gli uomini con un Altro. Questa è propriamente l'evangelizzazione. Solo la coscienza profonda del carattere di segno, di rinvio, di *manuductio* che appartiene all'essere della Chiesa è l'antidoto più radicale contro ogni forma di assolutismo o centralismo ecclesiastico o ministeriale e ci consente di presentare con serena coscienza anche l'altro aspetto.

Il secondo pericolo è la *relativizzazione* della Chiesa. Dal fatto che sia «relativa» a Cristo si deduce a volte che la Chiesa è radicalmente «relativizzata». Essa viene vista e presentata come una istituzione che solo estrinsecamente introduce al mistero della Pasqua. La sua missione è, per così dire, come quella di Giovanni Battista, cioè quella di essere un indice puntato verso Cristo. Magari un indice consistente, persino talvolta ingigantito (si veda il suggestivo Giovanni Battista della Crocifissione di Grünewald a Colmar, con un indice lunghissimo, rivolto come in uno spasmo verso il Crocifisso), ma il cui destino è quello di scomparire, di farsi da parte, di diventare talmente trasparente da dire solo Cristo, la sua parola, il suo gesto che salva, da far ritrovare in Lui la nostra libertà, la nostra identità, il nostro desiderio, la nostra inquieta brama di serenità personale e di impegno sociale. Al limite la Chiesa dovrebbe dire come Giovanni Battista: è necessario che io diminuisca, fino a sparire, perché Lui cresca. Il suo compito è quello di condurre gli uomini a Cristo (è questa la sua parte di verità), ma essa realizza se stessa quando diventa inutile (e questa è la sua riduzione). Tale posizione – oggi assai diffusa – cerca di correggere la precedente assolutizzazione della Chiesa, rendendola un segno, ma senza spessore, senza consistenza, utile, ma non necessario, fruibile come buon esempio e fin quando resta un buon indicatore. La Chiesa è utile appunto quando realizza una fraternità, che sovente viene pensata con caratteri psichici, capace cioè di favorire rapporti brevi, di far crescere l'amicizia, l'accoglienza, il benessere

psicologico, una buona relazione. Come si può notare qui viene persa non solo la connaturale dimensione eucaristica della Chiesa, di comunione/comunità suscitata dal gesto «presente» ed «edificante» del Signore, ma anche la dimensione realistica dell'annuncio salvifico della Parola, il quale non è solo *signum denotativum*, ma *signum efficax*, che nel momento eucaristico concorre a creare/edificare la Chiesa stessa.

Alla radice dei due atteggiamenti sta – come accade sovente – un difetto comune: quello di *reificare* la Chiesa, di pensarla come un terzo elemento, spesso un terzo «incomodo», tra noi e Cristo. La Chiesa però non è solo *segno*, ma è segno *reale*! Essa è l'attuazione storica di quel «simbolo reale» che trova la sua concrezione per eccellenza nella duplice mensa della Parola e del Pane: l'Eucaristia di Gesù. Per questo l'Eucaristia fa la Chiesa, nel senso che la crea come il simbolo reale della Pasqua. La Chiesa realizza già in sé, nella forma dell'anticipazione reale, ciò che indica. La buona relazione con Gesù, la decisione di seguirlo è fin dall'inizio voluta in una comunità fraterna (cf Mc 3,13-14: «li chiamò perché stessero con Lui e per mandarli a predicare e a guarire»). Lo stare con Cristo non è un momento transitorio, o un momento pedagogico, per ritornare a ristorarsi dopo la fatica della missione, ma è un momento permanente: ed è uno stare come *i Dodici*, nella comunità dei discepoli. Seguire Cristo non è la scelta di una scuola rabbinica, di un rapporto individuale con il maestro, ma è la sequela in una comunità fraterna.

La Chiesa, dunque, con tutte le precisazioni conseguenti (ad esempio la dinamica tra Chiesa universale e Chiesa locale) può e deve fornire nel suo agire e nel suo essere, ciò che indica nella sua missione evangelizzatrice. L'incontro della nostra libertà con la Pasqua di Gesù ha già un'anticipazione *realissima* nell'essere della Chiesa. La Chiesa è la Pasqua accolta, l'evangelo realizzato, il Regno anticipato, è – come dice Paolo – il *Corpo di Cristo*, la sua visibilizzazione. Per questo essa non deve scomparire, perché scomparirebbe la visibilità di Cristo nella storia. Questa è la sua specificità: guardando la Chiesa gli uomini debbono poter vedere e sperimentare come si accoglie Cristo, come il suo Spirito anima la nostra libertà, come la sua chiamata diventa storia personale ed ecclesiale. Questa è la necessità della Chiesa! La Chiesa è necessaria perché è il segno, l'anticipazione profetica, la realtà in atto, la realizzazione irreversibile dell'evangelo che trasforma il cuore degli uomini. Senza di essa non sarebbe data questa possibilità reale; l'evangelo sarebbe notizia, offerta di grazia, senza che noi potessimo dire: io l'ho già incontrato in una comunità

fraterna, è diventato notizia «buona» per me, per noi, e se «buona» per noi, lo può essere per tutti nella libertà dello Spirito. Tra l'altro, questo è anche il principio di riforma della Chiesa (*Ecclesia semper reformanda*), che però non pensa la sua conversione (compresa la «conversione pastorale») solo come realtà esterna, ma come una conversione che trova nella comunità credente l'anticipo reale della sua realizzazione.

La necessità radicale della Chiesa perché sia il segno reale dell'evangelo accolto (s'intenda: una necessità storico-salvifica) si articola poi in un modo ancora più specifico, che tocca direttamente non più solo il discorso della *vocazione* della Chiesa, ma anche delle *vocazioni* nella Chiesa. Adesso possiamo dire senza più ombra di equivoco, che la *vocazione della Chiesa è quella di rendere possibili le vocazioni nella e della Chiesa*. Come segno reale può esistere solo – lo indica la nostra tesi – «mediante una pluralità di vocazioni nell'unità della loro struttura». Per spiegare questo aspetto merita citare un passo del contributo sopra ricordato di L. Serenthà:

«Dobbiamo risalire a Cristo di cui la Chiesa è segno, è mistero, è corpo, per capire come i ministeri scaturiti dal Cristo si manifestano in una varietà a beneficio del corpo di Cristo che è la Chiesa, e come testimonianza missionaria di fronte al mondo.

La riflessione cristologica fondamentale, mi pare, deve cogliere nella realtà di Gesù i due aspetti complementari che proprio sono indicati dalle stesse parole con cui noi indichiamo il centro della nostra fede cristiana: Gesù Cristo. Sono parole che noi pronunciamo tranquillamente così come se fossero delle cose molto pacifiche, come se tra Gesù e il Cristo ci fosse una continuità tranquilla e scontata. Basta un istante di riflessione per capire che sono due parole esplosive. Se uno pensa, mentre pronuncia le parole di Gesù Cristo, si accorge che la sua testa gli scoppia e anche le parole dovrebbero scoppiare in mezzo ai denti e fare esplodere il nostro viso perché Gesù significa un «uomo», un uomo di questa storia; Gesù vuol dire «Gesù» e non Giacomo, Giovanni, Pietro, Carlo e Andrea. Gesù è quello lì, è un pezzo di storia, è un uomo tra i tanti. Cristo è l'Unto di Dio, il Messia di Dio, colui nel quale Dio ha detto la sua Parola ultima e definitiva sulla storia umana. È l'Assoluto. Ora, Gesù è un pezzo. Cristo è il Tutto. Gesù è un momento storico, relativo. Cristo è l'assoluta trascendenza di Dio presente in questo Gesù. Come è possibile che Gesù sia questo? Questo è il paradosso: questa è la fede cristiana.

La totalità, la trascendenza, l'assolutezza di Dio si sono riversate nella nostra storia, nella povertà di Gesù, nel frammento di storia che è Gesù. Questo pezzo di storia è il Tutto della storia: Dio si è autocomunicato a noi nella vicenda di Gesù. Questa vicenda è una vicenda storica, parziale ed è insieme la totalità della storia umana. Questo è il mistero paradossale di Cristo,

questo è il paradosso che la fede cristiana afferma ogni volta che riconosce che Gesù è il Cristo, il Messia, il Figlio vivente di Dio, colui nel quale Dio ha detto tutto il suo amore per gli uomini e per la salvezza del mondo.

Allora Cristo è una realtà complessa. Potremmo distinguere, senza separarli, in Gesù come due momenti: il momento escatologico-costitutivo e il momento storico-esplicativo. Il momento escatologico-costitutivo vuol dire che in Gesù è presente la definitività, la salvezza, la fine del mondo. Quando viene Gesù il mondo è finito, perché che cosa può capitare di nuovo nella storia dopo che Dio stesso, il Tutto della storia, si è reso presente in essa? Gesù Cristo è la fine del mondo, non può capitare più niente dopo Gesù. Gesù è il Tutto, è la definitività. Egli è l'assolutezza di Dio e si rende presente come Signoria della storia.

Ma proprio perché è questo, Gesù Cristo ha una valenza, o un aspetto, o un momento che chiamiamo storico-esplicativo; storico-esplicativo significa che Gesù ha l'esigenza di far vedere che Egli è effettivamente il Salvatore di questo ambiente di lavoro, di questa coppia umana che sta andando in rovina, di questo bambino handicappato che chiede di essere riconosciuto nei suoi diritti. Perciò occorre far vedere che veramente in Gesù Cristo la pienezza, la totalità, la definitività della gioia, della speranza per l'uomo si sono realizzate concretamente nella storia.

Cristo allora, proprio perché è l'Assoluto presente nella storia, si manifesta in infinite iniziative che Egli suscita nella storia per far capire che tutta la storia appartiene a Lui, ed è amata e salvata da lui. Allora, a me pare che la partecipazione di tutti i credenti al Mistero di Cristo deve contemporaneamente rappresentare questi due aspetti. Ma qui è la bellezza: Cristo è infinito, inesauribile; noi siamo piccoli, siamo parziali; ciascuno di noi, pur vivendo tutto il mistero di Cristo come l'assoluto amore di Dio presente nella storia, ha vocazioni diverse, che fondamentalmente possono essere classificate (anche se ogni classificazione è semplificazione e quindi mortifica la vita, ma serve a capire meglio la chiarezza e la varietà) secondo questi momenti fondamentali: il momento escatologico e il momento storico. Il momento escatologico è il momento che esprime che Gesù è l'assolutezza di Dio, che è Signore della storia; il momento storico esprime la ramificazione, l'irraggiamento di questa assolutezza nella storia. Se volete, possiamo usare questo gioco di parole: Gesù è "il Signore della storia", "nella storia".

È il Signore della storia perché in Lui, colui che è più grande del mondo e dell'uomo, cioè Dio, si è reso presente. In Gesù abbiamo l'«al di là» della storia che diventa «al di qua», verso di noi, in mezzo a noi. Gesù è il Signore nella storia, ma è tutto ciò «in Gesù»: quindi inserendosi nella trama dei rapporti umani e quindi assumendo in pieno le leggi della storia. È il Signore della storia nella storia.

Ciascuno di noi partecipando al mistero di Cristo esprime questa sua pienezza, ma la esprime sottolineando in maniera profonda l'una o l'altra di queste dimensioni del mistero di Cristo: o la dimensione escatologica, dove Cristo appare come il Signore, l'Assoluto, il Dio tra noi; oppure sottolineando la

funzione o l'aspetto storico, dove Dio è il Signore dentro questa situazione, per questa persona, di fronte a questo concreto problema economico, politico, sociale, assistenziale che è emerso, che è esploso dolorosamente, tormentosamente in quel pezzo di storia in cui io sono collocato dalla Provvidenza, in cui sono chiamato a vivere dal mistero dell'amore di Dio.

Ed ecco allora come riusciamo a ritrovare varie forme di partecipazione al mistero di Gesù Cristo. Si tratta della stessa fondamentale vocazione cristiana ad essere una cosa sola con Gesù Cristo, ma con una varietà che è legata non tanto a singolarità comunicabili, quasi che una vocazione ha una cosa che l'altra non ha. Tutte le vocazioni hanno gli stessi fondamentali aspetti, ma in certe vocazioni prevale la sottolineatura di un aspetto, in altre prevale la sottolineatura di altri aspetti.

Avremo, allora, alcune vocazioni che si caratterizzano per la prevalenza, diremmo, del momento escatologico, della proclamazione che Dio è Dio, che Dio è l'al di là della storia, che Dio salva la storia proprio perché non è un uomo; Egli è il mistero assoluto davanti al quale l'uomo tace e può soltanto consacrarsi in un silenzio e in una dedizione radicale e incondizionata.

Avremo altre vocazioni, invece, che vedono la prevalenza del momento storico. Saranno le vocazioni che riconoscono l'assolutezza di Dio, ma sono più orientate a far vedere tutta la ricchezza umana che l'amore di Dio rende presente nelle varie situazioni: nella famiglia, nei vari ambienti di lavoro, ecc. E poiché Gesù Cristo unisce a sé tutti i credenti, unisce ogni cristiano a questa vocazione che è insieme escatologica e temporale, trascendente e mondana, attraverso lo Spirito, il quale agisce nei carismi distribuiti nella comunità e nei Sacramenti.

Possiamo ipotizzare un altro tipo di vocazione cristiana che, soprattutto, è riferita alla celebrazione dei Sacramenti e alla guida autorevole dei vari carismi; una vocazione che sia punto di unità e di coordinamento dei vari carismi nella comunità cristiana a immagine di Cristo, Sacerdote, Pastore. Essa indica in qualche modo la centralità e la capitalità di Cristo Sacerdote, re e profeta nella comunità: sono le vocazioni al ministero presbiterale, che significano appunto una dedizione incondizionata a Cristo nella celebrazione dei Sacramenti e nella guida autorevole e pastorale della comunità cristiana.

Voi capite subito come, prospettate così le cose, è possibile anche un'interpretazione molto fluida delle vocazioni cristiane. Capite subito che si tratta di diversità storico-esistenziali; cioè non si può dire: la vocazione religiosa è qualificata da queste note essenziali che la rendono totalmente diversa dalle altre, perché è l'esperienza storica che fa vedere come un aspetto della sequela di Cristo diventa prevalente in rapporto ad altri aspetti. E capite anche perché allora, non essendoci questa fissità così immutabile, è possibile anche un certo passaggio da una vocazione all'altra.

Ecco perché nella grande Chiesa antica tante volte i Vescovi e i Papi obbligavano i monaci che volevano consacrarsi alla pura contemplazione di Dio ad esercitare il ministero pastorale, a fare i preti. E potete capire perché,

invece, in certi momenti uno che è consacrato da Dio nel matrimonio improvvisamente debba vivere come uno che offra a Dio il dono della propria vita in una maniera che assomiglia al celibato: la vedovanza cristiana. Uno che improvvisamente si trova un coniuge che impazzisce, che finisce al manicomio, che cosa fa? In quel momento, questo sposato vive certe sottolineature di radicalità che diventano addirittura esemplari, paradigmatiche, come quella della vocazione alla consacrazione speciale a Dio.

C'è un possibile interscambio tra le varie vocazioni. Non c'è più una rigidità e una fissità che rende comunicabili. Naturalmente rimangono ferme alcune cose: che la vita religiosa ha una sua normativa che deve essere rispettata o che per passare al ministero pastorale-sacerdotale è indispensabile il Sacramento dell'Ordine. Ma al di là di questi elementi c'è una certa comunicabilità e interscambiabilità tra le varie vocazioni. Qual è la conseguenza allora che questa riflessione ha prodotto nella problematica vocazionale e nella pastorale vocazionale? Anche qui c'è un fenomeno analogo a quello avvenuto per il problema della santità cristiana. C'è stata una scoperta interessantissima di vocazioni cristiane. Prima, "vocazione" voleva dire soltanto la vocazione al sacerdozio e alle consacrazioni speciali; adesso si è scoperto che tutte le forme di vita cristiana sono una "vocazione" e stanno nascendo già alcune forme interessanti nelle quali lo scambio, la mobilità di cui parlavamo si sta realizzando. Pensiamo alle vocazioni di laicità consacrata con tutti i problemi che esse comportano.

Sono un sintomo veramente stupendo della nuova primavera che la Chiesa sta vivendo sotto la forza dello Spirito. Queste vocazioni riescono a mettere insieme realmente quello che anticamente sembrava inconciliabile: la consacrazione radicale e la piena secolarità, la piena condivisione delle forme di vita degli uomini del "secolo", del mondo. Sono soltanto sintomi. Io sono convinto che approfondendo queste riflessioni e soprattutto vivendo realisticamente i doni dello Spirito, dalla nostra Chiesa attuale nasceranno cose nuove e interessanti. Nasceranno delle vocazioni veramente originali che riusciranno a far vedere questa ricchezza dell'unica vocazione cristiana. Essa si manifesterà non mediante singolarità esclusive, ma mediante delle prevalenti sottolineature in una varietà infinita di "figure" cristiane concrete, nelle quali la santità infinita di Gesù Cristo risplende e si manifesta⁴.

Si comprende forse ora meglio la seconda conclusione: le vocazioni nella Chiesa sono necessarie per realizzare la vocazione della Chiesa e la sua vocazione è quella di rendere possibili e praticabili le vocazioni nella/della Chiesa. Alla necessità della Chiesa come «segno reale» corrisponde la necessità della «pluralità di vocazioni nell'unità di

⁴ L. SERENTHÀ, «Comunità cristiana e vocazione», 53-59.

struttura vocazionale» per dire insieme l'unicità e l'universalità del mistero di Cristo. Ora l'azione configurante a Cristo e insieme l'azione diversificante nella storia è esattamente l'opera dello Spirito. È lo Spirito che rende la Chiesa di Cristo corpo reale e pneumatico: reale, in quanto pneumatico, perché la realtà del corpo ecclesiale è quella di essere una «communio» in forza dello Spirito di Gesù; pneumatico, in quanto reale, perché la communio non è solo un legame invisibile, ma si distende e anima i legami storici, capaci di unire attraverso la diversità e di differenziare un'unità nella forma della pluralità pentecostale.

3^a TESI: *Le vocazioni nella Chiesa sono «figure» storiche della «figura» della fede che si realizza in ogni carisma ecclesiale* (aspetto storico-antropologico).

Ritengo importante a questo punto richiamare fuggevolmente il rapporto interiore che esiste tra vocazione cristiana e pluralità delle figure di vocazione. La mancata proposizione della molteplicità dell'organismo carismatico – nella normale pedagogia cristiana, che sovente si rassegna a proporre solo i tratti fondamentali della vita cristiana, rinviando *sine die* la proposta del volto vocazionale da dare alla propria identità personale – è un difetto che rifluisce anche sulla bontà dell'educazione alla fede perché questa resta sospesa, astratta, generica, senza figura storica. Nessuno vorrà negare che questo è uno dei pericoli più insidiosi della pastorale giovanile di oggi. Non si può attendere che uno impari ad ascoltare la parola, a pregare, a vivere insieme, a prendersi cura degli altri, per proporgli poi – solo in seconda battuta – il volto di una vocazione specifica. Certo a qualcuno pare già un miracolo che ragazzi e giovani, nell'attuale frammentazione, assumano qualche momento di fede, tanto che si premura di tenerli stretti, senza la coraggiosa proposta di itinerari che magari li lancino su strade più rischiose. Vorrei ricordare che non si dà mai in nessun tratto del cammino una separazione tra educazione alla fede e cura delle vocazioni.

Abbiamo visto sinora – è il risultato raggiunto con le prime due tesi – che i tratti della comunità che nasce dalla sequela di Gesù e delle figure che la abitano sono decisivi nel delineare il volto della Chiesa. Le figure cristiane non possono pretendere di superare la Pasqua di Gesù, ma sono portate alla loro pienezza e rese possibili dall'azione dello Spirito. Lo Spirito di Gesù ci fa essere una comunità della sequela. Anche le sue esigenze essenziali appartengono alla

decisione radicale della fede. I famosi detti che contengono le condizioni per «seguire Gesù» (Mt 10,37-39; 16,24-28; Mc 8,34-9,1; Lc 9,23-27) esprimono anzitutto l'atteggiamento della fede nei confronti di Gesù, prima che configurare un particolare «stato di vita». E anche alcuni detti (Mc 10,28-31; Mt 19,27-30; Lc 10,25-27; 18,28-30) che sembrano già alludere a modi concreti e precisi di sequela (si veda ad esempio in Luca la rinuncia alla moglie) non possono essere pensati come modalità più radicali della fede. La condizione essenziale del «seguire Gesù» e del seguirlo in una comunità è dunque la fede e questo discorso del vangelo non può essere sequestrato troppo precipitosamente per alcuni stati speciali all'interno della Chiesa. D'altra parte bisogna dire subito che tale dimensione fondamentale non esiste a monte del volto storico e quindi concretamente determinato delle vocazioni singolari. Per questo occorre distinguere tre aspetti della forma vocazionale: la sua «struttura» di fondo, il suo carattere «figurale», il suo darsi in «figure»⁵. Da qui deriva il seguito della nostra riflessione: quella che ho chiamato un approfondimento di antropologia *cristiana*.

Anzitutto, occorre delineare la *struttura unitaria* di ogni carisma: ogni vocazione cristiana deve lasciarsi plasmare dal rapporto decisivo con il Signore Gesù in una comunità credente⁶. La dimensione della fede e della fede ecclesiale non può essere intesa come un minimo comun denominatore a cui poi si aggiunge «un di più» nello stato di vita sacerdotale, religioso, matrimoniale, missionario, ecc. La fede non è un minimo che raggiungerebbe il suo massimo nelle vocazioni che esigono una forma speciale di vita. Nulla può essere più radicale della fede e le ulteriori specificazioni non potranno essere intese che come un modo «tipico» di realizzarsi della fede. La lunga citazione di don Serenthà ci ha introdotto in questa prospettiva dal punto di vista cristologico, ora essa va svolta sotto il profilo del suo risvolto storico-antropologico. A questo aspetto si è posta maggior attenzione negli ultimi anni del Novecento. Ed è a questo che vorrebbe alludere lo sviluppo espresso nella terza tesi. Essa contiene due aspetti tra loro

⁵ Ha svolto con acutezza questa pista di riflessione, in osmosi e precisando l'affascinante riflessione di G. Moioli sul carattere «figurale» delle vocazioni cristiane, P.A. SEQUERI, «Le forme laicali della spiritualità cristiana», in *I laici nella Chiesa*, Torino, LDC, 1986, 114-157: 138-148.

⁶ Su questo punto si veda il limpido contributo di G. MOIOLI, «La vocazione del cristiano nella storia», in *Il Cristiano di ieri, di oggi e di sempre*, Milano, Ancora, 1980, 32-40.

connessi: *la fede* (da intendersi come la decisione di affidarsi radicalmente al Signore in una comunità fraterna) è una «figura», ma è necessario che essa si esprima in «figure». Che è come dire che non si dà fede senza vocazione e senza vocazioni, cioè senza la pluralità dei volti⁷.

Per questo *la fede si dà in figura*: ciò significa che essa contiene un aspetto normativo e un'appropriazione personale e storica. La vicenda biografica personale (come la storia di una comunità cristiana) non è un accidente per la fede, ma entra a conferire a quella struttura sopra ricordata il suo volto concreto, fatto dal cammino di appropriazione personale e dalla comunità di appartenenza. Pertanto il cristiano può essere memoria di Gesù, ma solo come memoria «spirituale», cioè come una libertà storica (con le sue caratteristiche personali e sociali) che si lascia animare dallo Spirito di Gesù e si lascia ricondurre a lui, cioè che vuole discernere cristianamente le condizioni della propria esistenza. Ogni atto della fede è sempre anche un discernimento della situazione (personale e sociale), un atto cioè dove è coinvolta ad un tempo l'interpretazione del significato buono e promettente che la vita ci offre e la decisione responsabile di fronte ad esso. Quando le grandi personalità cristiane (quelle che noi chiamiamo santi) parlano della «volontà di Dio», con questa espressione considerano sinteticamente sia il riferimento alla struttura della fede sia l'interpretazione e la decisione della situazione presen-

⁷ La riflessione sul carattere «figurale» del cristiano nella storia consente di tracciare una corretta fenomenologia del cristiano nella storia. È ciò che la tradizione definisce come conformazione «filiale» e insieme «spirituale» della libertà cristiana: in quanto «filiale» essa dice il riferimento normativo alla sequela di Gesù; in quanto «spirituale» dice anche che tale sequela è data nelle condizioni assegnate dalla storia, cioè nella forma di una libertà che si esprime nel discernimento, secondo lo Spirito, delle condizioni storiche. Nessun carisma cristiano può pretendere un'imitazione o una sequela che sequestri l'assoluta singolarità e unicità della vicenda di Gesù. Per questo la «figura» di Gesù Cristo non può essere semplicemente ripetuta e ricalcata materialmente: sotto questo profilo essa esprime una singolarità assoluta ed «esclusiva». Ma essa diventa «inclusiva» della figura cristiana, nel senso che fonda una comprensione e una libera decisione entro le condizioni storiche dell'esistenza: mediante il discernimento «spirituale». La scelta di fede si pone, allora, tra la decisione della libertà di realizzarsi nella sequela del Signore e la corresponsabilità storica nella missione che le appartiene. Perciò la «figura» della fede cristiana totalizza l'esistenza e ha un carattere incondizionato per tutti, mentre le ulteriori vocazioni (le *figure cristiane*) mettono in luce un elemento *tipico* all'interno della figura simbolica della fede. L'incondizionatezza appartiene, quindi, alla sequela come tale, mentre proprio tale incondizionatezza esige il suo differenziarsi in raffigurazioni vocazionalmente diverse.

te. Il linguaggio talvolta riferisce tutto all'origine (è la «volontà del Signore»), ma il credente sa bene quanta dedizione amorosa (intelligente e responsabile) questa ha richiesto e richiede. Nel nostro tempo dove si è molto attenti al momento antropologico dell'interpretazione delle situazioni e delle decisioni connesse, notiamo che l'accompagnamento delle vocazioni giunge spesso a un punto morto, ad una specie di stallo. Sentiamo dire: io leggo la mia situazione (dentro di me e intorno a me), ma come faccio a sapere che questa è la volontà di Dio, cioè corrisponde alla richiesta di una dedizione all'evangelo di Gesù? Si tratta di far scoprire che la volontà di Dio, la vocazione a seguire Gesù in una comunità fraterna ha sempre il carattere della libera interpretazione (che non significa un'interpretazione arbitraria), cioè lascia aperto lo spazio per la nostra personale dedizione (che si dà sempre in una «figura storica»). Questo lo sapevano bene anche i grandi credenti del passato. Per noi è diventato problematico, perché abituati a un punto di partenza antropologico, vorremmo in qualche modo dedurre da questo la volontà di Dio. Ma l'unico modo di dedurre dai segni della fede un qualche rimando a Dio è quello che apre lo spazio ad un libero affidamento che coglie attraverso i segni un appello di Dio fatto alla libertà che deve decidersi per Lui nell'abbandono della fede. Quella che a noi sembra una povertà e una sofferta necessità (di discernere la storia) non rappresenta un limite, ma dice il fatto che la fede si dà in «figura», cioè rende possibile l'atto di una libertà che comprende e si affida. In parole semplicissime: la *risposta* alla vocazione cristiana appartiene alla chiarificazione e alla scelta della *chiamata* stessa. Non viene dopo, ma ne è un momento interno. Le ricadute sul versante della guida spirituale e persino dell'accompagnamento psicologico sono intuitive e assai interessanti. La vita cristiana non è un copione prefissata una volta per tutte: del resto anche l'immagine del copione lascia ampio margine all'interpretazione e all'appropriazione personale. Un personaggio in teatro è ben altra cosa di quello che possiamo immaginare leggendo da soli la *pièce* scritta. La fedeltà all'Autore del testo teatrale esige che l'Attore sulla scena reciti «la parte» con un'interpretazione personale, cioè facendo la «sua parte». Ritornerò sulla metafora teatrale, facendo qualche puntualizzazione di carattere pastorale.

Per questo, se la fede si dà in figura, non può esistere una figura *sola* della fede, ma il carattere figurale della fede esige che si diano *molteplici «figure»* della fede, tra loro *diverse e complementari*. Se uno vive la fede già come un insieme di concrete «chiamate» e «risposte», allora gli sarà possibile cogliere quella «vocazione» che darà volto

unificante alle molte «chiamate» a cui ha già imparato a «rispondere» sul proprio cammino. Questo aspetto sintetico, attorno a cui si concentrano simbolicamente le molte chiamate e risposte che uno impara a vivere ogni giorno nel suo cammino storico di fede, definiscono quello che noi chiamiamo la vocazione e/o il carisma personale⁸. Per riprendere la metafora del teatro sopra ricordata, il proprio carattere vocazionale, la propria personalità cristiana («persona» è un termine di origine teatrale che indicava la maschera che esprimeva un ruolo nel teatro) si definisce sempre nella relazione con le altre figure cristiane. È in questa ottica che si capisce la dialettica degli «stati di vita» nella Chiesa; e si intuisce perché non possano essere definiti isolatamente, ma nel loro reciproco rapporto. Da un lato, tutti gli «stati di vita» rispondono alla struttura profonda dell'esistenza cristiana, che ultimamente è la struttura della fede e della sua appropriazione personale (se la parola «stato» può apparire un po'... statica, indica però anche una forma stabile). D'altro lato, essi si realizzano in una condizione storica che configura differenti «tipologie» di vita cristiana, le quali si determinano per le diverse sottolineature tipiche, sintetizzandosi attorno ad uno o più elementi della complessiva struttura della fede cristiana. La conclusione è che la «figura» cristiana, in quanto è ad un tempo riferita alla struttura normativa della sequela e alla sua consapevole e libera determinazione storica e spirituale, si dà in una molteplicità di «figure» (o stati di vita), di cui le figure «tipiche» indicate dalla tradizione (preti, religiosi, consacrati, laici) non costituiscono che modelli molto generali e suscettibili di ulteriori e assai differenti variazioni.

Si tratta, per così dire, di «caratteri» ancora in cerca di «attore» che esigono di essere interpretati in una figura «personale», anzi per dare volto alle «persone». Il linguaggio di figura/figure afferma che ciò che è decisivo non è tanto la condizione di vita, ma l'assunzione e il

⁸ Probabilmente è a questo livello, o conoscendo questa fenomenologia, che si può capire la doppia valenza del termine «carisma»: al *plurale* i carismi di una persona; al *singolare* il carisma di ciascuno: se ne veda una fine descrizione in T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, Milano, In Dialogo, 1983, 8-9. Ciò consente di lasciare al linguaggio il suo carattere fluido e descrittivo (una persona può assommare più carismi; o il carisma sintetico di una persona), ma di riconoscere la struttura: in tal modo si può dire che per rispondere ad una vocazione, uno deve aver già imparato a rispondere ogni giorno a molte chiamate cristiane; e rispettivamente la risposta alle molte chiamate portano al loro interno la dinamica di suggellarsi in una chiamata sintetica.

discernimento (consapevole e libero) di una situazione di vita perché sia una forma della sequela al Signore. Ognuno, secondo il dono dello Spirito, deve cercare di vivere la radicalità dell'obbedienza della fede nella propria condizione assegnata e assunta responsabilmente: chi è sposato e chi è celibe, chi è religioso e chi è prete, chi è missionario e chi serve alla comunità, chi è laico impegnato nel mondo e chi ha un ministero ecclesiale, ecc. E ognuno dovrà farlo cercando di discernere le condizioni storiche e pratiche come una possibilità per seguire l'evangelo e trasformare la storia del mondo. Solo in questo modo le vocazioni nella Chiesa saranno tra loro complementari, non conflittuali, e capaci di esprimere l'insuperabile ricchezza della missione e del mistero di Gesù di Nazaret!

2. ALCUNI IMPULSI PASTORALI

La cura delle vocazioni nel periodo che va dall'iniziazione cristiana alla stagione dei giovani adulti è periodo troppo ampio e variegato per poter essere abbozzato adeguatamente ora. Essa esige un'attenzione differenziata sia alle dinamiche spirituali e umane dei soggetti, sia alla possibilità di fornire un'apprezzabile introduzione alla vita cristiana e alle sue dinamiche di appropriazione. C'è il pericolo, neppure troppo remoto, che si rimandi *sine die* la proposta delle forme di vita cristiana, poiché a volte ci pare già molto se i ragazzi e i giovani assaggino qualche aspetto della fede. La proposta a tutto tondo della fede ci sembra possibilità che non riesce mai a decollare. È chiaro che ne fa le spese la limpida presentazione delle figure cristiane, delle vocazioni appunto, in particolare di quelle che esigono un investimento oggi difficilmente riscontrabile. È come se si facesse fatica a decollare, ma forse perché non si è ancora scelta la mèta e il percorso.

Il presente contributo non può concludersi senza il richiamo ad alcune urgenze pastorali. Il discorso teologico passa nella coscienza delle persone e nei comportamenti degli educatori, solo se sa mediarsi in alcuni impulsi che, interpretando la situazione presente, rappresentino al vivo quei criteri che la riflessione teologica è andata enucleando. Mi sembra che, tra le molte, si possano indicare tre piste di riflessione per l'attuale pastorale giovanile. Le ricaverò dalle tre tesi svolte nella parte teologica, ma seguendo il cammino inverso, cioè partendo dal risolto antropologico, nel quale oggi troviamo le maggiori difficoltà.

2.1. *Favorire la risposta alla vocazione mediante le molte risposte alle «chiamate» di ogni giorno*

Credo che l'accompagnamento personale delle vocazioni oggi vada incontro a due grandi difficoltà: la difficoltà a far intuire che la vocazione abbia un certo indice di interpretazione e di scelta; la difficoltà a far capire che la vocazione realizza la radicalità cristiana (la totalità) della fede nel segno storico (particolare) di una scelta «tipica» di vita.

La prima difficoltà è quella riscontrabile in ogni direzione spirituale e in ogni accompagnamento pastorale (e talvolta solo dolorosamente recuperabile in una situazione terapeutica). Dinanzi ad un tessuto sociale molto attento alle sensazioni personali e ai riscontri soggettivi di ogni esperienza è difficile mostrare che la vocazione non è un evento fatale, un'emozione dominante, un'esperienza travolgente che si impone sulle altre, esonerando la persona da una paziente comprensione del tempo e dalle scelte conseguenti. È vero che la vocazione si presenta con le caratteristiche di un evento originario, di un appello irresistibile, di una dedizione radicale (e questo succede in ogni stagione della vita), ma quando essa viene analizzata e soprattutto quando si stabilizza come scelta di vita essa appare come *la risposta* che suggella, dà un volto specifico, alle *molte* risposte che giorno per giorno abbiamo realizzato. La *vocazione* come evento sintetico sembra accendersi improvvisamente, ma questa sua irruzione non è altro che la scoperta del carattere originario della risposta all'appello del Signore, che è il frutto, anche se non la semplice somma, delle molte disponibilità e risposte che abbiamo dato lungo il nostro cammino. Di qui la saggezza pastorale di curare tutta la vita cristiana dei ragazzi e dei giovani in prospettiva vocazionale. Non sto a descrivere le condizioni e il tracciato di una tale pastorale giovanile orientata vocationalmente⁹, dico solo che è giunto il momento – ed è questo – in cui si deve dire con forza: *un'educazione alla fede senza respiro vocazionale non è neppure un'educazione alla fede, e un accompagnamento vocazionale si alimenta dall'inizio alla fine all'educazione del credente*. Questa sorta di slogan deve renderci coscienti della pazienza richiesta per una vera educazione alla fede, deve aiutare i ragazzi e i giovani a capire che l'attaccamento alle scelte, ai cammini, alle fatiche di ogni giorno è la preparazione di

⁹ Rimando al mio contributo: «Pastorale giovanile e cura delle vocazioni», in *Giovani preti e cura delle vocazioni*, Milano, Ancora, 1993.

quel terreno su cui il Signore può accendere lo splendore della sua chiamata. Un compito importante sarà soprattutto quello di interpretare le incertezze, i dubbi, le sensazioni di indeterminatezza, non come una carenza, una povertà, ma come le condizioni – una volta assunte come sfida e cemento – di una vocazione reale e realistica. A condizione, appunto, che le si determini e si cammini coraggiosamente. In altre parole si tratta di costruire una vocazione che non crolli sotto i colpi delle fatiche e della routine della vita adulta.

L'accompagnamento del vissuto di ogni giorno consente di prendere in mano anche la seconda difficoltà, sulla quale si sedimentano anche molti influssi culturali. La vocazione ci dice la necessità di dover scegliere o, meglio, che si può realizzare il tutto della vita (umana e cristiana) solo mediante una scelta particolare, solo entro una determinata costellazione simbolica. Qui lo smarrimento della coscienza giovanile tocca forse il suo abisso. E sorgono domande che paralizzano ogni slancio: posso io scegliere questa o quella vocazione, perdendo ciò che di bello e di promettente è contenuto nelle altre? e non c'è in questa mia scelta un margine di congettura personale, di cui potrò pentirmi domani? non è forse meglio mantenermi aperte tutte le possibilità? non è forse questa la vera libertà, la possibilità cioè di ripartire sempre da capo? Queste domande, e molte altre simili, si affacciano alla mente di un giovane anche sinceramente cristiano. Conviene che noi le facciamo apertamente galleggiare nella coscienza di chi accostiamo. Si tratta di chiarirle con la riflessione e di sostenerle con l'esercizio della volontà e delle energie personali.

Con *la riflessione* per denunciare il carattere distraente di questa concezione della libertà. È libero veramente chi consegna tutto se stesso rispondendo ad una chiamata specifica, non chi si mantiene sempre le mani libere da ogni fatica, chi si riserva la possibilità di ricominciare da capo, sempre di nuovo, perché questi rimane sempre all'inizio. Si tratta di suggerire persuasivamente alla coscienza dei ragazzi e dei giovani questa figura della libertà, che è libera quando si consegna, quando si perde-per, quando arrischia non solo per un po' di tempo, ma si concentra attorno ad un progetto che dà volto a se stessi. Chi vuol rimanere libero da ogni rischio resterà sempre sulla linea di partenza, resterà un «uomo senza qualità», che fa molte cose, ma gli manca quell'*unum necessarium* che dà volto e figura ai suoi molti interessi. Più francamente bisognerebbe dire: un uomo senza «personalità». Senza questa attenzione la pastorale giovanile, non solo sarà carente di un momento – appunto quello vocazionale – che si pensa di poter proporre solo in situazioni particolarmente favorevoli,

per così dire in seconda o in ultima battuta, ma sarà astratta, indeterminata, ripiegata sulle dinamiche di indecisione dei giovani. Senza attenzione vocazionale la pastorale giovanile è vuota, senza nerbo e inconcludente. È forse per questo che essa manca della sua necessaria incidenza storica, perché presenta un'immagine di cristianesimo non praticata e praticabile. Di generici appelli si può vivere solo per un campo scuola, un campeggio, un ritiro spirituale, ma non per una intera esistenza.

Si tratta di suggerirlo poi attraverso un *esercizio personale* e una molteplicità di figure e di esperienze che aprano agli spazi sconfinati delle vocazioni cristiane. Il ragazzo/giovane si trova nella stessa condizione di chi fa *zapping*: questi salta da un canale all'altro, assaggia tutti i programmi, impara molti linguaggi, rimane affascinato e provocato da differenti immagini, ma vive un rapporto con la realtà fatto di spezzoni, di ritagli, di sperimentalismo. Egli non riesce mai a porsi nella condizione di aver seguito una storia unica con passione e partecipazione. Ha visto tutto, può intervenire su molto, ma non ha imparato nulla, se per imparare s'intende essere istruiti circa quel complesso di significati che decidono in modo sintetico della propria esistenza, cioè acquisire una «sapienza della vita». Così non solo ne scapita la prospettiva vocazionale, ma anche tutta quella trama di visioni, di conoscenze, di impegni, di servizi che costituiscono il terreno di coltura di una decisione definitiva. La vita non sa più rispondere alla «vocazione», perché non vive quelle molteplici «vocazioni» che sono disseminate sul tracciato dell'esistenza. Avviene così che il ragazzo e, rispettivamente, l'adolescente e il giovane avanzi un alibi contro le scelte più definitive, con la scusa che esse non consentirebbero di vedere fino in fondo il cammino di fede e di vocazione. Forse coltiva anche qualche buona intenzione, è persino curiosamente interessato circa una prospettiva vocazionale, ma si sente che la domanda è come attratta in un buco nero, dove – è noto – anche la luce non riesce ad emergere dal campo gravitazionale e tutto ciò che transita è inghiottito nel suo raggio di azione. Detto in termini sbrigativi: se un giovane dai 14 ai 25 anni non ha mai fatto una seria *esperienza* di preghiera, di carità, di volontariato, di dedizione, di impegno nel tessuto concreto della storia, è difficile che la sua vita spirituale sia ricca e motivata. È inutile nasconderselo: la vita concreta esprime l'intensità del proprio cammino spirituale, ma anche viceversa un cammino spirituale s'invera in una vita ricca di dedizione. È necessario che un giovane nel suo cammino spirituale integri profondamente una vera esperienza di dedizione, di apertura agli altri. Anche

qui non solo in una generica disponibilità, ma attraverso gesti e momenti che costituiscano una sorta di tirocinio che saggi le capacità di resistenza e di reazione alle grandi scelte della vita¹⁰.

Questo primo impulso, che è oggi obiettivamente il più difficile da accompagnare, perché ci deve far entrare con delicatezza persuasiva nella coscienza cristiana di chi ci è affidato, apre dal di dentro a un'altra sottolineatura.

2.2. *Costruire un'immagine di Chiesa che rappresenti al vivo la ricchezza dell'organismo carismatico*

Il secondo impulso è altrettanto importante e urgente: esso concerne l'immagine di Chiesa, che noi presentiamo mediante il discorso e la prassi sulle vocazioni. Non è pensabile un discorso sulle vocazioni senza una coraggiosa trasformazione dell'immagine di Chiesa. Anche qui faccio un appello per l'ora presente. È giunto il momento – ed è questo – di uscire dalla retorica dei carismi e dei ministeri per entrare in una corale visione e in una pratica coraggiosa della Chiesa come sinfonia delle vocazioni. Purtroppo questo è oggi anche inevitabile di fronte al clamoroso calo delle vocazioni di speciale consacrazione al ministero ordinato: è un rito penitenziale quasi provvidenziale! Ma non bisogna fare per necessità ciò che si può e si deve promuovere per una scelta che corrisponde all'intima natura della Chiesa. Riscoprire la figura e il volto di una Chiesa dei carismi e delle vocazioni, dei ministeri e delle missioni è forse maggiormente possibile oggi, quando abbiamo superato l'ubriacatura del discorso sulla partecipazione e sulla corresponsabilità. Ormai è divenuto chiaro che non si può risolvere la questione della promozione dei laici, della maturazione della loro coscienza ecclesiale, la riscoperta di nuove figure vocazionali mediante un generico appello alla partecipazione, soprattutto quando esso fa leva prevalentemente sui modi della partecipazione civile e democratica. L'interesse alla missione della Chiesa non può nascere solo per contare di più, per trovare un ruolo nella comunità cristiana, o per fare un po' di bene agli altri. Questa è condizione necessaria, ma assolutamente insufficiente a determinare la dedizione di un'esistenza intera.

¹⁰ Mi sono cimentato con due percorsi spirituali in questa direzione: F.G. BRAMBILLA, *Esercizi di cristianesimo* (= Sestante 14), Milano, Vita e Pensiero, 2000, pp. 245; ID., *Chi è Gesù? Alla ricerca del volto*, Comunità di Bose, Ed. Qiqajon, 2004, pp. 201.

Tutto ciò impone allora a coloro che guidano la comunità di avere una viva coscienza ecclesiologica dell'importanza essenziale della pluralità delle vocazioni/carismi cristiani. Non bisogna aspettare che ciò sia imposto dalla necessità. Una comunità cristiana fisiologicamente sana deve prevedere una cura sinfonica delle vocazioni, deve rappresentarle il più possibile nel momento sacramentale e liturgico, deve far spazio ad una pluralità di figure vocazionali nel servizio fraterno e nella dedizione della carità. Il superamento del clericalismo (come a dire quella concezione che concentra nel ministero ordinato tutte le funzioni ecclesiali, o al massimo le delega) è questione di vita e di morte per le vocazioni. Questo sia detto per i sacerdoti. Ma credo che bisogna superare anche una mentalità molto diffusa nel postconcilio, che si esprime nella ricerca spasmodica della *specificità* delle vocazioni. Quasi che si possa isolare un carattere specifico di una vocazione da contrapporre alle altre! La retorica della specificità, dell'originalità del carisma originario ha fatto molta strada in questi anni del postconcilio. Ognuno, come Diogene, era alla ricerca della propria specificità. Ciò esige un chiarimento. La ricerca della specificità, come di una caratteristica che altri non ha, corrisponde ancora a una teologia essenzialista, che deve ricercare l'«essenza» di una cosa per comprenderne il «che cos'è?». E una realtà non può avere contemporaneamente più essenze. Ora se il discorso delle vocazioni – come abbiamo detto sopra – mette in luce la complementarità e la reciprocità delle vocazioni, nessuna vocazione può essere definita senza rapporto con le altre. Nell'unità di struttura, le molte vocazioni operano una concentrazione simbolica dei due elementi essenziali della vocazione (della dedizione al Signore in una comunità fraterna), connotandoli diversamente a partire da una data situazione storico-antropologica. Ma ogni costellazione «tipica» non è mai alternativa all'altra, anzi contiene in misura diversa anche taluni elementi dell'altra. In parole più semplici ogni vocazione impara dalle altre ciò che manca a se stessa, o meglio vede nell'altra la possibilità di concentrarsi sinteticamente attorno ad un elemento altrettanto essenziale del mistero di Gesù. A meno che una vocazione pensi di esaurire l'intera ricchezza del mistero di Cristo (neppure quella del Vescovo o del Papa può pensare di esaurire l'organismo carismatico della Chiesa), ogni carisma ha bisogno dell'altro, perché tutti rinviano all'unico Signore e alla possibilità di accoglierlo nello spazio della propria libertà.

Il superamento di questa mentalità essenzialista ci mette in grado di capire perché la contrazione delle vocazioni nella Chiesa (poniamo

quelle di speciale consacrazione) torna a danno di tutte le altre, dal momento che queste ultime non saranno più istruite su alcuni aspetti della missione di Cristo, attorno ai quali le altre realizzano la loro sintesi vitale. Di qui l'importanza decisiva di una corale promozione di ogni vocazione, di molte vocazioni. Deve diventare uno stile con cui si vive nelle comunità cristiane, con cui si cresce nelle associazioni, con cui si cammina negli oratori o nei gruppi giovanili, con cui si sta nelle famiglie. Favorire la *vocazione di ciascuno* significa stare persuasivamente presso la coscienza delle persone (dei ragazzi e dei giovani soprattutto), perché superino un cristianesimo del fai da te, dell'esperimento, perché escano dalla loro indeterminatezza. Favorire la *pluralità delle vocazioni* comporta di promuoverne la reale complementarità e reciprocità. La comunità cristiana è come un coro o un'orchestra: non ci sarà polifonia o sinfonia se tutti vogliono essere soltanto il solista o il primo violino. Ma soprattutto la comunità degli adulti dovrà uscire dall'attuale incolore indeterminatezza. La questione della fede degli adulti, la modalità carismatica e vocazionale con cui ha da essere vissuta è questione decisiva per la ripresa delle vocazioni. Non è facile proporre vocazioni se le figure di vocazione già realizzate sono così poco rappresentative, ed hanno una coscienza vocazionale così debole.

2.3. *Introdurre all'inestimabile avventura di servire il Signore nella missione della sua Chiesa*

Da ultimo, ma non per ultimo, una pastorale delle vocazioni deve ritornare al centro vivo e vitale da cui sgorga l'appello irresistibile alla chiamata. Una pastorale delle vocazioni non può non trovare il suo centro in una rinnovata scoperta del mistero di Gesù, di Colui che è il Signore della vocazione, e in Lui dell'insondabile mistero di Dio. La chiamata suppone e mette per strada appassionati cercatori di Dio. L'affievolirsi del senso di Dio, meglio l'evanescenza del suo significato per l'esistenza concreta, rendono sempre più improbabile la possibilità che ad esso si dedichi l'intera esistenza. Ma il mistero del Dio cristiano brilla sul volto del Signore Gesù: egli è il Figlio inviato, è il dono del Padre per gli uomini, è colui che ci gratifica con lo Spirito sorgente di ogni vocazione. Introdurre alla sequela di Gesù, rendere vicino al cuore di molti, se non di tutti, quella «grazia a caro prezzo» con la quale siamo stati comprati, introdurre ad una paziente sequela del cammino evangelico, questo è il primo e l'ultimo di tutti gli impegni per le vocazioni.

Altrove ho lungamente illustrato le tappe, i momenti e i contenuti nel progetto di pastorale giovanile¹¹. Qui vorrei solo sottolineare che la coscienza della Chiesa di essere *segno reale* dell'evangelo accolto, che è come dire dell'incontro con il Signore Gesù, della buona relazione con Lui, deve pervadere l'essere e l'agire della Chiesa. Nella predicazione, nella catechesi, nella celebrazione, nella preghiera, nella carità, nella missione, la Chiesa deve mostrare nelle fibre stesse del suo esistere, nel ritmo dei suoi giorni, nella sensibilità con cui accosta le persone, che essa è segno e segno reale dell'incontro con il Signore Gesù, che ciò che sta sommando in capo ai suoi interessi e alle sue preoccupazioni è introdurre alla buona relazione con Lui. Questo è il suo fine ieri, oggi e sempre: far incontrare stabilmente la libertà di ogni uomo e donna con l'evangelo di Gesù, con il mistero della sua Pasqua. *Far incontrare* significa introdurre in una buona relazione che accende la mente e il cuore, perché si è trovato il tesoro nascosto e la perla preziosa. Far incontrare *stabilmente* significa averlo immerso nel tessuto vivo della propria esistenza e della storia personale, ma ciò significa aver trovato la propria vocazione. Quando Pietro risponde alla questione di Gesù: «Chi sono Io per te» insieme trova la risposta alla questione circa la propria identità: «Chi sono io per Lui». Incontrare il Signore Gesù e trovare la propria vocazione sono i due lati di un unico incontro. Di un incontro che determina il senso dell'esistere stesso della Chiesa. Alla fine di tutte le nostre riflessioni non bisogna perdere di vista questa meta, che non è solo quella finale, ma anche il punto di partenza: coloro che (i santi) hanno saputo contagiare gli altri, sono stati quelli che hanno scolpito il mistero di Cristo nella loro esistenza e l'hanno reso persuasivo in una forma di vita concreta!

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inferiore (VA)

¹¹ Cf F.G. BRAMBILLA, «Linee teologiche per la pastorale giovanile», in *Educare i giovani alla fede*, Milano, Ancora, 1990, 99-141; più vicino a noi, Id., *La parrocchia oggi e domani*, Cittadella, Assisi, 2004, 114-133.263-271.