

«...VA' DAI MIEI FRATELLI E DI' LORO:
IO SALGO AL PADRE MIO E PADRE VOSTRO...»
Riflessione sulla vocazione come «legame» e «testimonianza»

SOMMARIO: 1. STATUS QUAESTIONIS; 1.1. *Attorno al concilio Vaticano II*; 1.2. *Lo scenario attuale*; 1.3. *Sintesi e rilancio* – 2. PRIMO APPROCCIO AL TEMA: LA VOCAZIONE ORIGINARIA; 2.1. *La soggettività moderna*; 2.2 *La riscoperta del legame*; 2.3. *La vocazione originaria* – 3. SECONDO APPROCCIO AL TEMA: VOCAZIONE E ELEZIONE; 3.1. *L'attrazione mistica e la suggestione dell'impegno nel mondo*; 3.2 *Dialettiche fondamentali*; 3.3 *L'ordine testimoniale* – CONCLUSIONE

«Vocazione» evoca pensieri e sentimenti diversi. Da un lato, plasmato dalla tradizione, il vocabolo nella sua semplicità, senz'ulteriori specificazioni, richiama probabilmente l'idea di un'esperienza eccezionale, destinata a tradursi in una vita consacrata, nella forma sacerdotale o religiosa, tesa a raggiungere l'ideale di santità e perfezione, immediatamente attratto dai consigli evangelici della povertà, castità e obbedienza. Dall'altro lato, promosso dal rinnovamento conciliare, il termine identifica l'esperienza umana comune a tutti gli uomini, chiamati alla comunione con Dio. Attorno al concetto di vocazione ruotano anche il pensiero della volontà di Dio, del suo disegno o progetto interpretato come «destino» o come «predestinazione», sul versante teologico; oppure, quello della realizzazione di sé, della scelta di vita, della felicità personale..., sul versante antropologico. Inoltre, in base al modo con cui vengono compresi questi temi, «vocazione» suscita sentimenti diversissimi che possono oscillare tra il «sublime», generato dall'ammirazione sorpresa e riconoscente di chi si sente eletto personalmente da Dio; e l'«angoscia», generata dal timore di chi, grato per i doni di Dio riconosciuti nella sua esistenza, si sente in dovere di interrogarsi circa una vocazione (di speciale consacrazione) che avverte immediatamente come sacrificio e rinuncia dei propri desideri.

In queste pagine non ci addentreremo direttamente in tutte queste questioni. Proporremo, invece, una riflessione che, partendo dall'esperienza evocata dal termine «vocazione» («qualcuno mi ha chiamato, io ho risposto») ruota attorno a due termini: legame e testimonianza. Prima, però, ricostruiamo brevemente lo sfondo teologico ed ecclesiale o, se si preferisce, lo *status quaestionis* della riflessione sulla vocazione.

1. STATUS QUAESTIONIS

Con il Vaticano II il termine «vocazione», precedentemente riferito alla scelta sacerdotale o religiosa¹, viene eletto a cifra della vita cristiana e dell'esistenza *tout court*. Senza alcuna pretesa di tracciare uno *status quaestionis* completo, riascoltiamo le affermazioni principali del concilio, prima di delineare lo scenario attuale, aiutati da due osservatori attenti alla situazione contemporanea: Giuseppe Angelini e Pierangelo Sequeri.

1.1. Attorno al concilio Vaticano II

Negli scritti del concilio Vaticano II il termine «vocazione» viene utilizzato come cifra sintetica della vita cristiana e, più globalmente, come espressione complessiva della visione cristiana della vita. Nel primo senso, promosso soprattutto dalla *Lumen Gentium*, «vocazione» identifica innanzitutto la chiamata di tutto il popolo di Dio² alla «perfezione», «santità» o «all'unione con Cristo» (LG 2; 3; 13; 32; 39; 40), che si specifica nelle diverse vocazioni, quella «sacra», «particolare» o «eccelsa» (LG 11; 31; 41), cioè quella dei sacerdoti o religiosi da un lato; e quella laicale (LG 31), specie nella forma coniugale (LG 35; GS

¹ Riferimenti essenziali per comprendere l'origine e poi l'abitudine a comprendere la vocazione in senso sacerdotale e religioso sono: il Catechismo del Concilio di Trento, dove si parla di «vocazione» in riferimento al legittimo ministro della chiesa («*Vocari autem a Deo dicuntur, qui a legitimis Ecclesiae ministeris vocantur*», cf *Catechismus ad parochos* II, VII, 273), il Codice di Diritto Canonico del 1917 dove si parla di vocazione in termini di «ecclesiastica vocazione» (Can. 1353).

² Ricordiamo che il titolo della V parte della *Lumen Gentium* recita: «universale vocazione alla santità nella chiesa». Una ricostruzione dell'emergere del tema nel concilio e del suo sviluppo nel post-concilio si trova in: C. STERCAL, «La universale vocazione alla santità»: senso e sviluppo di un tema conciliare», in *A trent'anni dal concilio*, a cura di C. GHIDELLI, Roma, Edizioni Studium, 1995, 109-130.

48; 49; 52), dall'altro. Nel secondo senso, avanzato soprattutto dalla *Gaudium et Spes*, «vocazione» interpreta *in primis* la destinazione – «altissima» (GS 10), «sublime» (GS 13; 19), «integrale» (GS 11; 35), «piena», «magnifica» (GS 32), «grande», fonte della «dignità» umana (GS 12; 21) – di ogni uomo sulla terra alla comunione con Dio (GS 19; 92; LG 3; 13). A queste affermazioni il concilio giungeva raccogliendo le istanze di rinnovamento apparse nella stagione teologica preconciliare, sia dal punto di vista ecclesiologico, sia da quello dell'antropologia teologica. Nel primo caso il rinnovamento investiva l'immagine complessiva della chiesa che il concilio ha principalmente descritto come *mysterium*, sgorgato dalla Trinità (LG 2-5); *sacramentum unitatis* tra Dio e l'uomo e tra gli uomini (LG 1); inizio e germe del Regno di Dio che «sussiste» nella chiesa cattolica (LG 8). Ha ripreso, valorizzandole, le immagini bibliche del popolo di Dio, corpo di Cristo, creatura dello Spirito... privilegiando l'immagine di chiesa come «comunione» rispetto a quella tradizionale di «gerarchia». Sfumando il modello ecclesiologico affermatosi nel corso del secondo millennio, l'ecclesiologia dei *duo genera christianorum*³, ha riscoperto il sacerdozio comune di tutti i fedeli, il fondamento battesimale della vita cristiana (LG 10-11) chiamata a maturare, attraverso la crescita dei carismi tradotti in ministeri, in termini di partecipazione all'edificazione della chiesa (LG 12; 30)⁴. Nel secondo caso, seppure il Vaticano II non abbia dedicato espressamente nessun documento all'antropologia, il rinnovamento affiora laddove si allude all'unico disegno di Dio compiuto in Gesù Cristo, descrivendo l'uomo nella sua dimensione fondamentale di creatura creata a immagine e somiglianza di Dio, mistero illuminato dal Verbo incarnato (GS 10; 22)⁵. Questi pochi accenni ai documenti conciliari sono certamente sufficienti a richiamare il noto punto di vista del Vaticano II sul tema della vocazione. Solo resta da aggiungere che il quadro delineato non emerge sempre

³ Espressione del *Decretum Gratiani* (composto attorno al 1140) divenuta famosa come cifra della visione ecclesiologica consolidatasi nel secondo millennio cristiano.

⁴ H. FRIES, «Mutamenti nell'immagine di Chiesa», in *MySal* 7, Brescia, Queriniana, 1972, 267-346; M. KEHL, *La Chiesa*, Milano, San Paolo, 1995.

⁵ L. LADARIA, «L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II», in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II: bilancio e prospettive. Venticinque anni dopo, 1962-1987*, Assisi, Cittadella, 1987, vol. 2, 939-951; ID., *Introduzione alla antropologia teologica*, Casale Monferrato, Piemme, 1992, 21-38. Una recensione di diverse interpretazioni della costituzione conciliare e della sua ripresa (o disattesa) nella stagione successiva, si può vedere in F.G. BRAMBILLA, «Il concilio Vaticano II e l'antropologia teologica», *La Scuola Cattolica* 114 (1986) 663-676;

con la stessa nitidezza: accanto a questa visione teologica rinnovata, il concilio ospita anche concetti propri dell'impianto precedente. Così, da un punto di vista strettamente ecclesiologico, l'immagine della chiesa come mistero di comunione, promossa nei primi capitoli della *Lumen Gentium*, convive nel seguito del testo con quella, ben più tradizionale, di una chiesa strutturata come una società piramidale retta giuridicamente, riproponendo così nuovamente l'idea della priorità della distinzione tra clero e laici rispetto all'unico sacerdozio del popolo di Dio⁶. Mentre da un punto di vista antropologico, possiamo interpretare la difficoltà a definire lo specifico ontologico della vocazione del laico, oltre l'affermazione generica di «un'indole secolare» (AA 29), come riflesso della difficoltà a elaborare una teologia oltre quella articolata attorno ai due ordini, naturale e soprannaturale⁷.

1.2. Lo scenario attuale

A distanza di ormai quarant'anni dal concilio possiamo considerare con più precisione che cosa ha comportato la riflessione conciliare per quanto riguarda l'idea di vocazione. Ci lasciamo guidare dall'ascolto di due letture della situazione odierna che prendono, entrambe, le mosse dal dettato conciliare: nella prima viene sostenuta la tesi di una perdita di consistenza dell'idea di vocazione; nella seconda viene avanzata la convinzione di una certa confusione attorno al tema.

1.2.1. Debolezza dell'idea di vocazione

«Quando ci si fermi alle parole, parrebbe che mai come oggi la figura della vocazione si è affermata come modello di comprensione della vita cristiana. Ma la coscienza è altra cosa dai discorsi e dalle conoscenze»⁸. Con queste poche parole, all'inizio del piccolo ma denso *Tu seguimi*, il preside della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Giuseppe Angelini, definisce lapidariamente lo scenario attuale: segnato da uno scollamento tra l'abbondante riferimento, nel linguag-

⁶ A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*, Bologna, EDB, 1975; R. LATOURELLE, «Vaticano II», in *DTF*, Assisi, Cittadella, 1990, 1436-1449; E. SCHILLEBEECKX, *Umanità, la storia di Dio*, Brescia, Queriniana, 1992, 247-281.

⁷ G. COLOMBO, «La teologia del laicato: bilancio di una vicenda storica», in AA.Vv., *Il laici nella Chiesa*, Torino, LDC, 1986, 9-27.

⁸ G. ANGELINI, *Tu seguimi*, Treviso, Editrice San Liberale, 2003, 8.

gio, all'idea di vocazione e la scarsa percezione, in coscienza, della sua realtà. All'origine di questa perdita di consistenza dell'idea di vocazione l'autore individua due tendenze presenti già negli stessi testi del Vaticano II: in prima battuta l'inclinazione a comprendere la vocazione in senso democratico, sulla scia dell'affermazione dell'universale chiamata alla santità o perfezione cristiana; in seconda battuta la tendenza a esprimere la vocazione nei termini dell'esecuzione di un compito o nell'esercizio di un ministero, sulla scia dell'immagine di una chiesa tutta «ministeriale»⁹. Ora, in assenza di un approfondimento fenomenologico sulla vocazione in riferimento alla formazione dell'identità del soggetto nelle forme effettive della vita cristiana, e in mancanza di un chiarimento della relazione tra vocazione e vocazioni, mentre guadagna l'idea di una comune chiamata alla santità superando l'elitarismo della precedente teologia della vocazione, il dettato conciliare finisce contemporaneamente per concorrere all'estenuazione del concetto stesso di vocazione. La tesi dell'«universale vocazione alla santità» viene tradotta, nel sentire comune, con l'idea che «tutti hanno una vocazione» che si specificherebbe *in un secondo momento* in una vocazione particolare: quella religiosa e sacerdotale in specie, oppure, più genericamente, quella matrimoniale che, collocata nel contesto di una comunità parrocchiale, potrebbe conoscere *in un momento successivo* ulteriori determinazioni vocazionali nella forma di ministeri. Queste espressioni temporali («in un secondo momento», «in un tempo successivo») sembrano così suggerire che la vocazione si dispieghi come un procedere lineare, scandito secondo alcune tappe,

⁹ La formula «chiesa tutta ministeriale» nasce nel contesto delle riflessioni postconciliari e si consolida con il documento dell'EPISCOPATO FRANCESE, *Tutti responsabili nella chiesa? Il ministero presbiterale in una chiesa tutt'intera «ministeriale»*, Torino, LDC, 1975. Alla radice di quest'espressione troviamo innanzitutto la frase «diversità di ministero nell'unità della missione» (*Est in Ecclesia diversitas ministerii, sed unitas missionis*), usata dal concilio in riferimento all'attiva partecipazione alla vita e alla missione della chiesa da parte dei laici (cf AA 2). In secondo luogo, l'espressione trova un'ulteriore consacrazione autorevole nel *Motu proprio* Ministeria quaedam, dove Paolo VI definisce il clero «ministro ordinato», precisando che ministeri ordinati sono l'episcopato, il presbiterato e il diaconato (eliminando dunque la figura giuridica dei «chierici non ordinati»). La distinzione tra clero e laici a questo punto è chiaramente evidenziata dal sacramento dell'ordine. Inoltre, il documento apre la strada a nuovi ministeri ecclesiali laicali dotati di istituzione giuridica o, meglio, liturgica (quelli indicati sono: il lettorato e l'accollato che, appunto a partire dal 1972, smettono di essere «ordini» e cominciano ad essere indicati come «ministeri», canonicamente riconosciuti come «laicali»). Cf T. CITRINI, «La questione teologica dei ministeri», in: AA.Vv., *I laici nella chiesa*, Torino, LDC, 1986, 57-72.

che a un certo punto giungerebbe a un bivio: alcuni sarebbero chiamati al sacerdozio e alla vita religiosa, altri invece alla vita matrimoniale. In questo modo, però, viene oscurato il nesso fondamentale tra la forma singolare nominale della vocazione (quella rivolta al singolo, chiamandolo per nome) e quella universale rivolta a tutti, il fatto che le diverse vocazioni singole sono «forme» dell'universale vocazione alla santità (in termini tradizionali) o alla vita filiale e fraterna (in riferimento a GS 92). In conclusione, senza l'approfondimento della relazione tra vocazione e vocazioni e in assenza di una fenomenologia della vocazione – capace di mostrare, nel formarsi dell'identità personale, il riconoscimento di una chiamata – il concetto di vocazione sembra destinato a svuotarsi.

1.2.2. Ambiguità attorno all'idea di vocazione

Se nella lettura dello scenario attuale proposta da Angelini l'idea di vocazione è apparsa «debole», nella riflessione di Sequeri essa appare addirittura «ambigua» o «equivoca». Le ragioni di questa ambiguità devono essere rintracciate nuovamente nell'equivalenza suggerita dalla riflessione conciliare tra assunzione di un ministero in vista dell'edificazione della chiesa e esercizio di un ruolo testimoniale come partecipazione alla sua missione evangelizzatrice da un lato, e fede ecclesiale dall'altro. Più precisamente, mentre nell'ecclesiologia diffusa nel corso del secondo millennio, attraverso la differenza tra il clero e il laico era chiaramente affermata anche la distinzione tra ruolo ministeriale (cui si accedeva attraverso il sacramento dell'ordine o la consacrazione religiosa) e identità cristiana (connotata in primo luogo dalla fede e dal battesimo), l'ecclesiologia di comunione del Vaticano II, riscoprendo la priorità della fede e del battesimo rispetto all'ordine e alla consacrazione, ha compreso la figura del battezzato attribuendo a ogni credente quei compiti (la missione e la santificazione) che in precedenza erano considerati specifici dei soggetti chiamati a una sequela nella forma del ministero ordinato o della consacrazione religiosa. Nella prospettiva indicata dal concilio, «tutti i membri della chiesa condividono in linea di principio la stessa qualità della fede, le stesse potenzialità di santificazione e la stessa responsabilità della missione ecclesiale»¹⁰. Ora, quest'impostazione, diretta a valorizzare il

¹⁰ Scrive Sequeri in proposito: «... la stragrande maggioranza dei battezzati non può, e per giunta non si sente affatto a proprio agio, nella prospettiva della assunzione del ruolo propagandistico-ministeriale disegnato dalla nuova ecclesiologia concilia-

sacerdozio comune dei fedeli correggendo l'opinione che sia necessario in qualche modo essere ministro consacrato per conseguire la santità o edificare la chiesa, ha finito, in realtà, per suggerire una riqualificazione di tutti i battezzati in termini di soggetti testimoniali, chiamati, per analogia al ministro ordinato, ad assumere un ministero: all'immagine di chiesa fondata sul modello dei *duo genera christianorum* è subentrata, come dicevamo, quella di una chiesa «tutta ministeriale». Così, se in precedenza l'idea di «vocazione» era associata a un'esperienza particolare, al limite di quella mistica, ora viene compresa come esperienza universalmente accessibile a ogni battezzato e, proprio per questo, doverosamente perseguibile. Lo slogan «ciascuno ha una vocazione» si traduce nel proclama: «ognuno deve cercare la propria vocazione». E questo, nel contesto disegnato dal concilio, significa chiamata a svolgere un ministero e rendere testimonianza. Ora, è proprio attorno all'interpretazione della chiamata (di tutti i battezzati, in forza del loro battesimo) in termini di svolgimento di un ruolo testimoniale e assunzione di un ministero (pensato in riferimento al ministero ordinato) che si addensano le ambiguità che circondano il concetto di vocazione. Tutti i battezzati hanno una vocazione, dunque tutti devono assumere un ministero ed essere soggetti testimoniali attivamente impegnati? Nella stagione postconciliare, senz'ulteriore riflessione, la risposta affermativa è apparsa evidente: valutando il livello del «cristianesimo comune» (quello che prima del concilio era scandito dalla partecipazione ai sacramenti e dalla conduzione di una vita morale responsabile) come minimale, i progetti pastorali hanno avuto come obiettivo quello di riqualificare l'appartenenza alla chiesa nei termini di una partecipazione attiva nella comunità e nella società, senza considerare che la maggior parte dei battezzati, a seguito di una tradizione che ha interpretato il battesimo come necessario per la salvezza promovendo di conseguenza il pedobattesimo, si trovava (e ancora si ritrova) *di fatto* all'interno dello spazio ecclesiale prima di averlo propriamente e liberamente scelto¹¹. Oggi, mentre l'iniziativa pastorale prende atto dell'impossibilità reale di trasformare ogni bat-

re. [...] In realtà si tratta di una 'folla' di persone che, anche quando desidera sinceramente trovare un buon rapporto con Dio e anche con la Chiesa, non osa neppure pensare di potersi prendere cura della fede altrui o della vita e del destino della Chiesa. Pensa semplicemente di non essere all'altezza. Di non avere ricevuto questa vocazione. Di non potersi dedicare nel modo necessario. Di aver bisogno di Dio più di quanto Dio non abbia bisogno di noi». P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Brescia, Queriniana, 1996, 603.

¹¹ *Ivi*, 606-607.

tezzato in un testimone o in un ministro (ripiegando talora verso ambigue riproposizioni delle forme della devozione tradizionale), siamo in grado di riconoscere un difetto radicale alla radice dell'impostazione: l'ecclesiologia del concilio, che ha prodotto l'equivoca ridefinizione di ogni battezzato nei termini di un soggetto testimoniale, non è stata accompagnata da un corrispondente ripensamento della figura della fede in riferimento all'appartenenza ecclesiale¹² e, ancor più radicalmente, in relazione alla figura di Gesù¹³. Questa riflessione sarà necessaria per ripensare il tema della vocazione.

1.3. Sintesi e rilancio

Questa ricostruzione ci ha permesso di riconoscere che attorno al tema della vocazione si annodano fili molteplici. Nelle pagine seguenti vogliamo tentare di sbrogliare questa matassa, inseguendo due di questi fili. Il primo, suggeritoci da Angelini, ci condurrà nel campo dell'antropologia teologica e della teologia fondamentale: crediamo, infatti, che sia impossibile riproporre oggi il tema senza interrogarsi sulla figura di uomo presupposta da una visione di esistenza in chiave vocazionale e senza confrontarla con quella comunemente diffusa dalla cultura condivisa. Il secondo, indicatoci da Sequeri, ci porterà in un primo momento nel campo della teologia fondamentale e, in un secondo momento, in quello dell'ecclesiologia: pensiamo che sia inevitabile riflettere sulle forme differenti che la fede nei confronti di Gesù può assumere, per comprendere il tratto specifico della vocazione cristiana. Più precisamente, in un primo approccio al tema, riscoprendo l'importanza del *legame* con l'altro per la formazione della soggettività, raccoglieremo l'idea che la vocazione originaria dell'uomo si manifesti come chiamata, affiorata nell'esistenza come «promessa», a corrispondere al dono di un legame con il Padre. In un secondo approccio al tema, invece, individuando un'attenzione specifica da

¹² La difficoltà ad affrontare la riflessione circa la struttura della fede e l'appartenenza ecclesiale è conseguenza della separazione e contrapposizione nei confronti del protestantesimo. «Da tale chiarimento ci si può lecitamente attendere, a mio avviso, un avanzamento risolutivo della questione pastorale. E della condizione di stallo nella quale essa è indotta, non tanto dalla avanzata secolarizzazione, quanto piuttosto dalla intellettualistica sovradeterminazione di una pratica battesimale indotta *titulo salutis* e realizzata come *ospitalità religiosa*, in una *scelta ecclesiale* configurata quale implicita risposta ad una *vocazione testimoniale*» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 604).

¹³ P. SEQUERI, *L'idea della fede*, Milano, Glossa, 2002, 68.

parte di Gesù nel curare il profilo testimoniale della fede del discepolo, raccoglieremo l'idea che la vocazione cristiana consista nella *testimonianza* del legame originario con il Padre del Signore Gesù. Legame e testimonianza concorreranno a precisare l'idea cristiana di vocazione.

2. PRIMO APPROCCIO AL TEMA: LA VOCAZIONE ORIGINARIA

Con questa prima riflessione – che si svolge nell'orizzonte dell'antropologia teologica e della teologia fondamentale – cercheremo di restituire consistenza all'idea di vocazione, promovendo questo concetto come prospettiva sintetica per interpretare la vita umana. Suggerendo, in altre parole, di considerare l'intera esistenza come una vocazione. Ora, ricordiamo che «vocazione» significa «chiamata»: leggere l'esistenza in termini vocazionali significa quindi affermare che la nostra vita si dispiega attraverso una chiamata e una risposta; non solo, significa anche e soprattutto riconoscere nel legame che sorge tra chi chiama e chi risponde il senso della propria esistenza. L'invito a guardare alla vita in questo modo mette in gioco un'idea di uomo che si costruisce nel legame con l'altro e un'idea di «senso» che si individua propriamente in quel legame. Ebbene, non è propriamente questo il modo più comune di considerare il soggetto umano. Comunque, infatti, viene descritto come un individuo autonomo (in senso etico), autofondato (in senso ontologico), proteso all'auto-realizzazione di sé (in senso psicologico); oppure, paradossalmente, all'opposto, come un soggetto in balia del caso e del destino, incapace di rintracciare un senso per la propria esistenza. In questo orizzonte, affermare la vita come vocazione significa discutere questa idea di uomo, tornare a confrontarsi con la tradizione filosofica moderna che l'ha prodotta separandosi dalla radice cristiana, indagare la libertà nel suo esercizio pratico per scoprire, finalmente, che essa si dispiega affidandosi a quanto, apparendole promettente, la attira a sé, *chiamandola* a corrispondere nella forma di un legame che, in quanto affidabile, le appare giusto e, in quanto capace di darle un senso, giudica vero. Riscoprire la vita come vocazione significa quindi riconoscere che l'esistenza umana si dispiega in legami scaturiti da un libero affidamento a quanto, apparendoci promettente, ci ha attratti *chiamandoci*. Ora, queste riflessioni sono fondamentali per accedere a una prima basilare comprensione del concetto di vocazione dal punto di vista cristiano: la «vocazione» non s'aggiunge alla «chiamata»

che affiora attraverso il carattere promettente dell'esistenza, bensì ne svela il senso ultimo. E il senso è propriamente questo: la vita dell'uomo, di ogni uomo, è preceduta da una promessa nella quale brilla la sua vocazione originaria a corrispondere al dono di un legame capace di custodire, portando a buona destinazione, quella fiducia originaria nei confronti del carattere promettente della vita che ogni uomo percepisce inizialmente entrando nel mondo. Con queste poche sintetiche affermazioni abbiamo delineato il campo di indagine che caratterizza questo primo approccio al tema della vocazione. Ponendo svolgere analiticamente queste riflessioni ci limitiamo a puntualizzarne tre aspetti: la soggettività moderna (aspetto filosofico), la riscoperta del legame (aspetto fenomenologico), la vocazione originaria (aspetto teologico)¹⁴.

2.1. *La soggettività moderna*

Nella riflessione moderna – di quella, perlomeno, che viene comunemente presentata nella storia della filosofia – l'uomo è descritto innanzitutto come un soggetto libero e la sua libertà come un punto di vista all'interno del quale ogni dato viene alla luce e come punto prospettico capace di strutturare l'apparire del mondo. Questo significa che, contrariamente a quanto ritenuto nelle forme premoderne del conoscere, l'uomo non incontra mai semplicemente il «mondo» costruito oggettivamente a prescindere da un soggetto al quale questo mondo appaia¹⁵. Questo vuol dire che il soggetto plasma liberamente l'apparire del mondo, avvolgendolo in una trama simbolica costruita attorno all'assegnazione di alcuni significati, mentre, d'altro canto, viene alla luce entrando in un mondo sempre strutturato simbolicamente. Queste osservazioni imporrebbero di approfondire la riflessione sulla libertà nel suo intreccio con quanto, apparendole, le consente di strutturare il proprio campo coscienziale¹⁶. Ma questo

¹⁴ Un percorso simile a quello qui tratteggiato – volto quindi a sviluppare una riflessione sulla vocazione sullo sfondo di una più ampia considerazione antropologica – si trova in: J. GEVAERT, «La vocazione umana», in A. FAVALE (a cura di), *Vocazione comune e vocazioni specifiche*, Roma, LAS, 1981, 209-222.

¹⁵ M.M. OLIVETTI, *Analogia del soggetto*, Bari, Laterza, 1992.

¹⁶ «... la modernità illuministica e romantica ha 'mancato' l'approfondimento della libertà nel suo nucleo più intimo. E cioè come 'assenso fiduciale' a fronte della 'alterità promettente' che suscita consenso e iniziativa e presiede il costituirsi/strutturarsi del campo coscienziale medesimo» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 339).

approfondimento è proprio quanto è mancato alla riflessione moderna che ha esaltato la libertà: da un lato prendendo le distanze (attraverso l'esercizio della *ratio*) da una concezione dispotica della verità (imposta *sola fide*)¹⁷ e quindi dalla verità *tout court*; dall'altro lato, identificando libertà con autonomia e auto-fondamento. Proviamo a descrivere questo duplice percorso, inseguendolo fin nelle sue propaggini postmoderne.

Da un lato, abbiamo detto, l'accento sulla libertà si è tradotto in un'emancipazione dalla verità. Il punto decisivo per valutare questo passaggio è rappresentato dalla filosofia di Nietzsche. Il filosofo avanza il sospetto che l'uomo viva di una «cattiva coscienza» propensa a coltivare non la verità bensì la sua illusione¹⁸, riproposta poi semplicemente come «verità» nelle diverse forme della cultura, ultimamente giustificate sulla base di un (menzognero) fondamento divino. Liberarsi dalla menzogna significa sbarazzarsi di Dio, la «supposizione» (*Mutmassung*)¹⁹ che, come «pietra angolare», sorregge la falsa (drammatica) rappresentazione dell'uomo, permettendogli così, finalmente di essere (tragicamente) libero. All'uomo compassionevole, indebolito da paura e risentimento, Nietzsche può contrapporre l'uomo nuovo, l'*Übermensch*, capace di volere in pienezza, senza dover più mentire a se stesso. Ora, sulla scia di questi pensieri, non è più possibile parlare di «verità» (chi lo facesse, semplicemente, mentirebbe) e al posto della verità subentrano ora le molteplici interpretazioni o costruzioni mentali del soggetto. Così, la riflessione moderna sul soggetto, inaugurata con la filosofia cartesiana del *Cogito* nella ricerca della verità attraverso l'esercizio della ragione a prescindere dalla fede, approda a una comprensione della soggettività come libertà o punto di vista che si struttura prescindendo dalla verità²⁰. Ora, sulla scia di questi pensieri, assimilando la persuasione a pensare alla propria vita «*etsi Deus non daretur*», l'uomo contemporaneo ha imparato a vivere semplicemente come se la verità non ci fosse. In questo contesto – significativamente – è stato proposto di vivere «alleggerendo» l'esistenza, rinunciando sia alla pretesa (metafisica) di poter maturare delle idee chiare sulla distinzione tra verità e menzogna, realtà

¹⁷ «Concezione dispotica della verità» è quella per cui la verità si imporrebbe a prescindere dal libero apprezzamento del soggetto.

¹⁸ Cf F. NIETZSCHE, «Verità e menzogna in senso extramurale», in *Opere di Friedrich Nietzsche*, Milano, Adelphi, 1973, vol. III, 2, 1-2.

¹⁹ P. VALADIER, *Nietzsche e la critica radicale al cristianesimo*, Palermo, Edizioni Augustinus, 1991, 436.

²⁰ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993.

e finzione... sia allo sconforto (nichilista) che ci assale quando rinunciamo alle certezze di un pensiero forte. In concreto ci viene suggerito di cogliere nel «bagliore dell'essere» che affiora nelle forme spirituali del passato, nelle offerte della tecnica, nelle formulazioni del linguaggio... l'affiorare di un frammento di senso, mai definitivamente valido o pienamente afferrabile²¹. Questo significa, per un verso, saper cogliere il senso dell'esistenza non in riferimento a un quadro metafisico (costruito con la *ratio*) o religioso (fondato su una *revelatio*), bensì attraverso un agire che, mentre s'affida a quanto appare immediatamente gratificante, sarebbe già pronto a ridefinirsi in riferimento all'affiorare di una nuova traccia dell'essere. E, per altro verso, questo vuol dire cercare sollievo e benessere psichico alleggerendo la coscienza: sia liberandosi dalla «cattiva coscienza», quella che si manifesterebbe nell'esperienza del senso di colpa immediatamente interpretato come l'effetto indesiderato di una prevaricazione di una cultura o educazione²²; sia ammettendo, pur di ridurre il carico di responsabilità personale, l'influenza di forze oscure o irrazionali²³. Dall'altro lato – è il secondo percorso – la modernità ha scelto di tradurre l'idea che l'uomo sia un soggetto libero nella convinzione che sia anche un individuo autonomo e autofondato. Questa è, infatti, l'idea che si è imposta mentre cresceva il sospetto nei confronti della verità. È sembrato necessario affermare l'equazione tra questi concetti (libertà-autonomia-autofondazione) sia per emanciparsi dalla concezione dispotica della verità che si era espressa in modo particolarmente evidente nelle diverse forme di intolleranza religiosa dopo la spaccatura della Riforma e garantire un ordine sociale e civile fondato sull'uguaglianza e sulla democrazia; sia per superare l'incertezza in cui si trova l'individuo quando, di fronte ai risultati della scienza, inizia a dubitare della certezza di un ordine cosmico fondato da Dio. In questo contesto è stato facile – troppo facile – assumere come «naturale», e quindi proporre come canone assoluto di riferimento, la concezione dell'uomo come individuo autonomo, che si esprime in una ragione pura e in una libertà assoluta²⁴. In realtà, questa descrizione dell'uomo sembra più debitrice di un'interpretazione promossa

²¹ G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano, Garzanti, 1985.

²² G. ANGELINI, «Il senso di colpa, un tema teologicamente inesplorato», *Teologia* 9 (1984) 20-41.

²³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 426.

²⁴ R. FARNETI, *Il canone moderno. Filosofia politica e genealogia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2002.

dell'individualismo del liberalismo moderno, che da un attento sguardo gettato sul soggetto nel suo agire storico, concreto. L'idea di un soggetto autonomo, autoreferenziale, individuo libero e razionale, titolare di diritti assoluti e insindacabili, prima di qualsiasi relazione con l'altro e la società, è semplicemente una teoria, un'invenzione²⁵: il soggetto si plasma nella relazione con l'altro, acconsentendo a un legame nel quale incontra il senso della propria esistenza²⁶.

2.2. *La riscoperta del legame*

Il «difetto» iscritto nella lettura dell'uomo trasmessa dalla cultura che si è imposta in Occidente consiste, da un lato, nell'aver assunto come naturale la rappresentazione del soggetto come individuo autonomo e autofondato senza impegnarsi sufficientemente in una fenomenologia della sua formazione; e, dall'altro lato, nell'aver ritenuto la concezione dispotica della verità come rappresentazione «naturale» della verità, senza approfondire – se non per dichiararle «illusorie» o respingerle puramente «soggettive» – quelle esperienze umane nelle quali percepiamo qualcosa come vero o come verità. Proviamo a ridiscutere queste idee cercando, fenomenologicamente, di osservare da vicino l'agire del soggetto storico, concreto.

Iniziamo dall'idea che l'uomo sia un individuo autonomo e autofondato. Da un punto di vista fenomenologico, quest'idea non può che apparire un'astrazione. Fin dall'inizio della sua esistenza, l'uomo è legato a qualcun altro: reciso il primitivo, naturale, legame con la madre espresso nel cordone ombelicale, il riconoscimento del figlio da parte del padre dischiude al piccolo una trama di legami ancora più solidi. Riconosciuto «figlio di», il bimbo è immediatamente anche

²⁵ P. BARCELLONA, *Il ritorno del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri, 1990; ID., *L'individuo e la comunità*, Milano, Edizioni Lavoro, 2001.

²⁶ In questo senso, la diagnosi ricorrente nel campo della psicologia è implacabile nel riconoscere nell'insicurezza personale, nel senso di insoddisfazione latente verso la vita, nella sensazione di inutilità e di vuoto, nella facilità con cui ci si lascia andare davanti alle difficoltà... nonché nelle strategie messe in campo per reagire a questa situazione (la ricerca di gratificazioni immediate e di novità, l'enfasi sul benessere fisico, la censura della malattia, della vecchiaia e della morte) che oggi l'uomo è tendenzialmente narcisista: proteso a cercare un'autorealizzazione tesa «alla sensazione, alla illusione momentanea di benessere personale, di salute fisica e di tranquillità psichica» (CH. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Milano, Bompiani, 4^a 2001, 19), e fondamentalmente incapace di stringere legami familiari o istituzionalizzati e, in ogni caso, disposto a sacrificare o rinunciare a qualsiasi legame con l'altro. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001.

«fratello di», «nipote di», «cugino di»... Questa semplice considerazione sarebbe sufficiente a smascherare come illusoria la rappresentazione dell'uomo come di un soggetto autonomo, rivelandoci, piuttosto, che ogni individuo è fondamentalmente legato all'altro. Ora dobbiamo, però, cercare di definire meglio la natura di questo legame. Suggerisco, perciò, di prendere in considerazione – come esperienza paradigmatica – quel legame particolare che scaturisce tra un uomo e una donna quando scelgono, con azzardo, di lasciare il vincolo parentelare originario che li aveva identificati fino a quel momento, per rischiare di intrecciare le loro esistenze in una nuova relazione affettiva²⁷. L'incontro tra un uomo e una donna (quello che entrambi riconosceranno come l'inizio della loro relazione) viene immediatamente avvertito come un evento lieto, in un certo senso inatteso e perciò sorprendente; in altro senso, però, come esaudimento di un'attesa o, meglio, di un desiderio. È un momento «magico»:

Il tuo nome/ provoca un caos,/ dentro di me,/ dentro la casa: «dicevo che Lapo...»/ e un sorriso/ compare sul volto di tutti, il più grande/ sul mio./ Sembra un gioco/ e forse lo è! Ed è il più bel gioco/che io abbia mai imparato²⁸.

La semplicità di queste parole è estremamente illuminante. L'emozione (tradita dal «sorriso» e poi, certo, dal rossore delle guance, dal battito del cuore...) e il sentimento (misto di stupore, felicità, gratitudine... evocato nella sensazione di essere all'interno del più «bel gioco che si possa imparare») che accompagnano quest'esperienza svelano i nostri desideri, rendendo possibile il consenso reciproco. Ora non possiamo comprendere il significato di quell'incontro, la persuasione di aver incontrato la persona cui legare la propria vita, senza essere disposti a corrispondervi praticamente. Questa corrispondenza è così indispensabile che, di fatto, noi ci leghiamo spontaneamente all'altro e, d'altro canto, offriamo all'altro motivi per legarsi a noi, prima ancora di averlo intenzionalmente voluto. Naturalmente così facendo ci esponiamo anche al rischio di essere presi in giro, ingannati e traditi. Quando questo accade, nasce in noi spontaneo un risentimento che, mentre ci induce a ritrattare quella fiducia con cui,

²⁷ Cf P. SEQUERI, «L'iniziazione interminabile: invadenze del collettivo», in AA.Vv., *Genitori e figli nella famiglia affettiva*, Milano, Glossa, 2002, 79-93.

²⁸ A. STURIALE, *Il libro di Alice*, Milano, Rizzoli, 1997, 191. Alice aveva undici anni quando compose, nel 1995, questa poesia. Affetta da una malattia congenita che le impediva di camminare, la bambina morì l'anno successivo.

inizialmente, ci siamo posti nei confronti del mondo, conferma, però, contemporaneamente come originaria quella disposizione. Ora, questa breve fenomenologia, mentre ci suggerisce che l'uomo non è un soggetto autonomo ma essenzialmente legato all'altro, ci suggerisce anche di contrapporre all'idea che la coscienza sia «cattiva» la tesi che la coscienza sia innanzitutto «credente». Innanzitutto *credente* non significa innanzitutto *illusoria*, significa, invece, in primo luogo naturalmente disposta ad affidarsi a quanto, istruita dal vissuto emotivo²⁹, essa ha percepito come promettente. Attraverso l'emozione, infatti, la mano stretta in quella dell'amato, il sorriso di un genitore al risveglio del piccolo o lo sguardo incoraggiante donato all'amico affranto... non sono avvertiti semplicemente come «cose», bensì come una promessa o, se vogliamo, come «simboli promettenti»: ci promettono un affetto, un legame, capace di incontrare il nostro desiderio che si rivela, a questo punto, desiderio di poter essere riconosciuto (amabile) e di poterci identificare in quel riconoscimento come colui che è amato da lui/lei. Qui, in questo intreccio di riconoscimenti, il desiderio si svela come desiderio di stringere un legame con l'altro. Legame che, in quanto non imposto, ma scelto liberamente perché scaturito dalla percezione dell'affidabilità dell'altro, riconosciamo come giusto. Legame di cui, proprio perché liberamente contratto, siamo giustamente gelosi, non disposti a scambiarlo facilmente con altri: in esso riconosciamo qualcosa capace di dare un senso alla nostra esistenza. Nella riscoperta del legame con l'altro si riapre così il capitolo del senso della vita e con esso quello delle esperienze nelle quali percepiamo qualcosa che, proprio in quanto ci appare capace di conferire un senso alla nostra esistenza, sentiamo come vero. Queste ultime affermazioni ci introducono nella discussione della seconda idea consegnataci dalla tradizione moderna: nello stesso momento in cui prende le distanze da una concezione dispotica della verità, la modernità ha finito con l'assumere quella concezione come l'unico modo possibile di pensare la verità: rifiutata perché «dispotica», appunto, quando se ne tratta nell'ambito religioso o filosofico, apprezzata come «ideale», al contrario, quando se ne parla nell'ambito della scienza. La verità, quando appare, si impone come «oggettività» a prescindere dall'apprezzamento libero del soggetto che, anzi, se vuol poter dire qualco-

²⁹ Conferma la rilevanza dell'emozione per l'«accendersi» della coscienza anche la neurologia di A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi, 2001, 182-186; 305-309; Id., *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi, 2000.

sa di «vero» è invitato a mettere da parte quanto concerne le sue emozioni, sentimenti, desideri... insomma il suo vissuto «pratico» ritenuto necessariamente relativo, in quanto personale, e fondamentalmente illusorio, in quanto irretito in infiniti condizionamenti sedimentati nelle profondità dell'inconscio singolo e collettivo. Da un punto di vista fenomenologico, però, occorre riconoscere che noi di fatto percepiamo qualcosa come vero, seppure non entro i canoni della concezione moderna di verità. L'esperienza umana della verità si presenta sempre nella forma di un legame liberamente scelto perché creduto affidabile e percepito promettente. Non esiste altro modo per apprezzare la verità: «la verità, sempre, per poter essere apprezzata, deve presentarsi nella forma di una giustizia che è in grado di suscitare legami persuasivi dell'*affectus fidei*...»³⁰. Se questi pensieri sono corretti, possiamo allora affermare che, contrariamente alla concezione «cartesiana»³¹, illuminista³² o post-moderna³³, la coscienza si presenta come disposizione fiduciale intenzionalmente rivolta alla percezione della verità incondizionata nella forma di un giusto legame, mediato dall'apprezzamento della promessa affiorata in forme simboliche. È così che l'uomo fa esperienza della verità e della libertà: consegnandosi (legandosi) liberamente (libertà) a quanto, nella forma di un simbolo promettente, lo attrae promettendogli un senso ultimo (verità) all'esistenza. Ma affermare questo significa affermare nello stesso tempo che la vita umana si dispiega legandosi a quanto, attraendoci, ci *chiama*: affermare questo significa riconoscere inscritta nell'esistenza una *vocazione originaria*!

2.3. La vocazione originaria

Sulla scia delle riflessioni precedenti, possiamo ora parlare di «vocazione» o di «vita come vocazione» nel senso di quella chiamata – che sempre affiora nell'esistenza – a corrispondere al dono di un

³⁰ P. SEQUERI, *L'estro di Dio*, Milano, Glossa, 2000, 42.

³¹ Concezione cartesiana è quella per cui la coscienza, autofondata nell'immediatezza del pensiero prima e a prescindere dall'incontro con l'altro, sarebbe «rispecchiamento» del mondo colto attraverso la percezione di un «dato».

³² Concezione illuminista è quella per cui la coscienza per poter apprezzare la verità, immaginata come sapere capace di imporsi attraverso evidenze oggettive cioè razionali, dovrebbe emanciparsi dal momento emozionale, dall'esperienza e dal desiderio.

³³ Concezione postmoderna è quella per cui la coscienza, imprigionata in infiniti condizionamenti, andrebbe in ogni modo alleggerita.

legame che, in quanto percepiamo affidabile, giudichiamo giusto e, in quanto riconosciamo promettente, definiamo vero. Legame affidabile e giusto è quello che scegliamo liberamente sentendoci compresi nel nostro desiderio di essere riconosciuti amabili o, più brevemente, di essere amati da qualcuno che sappia prendersi cura di noi. Legame promettente e vero è quello che riconosciamo capace di dare un senso alla nostra vita, dischiudendo il nostro desiderio di poterci prendere cura di qualcuno. Ora, affiorata nelle prime esperienze infantili, nel dono di quel primo legame insostituibile che è il legame filiale con i genitori, questa chiamata è destinata a ripetersi tutte le volte che, nella vita, ci sentiamo chiamati a corrispondere liberamente a un legame con l'altro nel quale troviamo un senso per la nostra stessa esistenza. Possiamo così riconoscere una vocazione all'origine della decisione di intrecciare la nostra vita con un'altra persona in un legame sponsale, ma anche all'inizio della scelta di prenderci cura di qualcuno nella forma di un legame fraterno. In questo senso in passato si interpretava volentieri come vocazione anche l'esercizio di una professione, soprattutto se praticata a stretto contratto con le persone: essere infermieri, medici, maestri, professori... in questa prospettiva il ruolo era considerato come la forma propria di un (giusto) legame vissuto come un servizio all'altro, capace di dare un senso alla vita. Queste riflessioni sono fondamentali per formulare un primo approccio al tema della vocazione dal punto di vista cristiano: la rivelazione, infatti, non sembra aggiungere una nuova «vocazione» alla chiamata che già affiora nelle maglie dell'esistenza, bensì le consente di risplendere nuovamente nella luce dell'incanto del primo giorno della creazione, svelandone contemporaneamente il senso. Se scorriamo, infatti, la narrazione evangelica dobbiamo riconoscere che le parole e i gesti di Gesù sono innanzitutto orientati al ristabilimento di quel carattere promettente che, come abbiamo visto, rappresenta la forma nella quale affiora una primitiva chiamata. Quando, alla domanda dei discepoli di Giovanni il Battista («Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attenderne un altro?», Mt 11,3), risponde che «i ciechi ricuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti risuscitano, ai poveri è annunziata la buona novella del regno...» (Mt 11,5), Gesù rivela, di fatto, che il regno si dispiega restituendo agli uomini colpiti da malessere l'esperienza del carattere promettente dell'esistenza, riaccendendo contemporaneamente in loro il desiderio di vivere. Analogamente, quando si mostra disposto al perdono nei confronti dei peccatori e, sorprendendo i benpensanti religiosi, accetta l'invito a entrare nelle loro case e sedere

alla loro mensa, Gesù svela che il regno si manifesta riaccendendo nel cuore umano il desiderio di una vita *nuova* dischiusa dal suo perdono. In entrambi i casi, legando l'esperienza della guarigione fisica e quella della redenzione morale all'annuncio del Regno, Gesù svela che il senso ultimo inscritto nella chiamata che brilla nel carattere promettente dell'esistenza – che ora ci appare segno della grazia (amore) del Padre – consiste nell'invito a corrispondere come figli al dono di un legame con un Padre che, nella testimonianza del Figlio, si rivela custode dei nostri legami. Così mentre conferma che la vocazione originaria dell'uomo consiste nell'essere figli (siamo, infatti, tutti «figli» di qualcuno), la rivelazione ne svela il senso ultimo rivelandoci di chi siamo ultimamente e realmente figli! «Il *vangelo* annunciato da Gesù alle folle di Galilea è insieme la forma prima e più generale nella quale egli dice della *vocazione* di ogni uomo alla condizione di figlio»³⁴. In altre parole, ancora più semplici, possiamo dire che dal punto di vista cristiano la vocazione originaria dell'uomo è la chiamata a vivere come figlio del Padre e come fratello.

3. SECONDO APPROCCIO AL TEMA: VOCAZIONE E ELEZIONE

In questo secondo approccio – che si muove nell'area dell'ecclesiologia e, ancor prima, in quella della teologia fondamentale – intendiamo offrire qualche spunto di riflessione per sciogliere le ambiguità che, come abbiamo detto, sorgono quando parliamo di vocazione e vocazioni o vocazione e ministeri. Valorizzando la categoria di testimonianza, vorremmo suggerire di comprendere ogni vocazione (in senso «nominale») come chiamata (o, meglio, potremmo qui parlare di «vocazione testimoniale») a rendere testimonianza della vocazione originaria, quella che abbiamo definito come chiamata alla vita filiale e fraterna. Questo significa definire la vocazione come una chiamata finalizzata a rendere possibile anche ad altri, attraverso la propria testimonianza, la scoperta della loro vocazione originaria o, più semplicemente, la gioia di scoprirsi figli riconoscendo il legame col Padre. Ora, dobbiamo riconoscere che non è in questo modo che normalmente pensiamo alla vocazione. Abituamente, infatti, nel sentire comune – quello espresso dalla gente sem-

³⁴ G. ANGELINI, *Tu seguimi*, 37.

plice che si rivolge al sacerdote o al religioso chiedendo una preghiera («preghi lei per me») – l'idea di vocazione è associata a quella di un rapporto privilegiato con Dio, piuttosto che a quella di una testimonianza a favore dell'altro, perché anch'egli scopra e viva nella relazione col Padre. Oppure, nella percezione del credente più «illuminato» – quella manifestata da madri e padri che si accostano al sacerdote chiedendo di essere aiutati a scoprire cosa vuole il Signore da loro – la nozione di vocazione viene compresa in relazione all'idea di un compito che si tratterebbe di svolgere, piuttosto che in riferimento alla testimonianza che scaturisce dalle scelte di vita compiute in coerenza con la propria fede. In quest'orizzonte di pensieri, una chiarificazione capace di sciogliere le ambiguità che circondano il concetto di vocazione non può prodursi se non in riferimento alla rivelazione evangelica attenta a cogliere il senso della chiamata rivolta dal Signore ai discepoli. Svolgeremo quindi brevemente una fenomenologia neotestamentaria della vocazione (aspetto fenomenologico) dalla quale raccogliere gli elementi utili per una riflessione teologica conclusiva sulla vocazione nella Chiesa (aspetto teologico). Prima di iniziare con queste riflessioni, soffermiamoci però ancora un istante a considerare le forze che hanno lentamente polarizzato la figura di vocazione attorno all'idea di un «rapporto privilegiato» con Dio e a quella di un «impegno nel mondo» (aspetto spirituale).

3.1. *L'attrazione mistica e la suggestione dell'impegno nel mondo*

L'ambiguità che, anche dopo il concilio Vaticano II permane attorno al concetto di vocazione e che, anzi, in un certo senso, nonostante le preziose chiarificazioni apportate, il concilio stesso ha ulteriormente accentuato, ha radici profonde: nasce sul terreno dell'idea di spiritualità che si è affermata lungo la modernità a partire dai secoli XV e XVI e germoglia tra la seconda metà del XIX e i primi decenni del XX secolo con la fioritura dei primi movimenti laicali e il loro tentativo di definire una spiritualità laicale. Cerchiamo di precisare queste idee.

Da un lato dobbiamo riconoscere che l'idea di spiritualità che inizia ad affermarsi agli albori della modernità subisce l'attrazione dell'esperienza mistica. Compresa come eccezionale esperienza del divino riservata a coloro che s'avviano, in risposta a una speciale vocazione, in un cammino spirituale che si dispiega in un particolare stato di consacrazione, l'esperienza mistica viene assunta come modello della spiritualità cristiana. Conseguentemente, essendo la forma

di vita monastica il luogo privilegiato dell'esperienza mistica, l'idea di «spiritualità» si colora dei tratti qualificanti l'esperienza monastica: «orazione» e «perfetta accettazione della volontà di Dio» definiscono l'ideale della «perfezione» e della «santità» cristiana. In questa prospettiva l'idea di spiritualità inizia a evocare «una superiore specializzazione della vita cristiana rispetto alla scelta stessa della fede»³⁵, fino a suggerire quel privilegiato rapporto con Dio che ancora oggi viene sospettato essere prerogativa (o compito) propria del religioso o del sacerdote. Il testo del concilio Vaticano II, che presenta l'universale vocazione alla santità e alla perfezione della vita cristiana come spiritualità *comune* a tutti i credenti, rappresenta una «correzione» rispetto a questo orientamento. Ciò nonostante presso molti fedeli l'idea di spiritualità continua a essere associata a un'immagine di vita tipica dell'uomo di chiesa (orante e continente), difficilmente conciliabile con le condizioni di vita sperimentate come madri, padri, lavoratori... a meno di vigorosi «adattamenti». La strada dell'adattamento di una spiritualità attratta dal paradigma monastico alle condizioni di esistenza del laico è stata, del resto, la via battuta dai movimenti laicali fino agli anni '30 del XX secolo: la preghiera, resa possibile dalla fioritura di numerose «pratiche di pietà» (rosario, adorazione eucaristica, esercizi spirituali...), e l'obbedienza alla volontà di Dio in ogni condizione di vita sono i tratti che i movimenti laicali hanno allora individuato come qualificanti la spiritualità del laico. Questi pochi cenni sono sufficienti per comprendere l'origine remota della confusione che abbiamo riscontrato attorno all'idea di vocazione.

Dobbiamo però riconoscere, dall'altro lato, che questa confusione cresce nell'imminenza del concilio, proprio in seno ai tentativi degli anni '50 di ridefinire in modo nuovo la spiritualità laicale. Qui l'ideale della preghiera viene trascritto in quello dell'«impegno» a plasmare in senso cristiano tutta la vita. Suggestivamente la perfezione cristiana inizia a essere immaginata non solo nella forma di una «*fuga mundi*», ma anche in quella di un «umanesimo integrale» *nel mondo*. Mentre l'istanza dell'accettazione della volontà di Dio, ora compresa alla luce delle categorie bibliche di «disegno di Dio» e «storia della salvezza», viene trascritta nel compito dell'edificazione della chiesa. Complessivamente l'idea di spiritualità cristiana laicale si raccoglie nella cifra di «impegno nel mondo». E l'accentuazione è così forte da indurre una

³⁵ P. SEQUERI, «Le forme laicali della spiritualità cristiana», in AA.Vv., *I laici nella chiesa*, Torino, LDC, 1986, 115.

nuova polarizzazione nell'idea complessiva di spiritualità: se in precedenza era il modello monastico a fornirne i parametri, adesso è la forma laicale a indicare le coordinate della spiritualità cristiana. Ora, mentre riscattava l'idea di spiritualità dall'ambito ristretto di una vita di preghiera che, nonostante tutti i tentativi di adattamento, doveva apparire ancora estrinseca alle condizioni di vita comuni, questa nuova visione enfaticamente incentrata sull'impegno tendeva però a squalificare il livello comune di religiosità: incapace di esprimersi energicamente in un'azione attivamente impegnata nella chiesa e nel mondo, la spiritualità del *semplice* credente, coltivata nella forma della partecipazione alla vita sacramentale della chiesa e in quella di una vita morale conforme ai comandamenti, iniziava a essere avvertita come «intimismo», «spiritualismo», «individualismo (borghese)». Così, mentre incoraggiava il superamento della contrapposizione tradizionale tra *spiritualità* e *fede comune*, la nuova impostazione finiva per introdurre una nuova distinzione tra il cristiano *impegnato* e quello semplicemente *praticante*. Recependo questa impostazione, il concilio – come abbiamo detto – ne ha ereditato sia i pregi che i difetti. Questi ultimi, per quel che qui ci interessa, si manifestano nel suggerire un'equazione lineare tra (fede e) battesimo e vocazione (e ministero): ogni battezzato ha una vocazione e questa si esplicita in una forma ministeriale come attuazione pratica (impegno) che traduce la fede. Sono precisamente queste le idee che ancora oggi inducono molti fedeli a «sentirsi in colpa», se non sono in qualche modo «impegnati» come catechisti, lettori, ministri straordinari dell'eucaristia... o se non riescono a trovare il tempo per partecipare a nessun gruppo parrocchiale. Questa situazione di incertezza circa la propria vocazione può essere sciolta soltanto se al rinnovamento conciliare dell'ecclesiologia segue un approfondimento delle figure della fede messe in gioco dalla rivelazione evangelica.

Posta in questi termini, la questione non è più semplicemente il problema retorico-apologetico e pratico-pastorale di *dimostrare* che un cristiano deve impegnarsi nella missione e nella edificazione della Chiesa, e di essere *persuasivi* circa la necessità di formarsi, di partecipare, di collaborare alla conduzione ecclesiale della comunità e all'incremento della sua rilevanza sociale o culturale. Si tratta invece di esplicitare e di articolare formalmente la diversa tipologia che la fede in Gesù assume.³⁶

³⁶ P. SEQUERI, «Mediazione ecclesiale e attuazione della fede», in Aa.Vv., *Progetto pastorale e cura della fede*, Milano, Glossa, 1996, 182-183.

Descritto lo scenario remoto e recente sul quale nascono le ambiguità attorno all'idea di vocazione, raccogliamo l'invito di Sequeri e iniziamo a riflettere sulla tipologia che, nella narrazione evangelica, presenta la fede in Gesù.

3.2. *Dialettiche fondamentali*

Osserviamo, in primo luogo, che i testi dei vangeli mantengono la memoria di una distinzione tra l'invito alla *conversione* e l'appello alla *sequela*. Deludendo, forse, la nostra sensibilità democratica, la narrazione evangelica distingue, infatti, tra l'annuncio kerygmatico rivolto alle folle e l'istruzione destinata ai discepoli³⁷. Questi – contrariamente alle leggi tradizionali del discepolato giudaico dove il discepolo sceglieva il proprio maestro³⁸ – sono scelti direttamente da Gesù, per sua iniziativa. Nessuno di loro sembra, inoltre, provenire da una delle tre categorie di credenti che il vangelo presenta all'interno del più ampio gruppo della folla: non pare che alcuno dei discepoli sia stato tra i malati che invocavano la guarigione, né tra i peccatori che hanno ottenuto il perdono o tra i poveri che hanno ricevuto speranza. Forse la ragione di questa scelta consiste in questo: al discepolo, in quanto chiamato e non beneficiato, è richiesta una fede esemplare, modello della fede «perfetta», capace di sussistere senza dipendere dai miracoli. In ogni caso, occorre prendere atto di questa distinzione tra la parola data alla folla e quella rivolta al discepolo e, conseguentemente, di due diverse tipologie di credente. Anche tra la folla Gesù riconosce la fede e non una fede generica, quanto piuttosto una fede autenticamente evangelica che lui stesso battezza «fede che salva». Nell'atteggiamento della donna emorroissa (Mc 5,34), in quello di Bartimeo, il cieco di Gerico (Mc 10,52), in quello della donna perdonata in casa del fariseo Simone (Lc 7,49) o, ancora, del lebbroso

³⁷ Il termine «discepolo» non è termine immediatamente univoco: nella vicenda prepasquale «discepolo» indica «colui che Gesù chiama alla sua sequela», mentre dopo la Pasqua il vocabolo viene esteso a tutti cristiani. Gli apostoli (figure senza equivalenti nel mondo giudaico) non sono propriamente i discepoli. Verrebbe da pensare che gli apostoli sono «i dodici» anche se nel linguaggio paolino (probabilmente rappresentativo dell'abitudine antica), però, gli «apostoli» non sono «i dodici», ma molti di più: di fatto tutti coloro che sono stati testimoni delle apparizioni del Risorto (cf 1Cor 15,5-8). Mentre i «discepoli» e «i dodici» sono spesso accostati, apparentemente senza differenze. Cf G. ANGELINI, *Lettera viva*, Milano, Vita e Pensiero, 1997, 124-125.

³⁸ Cf M. HENGEL, *Sequela e carisma*, Brescia, Paideia, 1990.

straniero incontrato con altri nove lungo il cammino verso Gerusalemme (Lc 17,19)... insomma nella fiducia mostrata da coloro cui Gesù dirà: «Va' in pace, la tua fede ti ha salvata», riconosciamo che questa «fede che salva» consiste nella conversione al vangelo dell'Abba che si manifesta attraverso segni di dedizione e di liberazione dal male o, se preferiamo, nell'assunzione dello stesso modo di indicare Dio che Gesù stava indicando, nella condivisione dello stesso sguardo di Gesù, nella «partecipazione»³⁹ alla stessa fede di Gesù. In sintesi,

Chiamiamo appunto *fede che salva* quella particolare conversione (*metanoia*) alla verità dell'abbà-Dio, che si edifica nell'esercizio fiducioso della relazione filiale e della dedizione fraterna. Tale esercizio corrisponde, obiettivamente, alla configurazione dell'uomo secondo Gesù Cristo, il cui simbolo reale è istituito nella obiettività storica della imitazione-sequela di Lui⁴⁰.

Accanto alla folla, la seconda tipologia del credente è rappresentata dal discepolo. La narrazione evangelica ricorda con precisione che il discepolo è chiamato da Gesù – «Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi» (Gv 15,16) – e iniziato, progressivamente, al mistero del destino del figlio dell'uomo. Le tappe di questa iniziazione sono scandite con precisione: da una parte troviamo il momento della vocazione e della costituzione del gruppo dei dodici, dall'altra quello della separazione dalla folla e dell'istruzione riservata ai discepoli in vista di una missione. Sul primo momento i vangeli sono essenziali, soprattutto tacciono le ragioni dell'obbedienza del discepolo alla chiamata. «Seguimi», la parola con cui Gesù chiama alla sequela i suoi

³⁹ La descrizione della fede del discepolo in termini di «partecipazione» a quella del maestro è stata proposta da H.U. VON BALTHASAR, «Fides Christi», in Id., *Sponsa Verbi*, Brescia, Morcelliana, 1969, 51.

⁴⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 244; Id., «Assolutezza e relatività del cristianesimo», in Aa.Vv., *Cristianesimo e religione*, Milano, Glossa, 1992: «La prima figura è quella che prende la forma di un con-sentire con il principio della liberazione dal male che si rivela e si presenta nell'evangelo del regno. La rivelazione del vero Dio appare qui nella forma della parola e del gesto che assicurano la dedizione al riscatto e al compimento del desiderio di liberazione dal male come intenzione, come volontà, come giustizia di Dio. Il credito e il consenso rivolto a questa interpretazione dell'evangelo di Gesù sono indicati come *figura della fede che salva*. [...] Essa comporta a suo modo anche la forma di *una testimonianza coerente*: non si strangolerà il proprio debitore per quattro soldi, dopo che ci è stato condonato l'intero ammontare del debito che abbiamo con Dio. E si mostrerà gratitudine per il dono gratuitamente ricevuto. Ma essa non è vincolata alla forma della sequela (Mc 2). Non comporta necessariamente l'aperta confessione cristologica del suo principio, là dove esso appaia equivocabile» (154-155).

discepoli chiedendo loro un'obbedienza che è anche distacco, rappresenta un invito a consegnarsi nelle mani di un altro⁴¹. Il maestro non cerca di persuadere il futuro discepolo, semplicemente lo invita a percorrere un cammino di cui lui solo conosce la meta. In questo senso la chiamata non è solo anticipazione del cammino, ma anche l'autorizzazione (il legame) che lo rende possibile. Senza essere chiamati non sarebbe possibile percorrere un cammino di cui ancora non conosciamo la meta. Il secondo momento è polarizzato dalla figura della missione. Lontano dalle folle, Gesù istruisce i suoi discepoli: innanzitutto attraverso una condivisione destinata a trasformare la vita del discepolo, quindi attraverso un'istruzione scandita da domande e risposte. Rispondendo agli interrogativi posti dai suoi discepoli e interrogandoli egli stesso, Gesù li istruisce sul destino del figlio dell'uomo come compimento di quel vangelo del Regno che aveva inizialmente suscitato l'entusiasmo delle folle di Galilea. Questa istruzione chiarisce il senso della chiamata iniziale: mentre si prende cura del discepolo, Gesù si sta preoccupando di suscitare una «fede testimoniale» capace di custodire e testimoniare il senso della dedizione di Gesù come sigillo della dedizione dell'abbà-Dio⁴². Se, infatti, anche la fede che salva possiede uno spessore testimoniale (gesti di sincero affidamento nelle mani del Padre o di autentica dedizione all'altro sono certamente testimonianza del vangelo), «è [però solo, *ndr*] la specifica disposizione a assumere responsabilmente la testimonianza come *ministero della fede e cura della Chiesa* che istituisce la differenza del discepolo che accoglie l'invito alla sequela in favore di terzi, dall'ospite che chiede di essere accolto per poter ascoltare la parola e condividere il Pane della vita»⁴³. Questa fede testimoniale è la fede dell'apostolo che, germinata con l'appello alla sequela, giunge alla sua maturazione decisiva nell'incontro con il Signore risorto quando, guidati da una parola o un gesto compiuto

⁴¹ «*Ai discepoli Gesù si lega*; prima ancora, occorre riconoscere che *fin dall'inizio egli li ha legati a sé*. Essi non hanno scelto di propria iniziativa di diventare discepoli; sono stati chiamati. Non voi avete scelto me, ma io ho scelto voi perché andiate e portiate frutto, e il vostro frutto rimanga» (Gv 15,16)» (G. ANGELINI, *Tu seguimi*, 69).

⁴² Possiamo anche dire che in questo modo Gesù sta creando una comunità capace di custodire la speranza dischiusa dal vangelo: J.-P. AUDET, *Il progetto evangelico di Gesù*, Assisi, Cittadella, 1968, 76-82 (testo tutt'ora estremamente suggestivo!).

⁴³ P. SEQUERI, «Mediazione ecclesiale e attuazione della fede», in Aa.Vv., *Progetto pastorale e cura della fede*, Milano, Glossa, 1996, 188.

dallo stesso Gesù⁴⁴, i testimoni delle apparizioni rileggono – attraverso un esercizio memoriale, vero e proprio esercizio spirituale – la passione e morte del maestro fino a riconoscere nella crocifissione di Gesù la rivelazione ultima della verità di Dio come dedizione: nei testi delle apparizioni, Gesù non viene riconosciuto a prescindere dalla disponibilità a lasciarsi coinvolgere in una ripresa del significato del senso della sua morte che i suoi discepoli, al pari delle autorità giudaiche, avevano interpretato come una smentita della sua pretesa messianica. Questa ripresa è decisiva per maturare il profilo testimoniale della fede. Non dobbiamo immaginare però questa «fede testimoniale» come qualcosa di radicalmente differente da quella forma di fede che abbiamo chiamato «fede che salva»: in effetti, dal punto di vista evangelico, la fede non è né più né meno che fiducia filiale e disponibilità a prendersi cura dell'altro. La fede testimoniale non aggiunge nulla alla fede che salva (e, in una prospettiva escatologica possiamo affermare che questa distinzione è destinata a cadere immediatamente con l'instaurazione definitiva del Regno), rappresenta, invece, l'esito della sequela nella forma della testimonianza volta a rendere possibile anche ad altri la stessa fede (che salva):

Indichiamo quale *fede testimoniale* l'esito della sequela di Gesù, che abilita alla oggettiva testimonianza dell'universale accessibilità di quel principio salvifico. Essa include: la partecipazione solidale e responsabile alla missione storica dei discepoli; la confessione ortodossa della singolarità di quel fondamento rivelato della fede che è l'identità cristologica di Gesù; la pratica memoriale della relazione sacramentale con il Signore risorto, ovvero con Gesù vivente nella qualità di Figlio⁴⁵.

⁴⁴ Ricordiamo che Gesù viene riconosciuto da Maria di Magdala solo quando viene chiamata per nome (Gv 20,16); dagli apostoli nel cenacolo solamente quando mostra loro i segni dei chiodi nelle mani e nel costato (Gv 20,20; Lc 24,39) o dai discepoli incamminati verso Emmaus solo allo spezzare del pane (Lc 24,31). Solo accogliendo l'invito, contenuto implicitamente in questi gesti, a ricomprendere la vicenda prepasquale i discepoli sono in grado di riconoscerlo. Il senso di questo invito, però, appare con maggior chiarezza laddove al gesto si accompagna la parola che chiede di tornare a confrontarsi con la sua morte alla luce delle Scritture (cf Lc 24,6-7): Gesù non vuol essere creduto risorto *nonostante* la sua morte, pretende, invece, che i suoi discepoli riconsiderino la loro interpretazione della sua morte per poter cogliere in quella morte la rivelazione sintetica del significato di tutta la sua vita: essere rivelazione del volto affidabile del Padre.

⁴⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 244-245. Cf Id., «Assolutezza e relatività del cristianesimo»: «Qui, pur nell'unità fondamentale del credito aperto nei confronti di Gesù, il principio della fede non appare immediatamente fondato nel consenso riconoscente all'opera della liberazione dal male che mi raggiunge. Il principio immediato che

Tratti specifici della «fede testimoniale» sono quindi la confessione ortodossa della fede (il riconoscimento che è in Gesù, il Figlio, che noi sappiamo che Dio ci ha salvati), la partecipazione alla missione apostolica (la condivisione della testimonianza chiesta ai discepoli) e la celebrazione del memoriale del Signore (l'«esercizio spirituale» che accende il riconoscimento della presenza reale del Signore nel segno del pane/corpo spezzato e del vino/sangue versato)⁴⁶.

Accanto a questa prima dialettica tesa tra annuncio rivolto alla folla/conversione/fede che salva e istruzione rivolta al discepolo/sequela/fede testimoniale, ne possiamo cogliere una seconda che si colloca all'interno dell'orizzonte delineato dalla fede testimoniale. Il vangelo custodisce, infatti, la memoria di una duplice tipologia di testimoni: da una parte troviamo testimoni «occasional» o non ancora investiti da formale autorizzazione alla testimonianza; dall'altra parte, invece, incontriamo persone formalmente chiamate alla testimonianza. I primi sono designati come credenti, i secondi abbracciano i discepoli e gli apostoli. Tra i primi riconosciamo Andrea quando, all'inizio del vangelo, comunica al fratello Simone: «Abbiamo incontrato il Messia» (Gv 1,41); la donna samaritana che, accorrendo in città, annuncia: «Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quello che ho fatto. Che sia forse il Messia?» (Gv 4,29), ma dovremmo qui ricordare anche tutti i miracolati che andavano raccontando quanto Gesù aveva compiuto o quell'«uno» che per non essere stato dei «nostri» era stato rimproverato pur facendo miracoli nel nome di Gesù (Lc 9,49-50)... In tutti questi casi possiamo riconoscere una vocazione testimoniale nella forma di una fede che, persuasa della verità del Vangelo, se ne fa carico a favore della possibilità che anche l'altro possa incontrarlo, seppure in questi casi non siamo in presenza di testimoni formalmente «autorizzati» alla testimonianza. Tra i secondi riconosciamo, invece, i testimoni delle apparizioni: i discepoli e gli apostoli che hanno conseguito una maturazione decisiva della loro

dà luogo alla forma apostolica della fede, è l'appello di Gesù alla sequela. Anzi, la forma della fede è la forma della sequela medesima, in vista della responsabilità testimoniale. La sua figura si perfeziona appunto nell'incontro con il Signore risorto e nel dono dello Spirito» (160).

⁴⁶ Questa prima dialettica fondamentale affiorata nella testimonianza evangelica della storia di Gesù si ripresenta anche nel contesto della prima comunità dei discepoli che si raduna dopo la risurrezione del maestro. Cf P. SEQUERI, «Mediazione ecclesiale e attuazione della fede», 168-169.

fede riconoscendo Gesù crocifisso nel Signore risorto. Radicata nella scelta compiuta da Gesù di raccogliere discepoli e apostoli, questa dialettica affiora con più chiarezza nell'età apostolica quando la necessità di custodire fedelmente l'attestazione della rivelazione induce la comunità cristiana a *istituzionalizzare* la figura dell'apostolo già *istituita* dal Signore lungo la sua vita terrena nella figura del suo *successore*. L'idea di una «successione degli apostoli» nasce dalla consapevolezza della singolarità (radicata nella contemporaneità all'evento della rivelazione), non ereditabile, dell'esperienza vissuta dagli apostoli: viene istituzionalizzata la figura dell'apostolo già istituita dal Signore, consapevoli, però, che in quanto contemporaneo alla rivelazione, come «*evento del raccordo*» tra l'apparire di Gesù nella storia e quello del Signore risorto, l'apostolo non sopporta realmente una successione nel senso di «sostituzione», e consci del fatto che successori degli apostoli, in quanto hanno la stessa fede nel Signore, sono tutti i credenti⁴⁷. Ora, l'istituzione della figura del successore degli apostoli rappresenta il riconoscimento di una chiamata (che chiamiamo «elezione») destinata alla cura dell'attestazione della rivelazione e, parallelamente, alla cura della qualità e maturazione della fede testimoniale di coloro che, accogliendo l'appello alla fede, riconoscono una vocazione (testimoniale) a vivere la loro relazione col Signore in modo da rendere possibile ad altri l'esperienza della fede (che salva).

Raccolte queste due dialettiche fondamentali – quella della fede che salva e fede testimoniale e quella della vocazione e elezione testimoniale all'interno dell'«ordine testimoniale» – possiamo ora sviluppare una riflessione conclusiva sull'idea di vocazione.

3.3. *L'«ordine testimoniale»*

Gli elementi raccolti attraverso la fenomenologia neotestamentaria ci consentono ora di sciogliere le ambiguità che circondano ancora oggi il concetto di vocazione, permettendoci nello stesso tempo di precisare il senso cristiano della chiamata.

Innanzitutto gli equivoci. Ricordiamo che una prima ambiguità, retaggio dell'attrazione mistica dell'idea di spiritualità lungo la modernità, consiste nel legare l'idea di vocazione a una relazione privilegiata con il Signore delineata concretamente sul modello monastico. In

⁴⁷ Cf T. CITRINI, «Apostolicità», in *DTI*, Genova, Marietti, 1977, vol. I, 401-411; B.D. DUPUY, «Teologia dei ministeri ecclesiastici», in *MySal* 8, Brescia, Queriniana, 1975, 605-649.

un certo senso l'analisi fenomenologica conferma questa interpretazione: il discepolo, infatti, è chiamato a un legame particolarmente intimo col maestro. Tuttavia, la stessa fenomenologia ci consente di chiarire che la ragione di questa intimità non deve essere ravvisata in un privilegio esclusivo, bensì in un coinvolgimento destinato a rendere possibile anche per altri (dentro e fuori la chiesa) la relazione con il Signore. La fede testimoniale, come abbiamo visto, si comprende e giustifica solamente in relazione alla fede che salva: è la testimonianza che il Signore risorto è in grado qui ed ora di istituire con ciascuno una effettiva relazione⁴⁸! In questa prospettiva, possiamo descrivere la vocazione del discepolo come la chiamata alla maturazione del profilo testimoniale della fede. Torneremo fra breve su questa determinazione positiva della vocazione, per il momento ci preme aver scardinato l'idea di una vocazione come un legame privilegiato con il Signore, riservato a pochi intimi. Ogni uomo è chiamato a riconoscere e accogliere il dono di questo legame: questa è la precisazione conciliare che occorre mantenere. Un secondo equivoco, scaturito dall'interpretazione di una chiesa «tutta ministeriale», consiste, invece, nel legare l'idea di vocazione a quella di compito o impegno da svolgere nella chiesa e nel mondo. A sbrogliare questo equivoco ci viene qui in soccorso la dialettica tra vocazione testimoniale e elezione: contro il discredito che nell'immediato post-concilio ha colpito coloro che vivevano la loro vita di fede «semplicemente» nella forma della partecipazione ai sacramenti e in quella di una vita moralmente conforme alla dottrina cristiana appresa nella catechesi, la distinzione suggerisce, infatti, che esiste un «ordine testimoniale» essenziale: non tutti sono apostoli, profeti, maestri, operatori di miracoli o di guarigioni... Tutti, però, nella comunità cristiana sono chia-

⁴⁸ Scrive efficacemente, in proposito, Sequeri: «Il tema proprio della fede testimoniale è proprio questo: il Signore risorto è per ciascuno, qui e ora, in grado di istituire una effettiva relazione personale: in cui la verità dell'abbà-Dio si dispiega indirizzando alla persuasiva promessa di un radicale riscatto dal male e di una compiuta giustificazione *dell'agape*. Sicché l'annuncio concerne precisamente e francamente la possibilità di avere *la stessa* fede, e quindi *la stessa* relazione con il Signore. Diversamente la fede dovrebbe apparire come relazione con il Signore per alcuni, e relazione con altri da Lui per tutti i tempi successivi. Ieri con Gesù, oggi con la Chiesa. [...] Ieri con Gesù, oggi con il credente che ne fa per così dire le veci. Al contrario, ieri, oggi e sempre, rimane vero che nessuna relazione 'fisica' con Gesù deve essere vagheggiata come infallibile contenuto della certezza di una fede compiuta e di una relazione 'effettiva' con il Signore». P. SEQUERI, *L'idea della fede*, 133.

mati a vivere nell'imitazione del Signore quanto alla carità fraterna e alla fiducia filiale. Oltre ogni altra possibile distinzione tra clero e laici e, conseguentemente, tra ministeri laicali e ministero ordinato, tra spiritualità laicali (con tutte le loro infinite suddivisioni in spiritualità del lavoro, della famiglia, del matrimonio...) e spiritualità consacrate, questo è il tratto comune della spiritualità cristiana suscitata dallo Spirito «che ci rende figli di Dio nella carità a somiglianza di Cristo»⁴⁹. In questa prospettiva occorre riconoscere che l'assunzione responsabile di un ministero della fede o della cura per la chiesa è tema di una vocazione specifica.

Sciolti questi equivoci, possiamo ora determinare positivamente il senso cristiano della vocazione che, alla luce delle due dialettiche affiorate nella rilettura della tipologia neotestamentaria della fede, individuiamo nella testimonianza⁵⁰. Questo significa due cose. Innanzitutto vuol dire che, «*Istruito e formato* in vista dell'intimità, della imitazione, della sequela, della missione»⁵¹, il discepolo è chiamato a maturare il profilo testimoniale della propria fede, perché altri possano riconoscersi figli del Padre, vivere come fratelli, quindi avere la fede che salva. Se riusciamo a comprendere che la fede che salva è in definitiva il compimento della vocazione originaria cui è chiamato ogni uomo – riconoscimento del legame originario donatoci dal Padre – possiamo anche affermare che la vocazione rivolta al discepolo (vocazione testimoniale) è la chiamata a rendere testimonianza (nella forma della fede testimoniale) del volto affidabile del Padre, accertato nel riconoscimento di Gesù crocifisso nel Signore risorto, perché anche altri, riconoscendolo come Padre e riconoscendosi figli e fratelli, possano conseguire (nella forma della fede che salva) la vocazione originaria cui sono chiamati. Prima di ogni altra differenza, ogni vocazione è la chiamata a testimoniare, nell'imitazione e nella sequela del Figlio crocifisso e risorto, il legame filiale che ci lega al Padre. Questo è il tratto specifico della vocazione cristiana: le diverse vocazioni, da questo punto di vista, non rappresentano una vocazione radicalmente «altra» rispetto a quella maturata nella forma della fede testimoniale, come se fossero successive specializzazioni della vita

⁴⁹ P. SEQUERI, «Le forme laicali della spiritualità cristiana», 140.

⁵⁰ Una chiarificazione della categoria di «testimonianza» nel senso inteso da Sequeri e qui ripreso si può leggere in: M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Bologna, EDB, 2001.

⁵¹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 1996, 604.

cristiana immaginata come un cammino lineare destinato a un certo punto a sdoppiarsi in altre vocazioni (in concreto: quella dei laici, quella dei ministri ordinati, quella dei consacrati, religiosi e secolari) bensì

... le diverse vocazioni costituiscono forme dell'unica vocazione cristiana. Esse possono trovare la loro rispettiva identità unicamente attraverso il riferimento a quell'unica e singolarissima storia mediante la quale si manifesta che proprio questo è il senso della vita di ogni uomo, quello della risposta a una voce che chiama. Quell'unica storia è la storia di Gesù⁵².

Ogni vocazione nominale è dunque «ortogonale» all'unica vocazione cui tutti siamo chiamati: essere figli nel Figlio. Dell'unica vocazione cristiana, ogni vocazione testimoniale è quindi forma o rappresentazione «simbolica»⁵³, realizzata in un'esistenza personale plasmata dai doni dello Spirito (riconosciuto come principio ontologico della vocazione) nell'imitazione e sequela di Gesù. «Rappresentazione simbolica» significa che le diverse vocazioni non devono essere considerate semplicemente «alternative» l'una all'altra, ma espressioni differenti della vita secondo lo Spirito che può essere espressa nella sua ricchezza solo in un loro «scambio simbolico»⁵⁴. In questa prospettiva le tradizionali tensioni tra matrimonio e verginità, povertà e ricchezza... oppure quelle tra vita attiva e vita contemplativa, carità e preghiera... concorrono reciprocamente a dare corpo alla figura cristiana di esistenza⁵⁵. In secondo luogo, aver individuato il contenuto della vocazione in senso cristiano nella categoria di testimonianza significa aver riconosciuto che il chiamato è introdotto in un «ordine

⁵² G. ANGELINI, *Tu seguimi*, 22.

⁵³ Il termine simbolo – proposto da Moioli e ripreso da Sequeri – sembra chiarire, proprio nella accezione semantica (sun-ballein: «mettere insieme», «unire», «accostare»), la natura testimoniale della vocazione cristiana sia nel riferimento alla figura cristologica, sia nella relazione tra le diverse vocazioni.

⁵⁴ Questa impostazione ci pone immediatamente oltre la problematica della distinzione tradizionale tra moralità dei precetti (fondamentalmente obbligatoria per tutti) e spiritualità dei consigli evangelici (richiesta solo ad alcuni). Cf A. LATTUADA, «Consigli evangelici», in F. COMPAGNONI, G. PIANA, S. PRIVITERA (a cura di), *Nuovo dizionario di Teologia morale*, Milano, San Paolo, 1990, 137-145.

⁵⁵ Così – ad esempio – l'amore tra l'uomo e la donna ricorda a colui che è chiamato alla verginità per il regno dei cieli che non si è mai felici da soli e che il segreto della vita – quello di cui parla il vangelo – consiste nel donarsi all'altro. Contemporaneamente, però, la vocazione alla verginità suggerisce allo sposo e alla sposa che il loro legame potrà essere custodito solo se, contro la tentazione di pensarsi come assoluti, entrambi sapranno fondare il loro amore su quello di Dio.

testimoniale» caratterizzato da una polarità irriducibile. Quella che, nella chiesa primitiva, distingueva i discepoli e gli apostoli che erano testimoni delle apparizioni del Risorto da tutti coloro che – guidati dalla loro testimonianza – riconoscevano la presenza del Signore risorto divenendo a loro volta testimoni. Quella che, nella chiesa di oggi, distingue i successori degli apostoli dal resto dei credenti in Gesù. Ciò che distingue, nell'ordine testimoniale, gli uni e gli altri, non è la fede: in entrambi i casi essa nasce dal riconoscimento del Signore risorto, reso possibile dallo stesso esercizio memoriale che ha reso possibile inizialmente ai testimoni delle apparizioni il riconoscimento del Signore. In entrambi i casi questa fede corrisponde a una vocazione (testimoniale) a farsi carico del riconoscimento della presenza del Signore perché anche altri lo possa incontrare. Ciò che distingue discepoli, apostoli e i loro successori dagli altri credenti-testimoni è, invece, l'elezione a farsi carico della cura della fede testimoniale, la chiamata a un

... investimento personale nella *cura della fede testimoniale*: quella che appunto si rivolge alla qualità dell'ordine testimoniale, e se ne prende carico. Questa sì, a differenza dell'evangelo e della fede, non è accessibile e non va pretesa da chiunque, ma è intelligibile soltanto al discepolo e affidata alle sue servizievoli cure. Dipende dall'elezione del Signore alla sequela/imitazione, comporta una precisa responsabilità, impegna ad una adeguata formazione, richiede una formale autorizzazione. È il lato [...] in base al quale l'ordine testimoniale cristiano (che comprende il sacramento) non è soltanto il definitivo e *ospitale* compimento/inveramento della relazione religiosa con Dio e del battesimo di Giovanni, ma anche il principio della *con-formazione* dei discepoli al fondamento/archetipo apostolico della fede testimoniale che raduna nel Signore l'*ekklesia* dei credenti, dovunque dispersi. L'aspetto confessante della testimonianza si salda qui con quello della rammemorazione, l'attestazione si integra con la rappresentazione, la sequela si congiunge con l'imitazione⁵⁶.

In questo senso, quindi, nell'ordine testimoniale che abbraccia tutti i credenti che hanno maturato una fede testimoniale possiamo distinguere una vocazione (elezione) destinata alla cura della fede testimoniale (attorno a cui possiamo raccogliere queste figure: confessione della fede, attestazione credente e sequela del Signore) accanto alla vocazione testimoniale (articolata attorno a esercizio me-

⁵⁶ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 580.

morale, rappresentazione simbolica e imitazione di Gesù)⁵⁷. Inscritta nell'evento fondatore della fede cristiana, questa polarità è destinata a sussistere nella storia⁵⁸.

CONCLUSIONE

Se volessimo tentare di riassumere in un'estrema sintesi le idee presentate (come un abbozzo) in queste pagine, potremmo dire che l'esperienza della vocazione consiste nella scoperta gioiosa di essere

⁵⁷ Questa distinzione ricalca quella tradizionalmente espressa come sacerdozio ordinato, fondato sul sacramento dell'ordine, e sacerdozio comune dei fedeli, fondato sul battesimo. La riformulazione di queste distinzioni nei termini della dialettica tra vocazione testimoniale e elezione (testimoniale) come espressione dell'ordine testimoniale cristiano che incarna la fede testimoniale presenta due vantaggi: evita i fraintendimenti cui il linguaggio della tradizione resta inevitabilmente legato e mette immediatamente in luce il tratto specifico della vocazione (e della comunità) cristiana individuandolo nella testimonianza.

⁵⁸ Potremmo rileggere da questo punto di vista i modelli ecclesologici trasmessi come lo sforzo di tradurre questa polarità nella realtà della chiesa, scivolando, però, ora su un polo, ora sull'altro. Così, il modello dei *duo genera christianorum* enfatizzando la distinzione tra clero e laici allontanava eccessivamente i due poli dell'ordine testimoniale, mentre l'immagine di una *chiesa tutta ministeriale* finiva per avvicinare i due poli fino a immaginare un'identificazione. La chiarificazione apportata dalla dialettica tra fede che salva e fede testimoniale e quella tra vocazione e elezione testimoniale nel delineare un «ordine testimoniale» attende ancora di essere tradotta in un modello ecclesologico adeguato: «...a mio parere, il cattolicesimo non è ancora in grado di sciogliere semplicemente questa antinomia, senza sottrarre alla tradizione del cristianesimo qualcosa di essenziale. Perciò deve sopportarla pazientemente, custodirla in attesa di una chiarezza migliore, tenerla al riparo dal nervosismo di perentorie regressioni o fughe in avanti verso una presunta maggiore chiarezza. È vero infatti che il modello antico dei *duo genera christianorum*, o quello moderno di una *Chiesa tutta ministeriale* sono apparentemente più lineari da gestire e più semplici da comprendere. Ma qui, linearità e semplicità sono a scapito della più complessa dialettica della identità testimoniale della fede apostolica e della sua rappresentanza istituita mediante il ministero» (P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 690-691). Alla luce di questa disamina, Sequeri avanza anche alcuni suggerimenti interessanti dal punto di vista teologico e pastorale per «immaginare la chiesa». Oltre agli spunti contenuti nei testi già citati, segnaliamo anche: P. SEQUERI, «La parrocchia come figura concreta della carità fraterna», in *La carità e la Chiesa*, Milano, Piemme, 1989, 81-87; Id., «Programmare la perfezione? Il problema teologico-pratico», in Aa.Vv., *Cammini di perfezione cristiana*, Milano, Glossa, 2001, 55-81; Id., «Ministero ecclesiastico e ospitalità ecclesiale», in *Invito alla teologia*, Milano, Glossa, vol. III, 2002, 180-182.

figli del Padre di Gesù Cristo e nella condivisione della passione di Gesù nel testimoniare fraternamente questo legame perché altri condividano questa gioia. Oppure, con parole giovanee, potremmo ancora più semplicemente dire che l'esperienza della vocazione consiste nel sentire indirizzate a sé le parole, inizialmente rivolte dal Signore risorto a Maria di Magdala: «Va' dai miei fratelli e di' loro: io salgo al Padre mio e Padre vostro...» (Gv 20,17).

Terminando queste riflessioni nel giorno della celebrazione della «festa dei fiori», tradizionalmente dedicata alla presentazione dei prossimi candidati al sacerdozio, cui mi lega un ricordo particolare essendo stati i miei primi studenti, desidero augurare loro di custodire la memoria delle parole dette a Maria, il ricordo della loro vocazione.

DAVIDE D'ALESSIO

Seminario Arcivescovile di Milano

Via S. Carlo 2

20300 Seveso (MI)

3 maggio 2004

«Festa dei Fiori»