

DESTINO – DESTINAZIONE – VOCAZIONE

SOMMARIO: 1. PREMESSA – 2. DESTINO – 3. DESTINAZIONE – 4. VOCAZIONE 4.1. *Dimensioni e tratti di vocazione*; 4.2. *I protagonisti della vocazione*

Il tema della vocazione si presenta gravido di interessi: anzitutto per l'urgenza pastorale, ancora di più – evidentemente – per il legame biografico (che mette in gioco tutti quanti), ma anche per l'antropologia teologica. Ci interessa specificamente quest'ultimo approccio, particolarmente carico di attese. Si deve constatare la necessità di aprire (o quanto meno riprendere) un cantiere poco frequentato¹, poiché lo sviluppo dei manuali di dogmatica non dedica attualmente uno spazio specifico alla questione². Pertanto il taglio sarà quello

¹ Il giudizio è ripetuto, purtroppo, costantemente nei vari studi postconciliari. Ad es., Rocchetta denuncia due costanti: «la disomogeneità del concetto di "vocazione" e la debolezza del quadro teologico di riferimento». E poco oltre lamenta che: «questioni come queste siano lasciate sole, se non esclusivamente, ai direttori di spirito o agli psicologi, quasi che la riflessione teologica non avesse niente da dire o non vi sia interessata. È significativo che la voce "vocazione", presente in tutti i dizionari di teologia biblica, di spiritualità e di morale, risulti generalmente assente in quelli di teologia dogmatica» (C. ROCCHETTA, «Verso una rinnovata teologia della vocazione. Bilancio e prospettive», *Vivens Homo* 6 [1995] 79-99: 80. 90.99; Id., «Forti e costanti ispirazioni di fede», «Teologia della vocazione. Valutazione e fondamento cristologico», *Seminarium* 36 (1996) 35-56, che riprende il precedente studio). Anche T. Citrini sottolinea la necessità di un approccio da parte della teologia sistematica, poiché la vocazione costituisce «un tema di prim'ordine dell'antropologia teologica» e tuttavia rimane una cifra ancora sostanzialmente inesplorata dai manuali di dogmatica, consegnata a studi di taglio pastorale e/o spirituale (T. CITRINI, «Vie per una teologia della vocazione», *La Rivista del Clero Italiano* 65 [1984] 326-336: 327).

² Risparmiamo l'elenco dei manuali di antropologia teologica; per i dizionari: L. SEMPÉ, «Vocation», in *DTC*, 3148-3182; S. BISIGNANO, «Vocazione», in *Dizionario di spiritualità dei laici*, vol. II, ed. ERMANNO ANCILLI, Milano, OR, 1981, 380-389; R. CARPENTIER, «États de vie», in *Dictionnaire de Spiritualité*, vol. IV, Paris, Beauche-

della teologia sistematica, in particolare dell'antropologia teologica. Data la prospettiva sintetica – ma ancora iniziale – che tale approccio dovrebbe avere, oso presentare questo contributo ancora a livello di ipotesi, quasi una bozza di discussione e pista di confronto. Tuttavia, il confronto e l'apporto di altri approcci si rivela sempre più utile e necessario, confermando la bontà e l'urgenza di un lavoro interdisciplinare.

Entrando nel merito: dopo una premessa che evochi qualche «luogo comune» nel parlare di vocazione, procederemo per tre tappe: anzitutto, il tema generale del destino, che sarà precisato poi in termini teologici con la tesi della predestinazione – poiché non pare del tutto scontato che sia il presupposto biblico essenziale per narrare la «volontà di Dio» –, per ridiscendere infine al caso specifico della vocazione, suggerendo come ipotesi iniziale alcune piste che meriterebbero approfondimento, dibattito e confronto interdisciplinare.

1. PREMESSA

«*Signore, che cosa vuoi che io faccia?*»: non suona così la domanda comune, quasi «spontanea» che – ci pare – introduce il tema della vocazione? Un giovane che si pone in atteggiamento di discernimento non cerca forse quale sia la volontà di Dio su di Lui?

Ma cosa vuole realmente Dio da noi? Dio ha davvero un progetto sull'uomo, che ciascuno deve trovare? E se non lo scopriremo? Oppure se ci ingannassimo e ci impegnassimo intensamente – oserei dire anche «santamente» – per tutta la vita in un progetto che, poi, dovessimo constatare, malauguratamente, non era il «nostro»? O ancora: una volta «trovato», quale spazio per la libertà del soggetto: obbedienza o possibilità di rifiuto? Le domande, provocatorie ma pur sempre inquietanti, mettono in gioco non solo una idea «spontanea» di vocazione ma anche i termini in cui essa è formulata: di quale Dio si parla? Cosa vuole realmente? E come Dio parla? Come può l'uomo comprendere la sua volontà • anche solo la sua voce? Come posso sapere che

sne, 1961, 1406-1428; C. CASTAGNETTI, «Vocazione», in *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, a cura di STEFANO DE FIORES - TULLO GOFFI, Roma, Paoline, 1979, 1692-1707; L. DE LORENZI, «Vocazione», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, ed. GIANFRANCO RAVASI - PIETRO ROSSANO - ANTONIO GIRLANDA, Cinisello Balsamo, Paoline, 1988, 1680-1686; E. MASSERONI, «Vocazione e Vocazioni», in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, a cura di FRANCESCO COMPAGNONI - GIANNINO PIANA - SALVATORE PRIVITERA, Cinisello B., Paoline, 1990, 1498-1512.

questa è la *mia* vocazione: ossia che mi riguarda, che c'entra con me?

Insomma, ci domandiamo: «Che cosa vuole il Signore da me?»... ma è poi così sicuro che Dio voglia qualcosa da me?

Entriamo in questo interrogativo con tre passaggi, semplicemente per accostarci alla soglia di tre itinerari che esigono di essere scandagliati più approfonditamente: destino, destinazione, vocazione.

2. DESTINO

La ricerca di ciò che vuole Dio dall'uomo si muove dentro un orizzonte comune, ben più ampio del cristianesimo (e dunque da mettere a tema, affinché non agisca surrettiziamente e acriticamente alle spalle di esso). Potremmo definirlo minimalisticamente «un luogo comune», addirittura una formula della «teologia del buon senso» (anche se sarebbe interessante scandagliarne le radici culturali, sia filosofiche che religiose): ossia la convinzione – più o meno esplicita – che l'uomo si muova dentro un ordine già dato, che esista un disegno su ciascuno, un piano prestabilito. È ciò che vorremmo evocare col termine ampio di *destino*: che la vita sia guidata da un «disegno» imperscrutabile, già prefissato, da seguire, assecondare o che, in ogni caso, si realizza indipendentemente da noi – se non addirittura contro noi³. È ciò che gli antichi già chiamavano «fato», ma che non cessa di giocare un ruolo profondo nella lettura della storia, personale e non. Non è forse qualcosa di simile che l'uomo d'oggi cerca di scrutare quando sfoglia con curiosità – e un po' di timore – le pagine dell'oroscopo?

Il punto è che una simile idea può giocare anche nel sottofondo della nostra ricerca vocazionale se non viene criticamente vagliata. Ma se si accettasse questo orizzonte precostituito, occorrerebbe trarne debitamente le conseguenze, a tutti i livelli: su Dio, sull'antropologia, sul senso della storia e sul concetto di vocazione.

³ «La visione della vita come vocazione presuppone una precisa concezione del rapporto tra Dio e l'uomo: concezione che esclude le due idee contrapposte della *vita come destino* (idea tipicamente orientale) e della *vita come caso* (idea tipicamente occidentale). Non si può parlare della vita come vocazione se non si prendono le distanze da queste due concezioni della vita che si sono purtroppo sempre più diffuse anche in Italia e che – nonostante siano accolte anche da cristiani – sono decisamente *antivocazionali*» (E. CASTELLUCCI, «Le dimensioni teologiche fondamentali della vocazione», *Vocazioni* 15/3 [1998] 12-13).

Infatti, «se così va il mondo», cosa sarebbe la *vocazione*? Solo un decreto a me precedente, un disegno eterno, prefissato, già scritto su ciascuno?

Coerentemente, quale spazio per la *libertà* umana? Detto in altri termini: quale antropologia è sottesa – seppur non tematizzata – ad un simile modello? Accolti con divertimento gli annunci quotidiani delle stelle, non si pensa che – se così fosse – si dovrebbe nel contempo dichiarare la morte della libertà. Questa sarebbe semplicemente annullata o almeno svuotata di reale spazio d'azione, ridotta banalmente al ruolo di esecutrice⁴.

Ancor di più: chi avrebbe fatto tutto questo? Quale «artista» avrebbe composto questo «misterioso» disegno? Ossia, una simile visione quale immagine di Dio veicola? Che idea della sua volontà supporta?

Ecco, in sintesi, le questioni radicali che si aprono.

Posto in questo orizzonte dove tutto risulta già prestabilito da sempre e da altri, nella migliore delle ipotesi, il discernimento vocazionale o la ricerca del «disegno di Dio su di me» si ridurrebbe a una sorta di «caccia al tesoro»: ossia alla meticolosa ricerca degli indizi che permettono a ciascuno di arrivare alla meta, di trovare lo «scritto», sapendo però che il tesoro è già stato «nascosto» da un altro e che lo sforzo del soggetto consiste unicamente nel cercarlo. È precisamente il rischio provocatoriamente denunciato da Citrini, in uno studio efficace ed attuale, presentando la vocazione all'interno del binomio: «copione o storia di libertà»?⁵ Se la vocazione consiste in un progetto che Dio avrebbe già prestabilito per me, sarebbe semplicemente come il copione di una *pièce* teatrale: il testo è già stato scritto da altri, a ciascuno il compito di trovare la propria parte e, tutt'al più, recitarla nel modo migliore possibile. Ma come evitare il senso di estrinsecismo di un simile modello? E dove resta la libertà dell'uomo, ormai ridotto al ruolo di semplice attore, per non dire di burattino o marionetta? Il cosiddetto discernimento vocazionale diventerebbe una ricerca del proprio ruolo in un «gioco» dove già tutto è stato stabilito, di battuta

⁴ «La libertà non esiste o comunque non ha rilevanza perché tutto è scritto da sempre» (E. CASTELLUCCI, «Le dimensioni teologiche fondamentali della vocazione», 13).

⁵ T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, Milano, AVE, 1983, 16-17; cf anche Id., «Vie per una teologia della vocazione», *La Rivista del Clero Italiano* 65 (1984) 326-336; Id., «Teologia delle vocazioni: il problema delle tipologie», in *Laicità e vocazioni dei laici. Nella chiesa e nel mondo*, ed. ANTONIETTA CARGNEL, Cinisello Balsamo, Paoline, 1987, 120-140; Id., «Vocazione», in *Enciclopedia pedagogica*, vol. VI, ed. MARIO LAENG, Brescia, La Scuola, 1994, 12391-12399.

in battuta. La propria partecipazione, dunque, o meglio la vocazione si ridurrebbe a trovare la propria parte nel copione e rappresentarla nel modo migliore possibile. Ma che succederebbe se fossi stato l'attore o l'interprete migliore, ma in realtà avessi sbagliato ruolo?

In definitiva, questo primo passo intende almeno richiamare il rischio di un'assunzione acritica del concetto di vocazione, in cui entrino surrettiziamente altri presupposti. Senza poter entrare adeguatamente nell'analisi di tale visione del mondo, può esser qui sufficiente introdurre la convinzione che una riflessione critica sulla vocazione mette in questione l'idea di Dio, il senso della storia, l'immagine di uomo. Pertanto, la ricerca della volontà divina chiede di verificare attentamente come è impostata la domanda, quale figura di Dio vien messa in atto; quale interpretazione della Sua volontà (rispetto a ciò che gli uomini gli attribuiscono) e, dunque, quale modello di vocazione è sotteso: un progetto esterno all'uomo? Una volontà eterna che incombe sul soggetto, che va «scoperta» e seguita in religiosa obbedienza? E, in definitiva, quale antropologia è implicata? Quale visione del mondo e della storia?

Ecco le domande che la questione implica. Ma soprattutto, il dubbio diventa: è sufficiente dare al destino il nome religioso di «volontà di Dio» o «piano divino» per fare un discorso cristiano?⁶

3. DESTINAZIONE

Di fronte a simili interrogativi, il momento successivo esige di passare da una visione comune del destino dell'uomo e del mondo, da una lettura «generica» – seppur religiosa – ad una visione specificamente *cristiana*. Ciò comporta, anzitutto, di mettere a tema il volto di Dio di cui si parla e l'immagine di uomo sottesa al discorso. Qual è dunque la risposta cristiana? Qui il compito della teologia.

A questo proposito l'antropologia teologica non parla più genericamente di «destino», semmai di «destinazione» o, più precisamente, con san Paolo, di *predestinazione*, aprendo il passaggio ad una concezione dinamica e biblica, del progetto divino⁷. Si passa così dal fato alla volontà divina rivelata in Gesù Cristo; da un generico e astratto concetto di «disegno» al progetto di Dio Padre in Cristo Gesù, alla

⁶ E. CASTELLUCCI, «Le dimensioni teologiche fondamentali della vocazione», 13.

⁷ Cf T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 16.

volontà salvifica universale (2Tim 1,4), rivelata in Cristo. Il discorso può esser declinato in vari modi e si rivela tanto affascinante quanto ampio. Dal punto di vista dell'attuale riflessione dell'antropologia teologica ritengo utile riprendere la tesi della predestinazione, per farla interagire poi con il concetto di vocazione⁸.

A questo proposito occorrerebbe recuperare la teologia paolina del «*mysterion*»⁹, ossia del piano eterno di Dio, «*nascosto* da secoli e da generazioni» ma «*ora manifestato* ai suoi santi, ai quali Dio volle far conoscere la gloriosa ricchezza di questo mistero in mezzo ai pagani, cioè Cristo in voi speranza della gloria» (Col 1,26-27; similmente Ef 3). Tale «mistero», per Paolo, si concretizza nella predestinazione, ossia nella chiamata di tutti gli uomini ad essere suoi figli adottivi. Tra i tanti esempi possiamo richiamare la formula di Rm 8,28-30 (ma si pensi anche all'inno cristologico di Ef 1, e a quello di Col 1,26-28).

«Del resto, noi sappiamo che tutto concorre al bene di coloro che amano Dio, che sono stati chiamati secondo il suo disegno. Poiché quelli che egli da sempre ha conosciuto li ha anche predestinati a essere conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli. Quelli

⁸ Sulla dottrina della predestinazione si vedano i testi ormai classici di M.J. SCHEEBEN, *I misteri del cristianesimo*, Brescia, Morcelliana, 1960 (or. 1865), 697-735; K. BARTH, *La dottrina dell'elezione divina. Dalla dogmatica ecclesiastica*, Torino, UTET, 1983; M. LOHRER, «Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo», in *Mysterium Salutis*, IX, 225-295. Tra i manuali: G. COLZANI, «Il primato di Dio nella storia umana. La predestinazione fondamento di ogni conformità a Cristo», in *Antropologia teologica. L'uomo paradossale e mistero*, Bologna, EDB, 1997, 285-310; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, 408-444: 417. Non a caso è il medesimo punto di partenza assunto anche da Citrini: «la comprensione dei carismi come caratterizzanti le personalità cristiane mette in luce anzitutto la loro essenziale storicità, alla radice e al di là della quale non ci si può non riferire all'eterna predestinazione di tutti e di ciascuno in Cristo da parte di Dio. Il primato della predestinazione di Dio configura i carismi primariamente come vocazioni» (T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 16). Anche Boureux parte dalla necessità di precisare la terminologia utilizzata (elezione, predestinazione, vocazione) tornando alla loro definizione biblica rispetto ai possibili equivoci dovuti all'uso nel linguaggio comune (C. BOUREUX, «La notion de vocation: appel universel de Dieu, récit de l'homme», *La Vie Spirituelle* 78 [1998] 641-661).

⁹ «Il termine assunto dalla letteratura apocalittica, indica in Paolo il disegno segreto di Dio rivelato in Gesù, centro di tutta la storia della salvezza [...] i testi di Ef 1,3-14 (Ef 2,1-10); Rm 8,28-30 presentano il mistero divino come elezione in Cristo di tutta l'umanità prima ancora della creazione del mondo, come predestinazione in Cristo di tutta l'umanità ad essere figlia di Dio, come offerta abbondante della grazia meritata dal sangue di Cristo per la nostra redenzione» (G. COLZANI, *Antropologia teologica*, 107). Intendiamo il «*mysterion*», ossia il *mistero eterno della Sua volontà*, che si è rivelato in Cristo. Testi di riferimento: Rm 16,25; 1Cor 2,7; Ef 1,9. 3,3; 4,9; 6,19; Col 1,26.

poi che ha predestinati li ha anche chiamati; quelli che ha chiamati li ha anche giustificati; quelli che ha giustificati li ha anche glorificati».

L'antropologia teologica ne sintetizza il contenuto nella seguente tesi: *Dio Padre ha predestinato, gratuitamente e infallibilmente, tutti gli uomini ad essere figli nel Figlio Suo Gesù Cristo, per opera dello Spirito Santo*. Che questo sia il senso della storia, espresso nella sua dinamica trinitaria, è ripetuto costantemente anche dal concilio: si veda DV 1-4, LG 1-4, 9.52; GS 22; AG 2-5.

Non avendo lo spazio per mostrare tutti i passaggi, ci limitiamo sinteticamente ad indicare alcuni tratti di questa visione teologica della storia, per le possibili ricadute nel precisare il discorso vocazionale. Anzitutto, possiamo raccogliere la convinzione che per Paolo il mistero salvifico, ossia il disegno divino (ma si pensi anche alle altre variabili linguistiche: progetto, volontà, ecc.), è pienamente rivelato solo in Gesù Cristo: da Lui dunque occorre partire per parlarne e per comprenderlo (liberando immediatamente da qualsiasi lettura acritica e generica, che proietti sull'immagine di Dio o sul suo progetto contenuti o intenzioni raccolti invece dal «buon senso»). Più precisamente ancora Paolo indica che Cristo non è solo il rivelatore definitivo del progetto ma persino colui nel quale sussiste.

A partire da Lui, dunque, può concludere che il contenuto della predestinazione si identifica con la filiazione, ossia con la volontà di Dio che tutti gli uomini siano figli adottivi nel Figlio Unigenito, attraverso l'azione dello Spirito, affinché «sia il primogenito tra molti fratelli». In questo senso, la teologia della predestinazione precisa che il disegno divino ha come contenuto che tutti gli uomini siano «filii in Filio» e, coerentemente, fratelli tra di loro. Questa, in definitiva, è la volontà del Padre sugli uomini, il progetto eterno che presiede alla creazione stessa ed indica l'origine e la meta, la vera destinazione dell'uomo. Questo dice la profonda intimità a cui Dio chiama l'uomo: il Padre vuole che gli uomini partecipino, nello Spirito, a quella comunione filiale che è propria dell'Unigenito. Oltretutto, rivela che la volontà eterna di Dio riguardo l'uomo è una sola ed è un piano di grazia, di amore gratuito e preveniente. Ma soprattutto preme evidenziare entro questo orizzonte lo spazio centrale che Dio dà alla libertà dell'uomo¹⁰: la predestinazione suscita la libertà, non la predetermina; la fonda

¹⁰ Per Citrini questa «è quasi la definizione dell'uomo», che coerentemente «invita a riconoscere ogni vocazione come parola d'amore», contro ogni programmazione e funzionalismo (T. CITRINI, «Vie per una teologia della vocazione», 329).

non la sostituisce; la fa essere, non la cancella. Dio Padre vuole e crea l'uomo libero, perché figlio!

Insieme, è necessario evidenziare che tale libertà non va mai pensata «irrelata», né posta in termini «ab-soluti» bensì, nella figura filiale, essa è originariamente posta nella relazione con Dio-Padre e, contemporaneamente, con gli altri, quali fratelli. Tali relazioni – figliolanza e fraternità – sono originarie e costitutive, evitando sin dall'inizio ogni lettura individualistica dell'uomo e, in positivo, suggerendo il nesso costitutivo sia con Dio sia con la Chiesa. Purtroppo il tema non può essere adeguatamente affrontato in questa sede ma porta a concludere decisamente ad una visione intrinsecamente relazionale dell'antropologia. Simile prospettiva è gravida di conseguenze per una teologia della vocazione, contro le derive che, in un modo o nell'altro, portano a porre nella volontà di Dio altri contenuti, come pure a pensare l'uomo a prescindere da simile trama di relazioni.

A questo punto, nonostante la sinteticità degli accenni antropologici, possiamo entrare nell'ultimo e decisivo momento: se questo è il progetto eterno di Dio, il discorso cristiano sulla Sua volontà, come si pone la questione della vocazione? Il livello che abbiamo indagato non esula dal discorso delle vocazioni ma neppure lo sostituisce – quasi che la vocazione si riduca *tout-court* alla predestinazione. Piuttosto, pur senza esaurirlo, ne costituisce lo sfondo imprescindibile, è l'orizzonte entro cui muoversi e da cui lasciarsi guidare per proseguire un discorso cristiano sulla vocazione.

4. VOCAZIONE

Entro questa coscienza della volontà divina, va collocato il discorso della vocazione, che si qualifica non anzitutto come «ciò che Dio ha fissato per noi (dall'eternità)»¹¹, ma nella sua «essenziale storicità»¹²,

¹¹ Il tema riporterebbe alla nota controversia *de auxiliis*, con le ricadute che ebbe anche dal punto di vista della spiritualità. Si pensi al dramma vissuto da San Francesco di Sales il quale, liberando il discernimento da ogni ricerca «predestinazionista», concludeva che «la vocazione, o chiamata di Dio, non va cercata nei suoi decreti eterni, operazione ben presuntuosa; ma nei segni della sua volontà su di noi, cosa molto più facile e praticamente sufficiente» (L. SEMPÉ, «Vocation», 3170). Cf A. RAVIER, *Francesco di Sales. Un dotto e un santo*, Milano, Jaca Book, 1994, 24-29.

¹² T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 16; Id., «Vie per una teologia della vocazione», 330-331.

ossia come la modalità storica attraverso cui si concretizza e si realizza il nostro essere figli. In definitiva, la vocazione si configura come relazione storica con Gesù Cristo (sequela/imitazione di Lui) e inscindibilmente con i fratelli.

Infatti, se la vocazione fosse una decisione eterna di Dio sull'uomo (e indipendentemente da esso) si ricadrebbe in un predeterminismo che vanificherebbe la libertà dell'uomo fino ad annullarla e, coerentemente, misconoscerebbe la visione cristiana di Dio, quale Padre che crea l'uomo per un rapporto filiale e libero. Tale rischio ha attraversato per alcuni tratti la riflessione cristiana – si pensi al concetto agostiniano di predestinazione ma che permane come eredità del secolo dei lumi anche nel linguaggio attuale, che pensa la vocazione come qualcosa che «si ha» e «si perde»¹³. Tuttavia è stato messo criticamente in questione con il ritorno al cristocentrismo e con l'aderenza al dato biblico: per poter parlare del disegno eterno di Dio, il *mysterion* della Sua volontà, occorre evitare la speculazione e l'astrazione e partire dalla persona di Gesù Cristo. Ciò scardina pregiudizialmente ogni visione che identifichi il disegno divino come qualcosa di diverso dal desiderio di comunione filiale, che si può dare solo nell'Amore e nella risposta libera. Se la predestinazione è la volontà eterna di Dio sugli uomini, allora la vocazione va riconosciuta nel suo dinamismo storico: nasce nel dialogo tra Dio – il Dio cristiano – e l'uomo. Alla luce anche del dibattito storico che ha affrontato la questione (si pensi a sant'Ignazio e san Francesco di Sales), si precisa che è nella storia che va ricercando il cammino che tesse la vocazione

¹³ A mo' di esemplificazione pare efficace un ampio passaggio di Izard che mostra gli effetti di questa confusione tra vocazione e predestinazione, tra piano storico ed eterno: «Un solo destino è quello nostro... unica la via di salvezza. Voi non avete colto la situazione e il ministero che Dio vi aveva destinato: egli non può dunque considerarvi se non come un membro mostruoso fuori del suo progetto. Voi siete l'anatema del cielo e lo scandalo della terra» (Massillon 1746). Si perde il legame libero tra uomo e Dio, e la collaborazione chiesta alla creatura: «il piano di Dio non è più considerato come un progetto per realizzare la creazione e la redenzione con la collaborazione degli uomini, ma come il piano di un architetto che ha previsto in anticipo tutti i dettagli e che crea ogni essere per un posto preciso in cui egli deve rendere il suo servizio». Di qui la «la vocazione si materializza, è concepita secondo la nozione di avere. È un dono che bisogna conservare e proteggere dal mondo... si entra in seminario perché si ha la vocazione e si esce perché si è «persa» la vocazione. Quelli che se ne vanno non possono essere considerati che come dei rifiuti» (R. IZARD, «L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire», *Vocation* 255 [1971] 299-319; tr. it. Id., «La nozione di vocazione: sua evoluzione nella storia della chiesa», *Vocazioni* 1 [1972] 33-46: 41-42).

dell'uomo. Più che in una ricerca astratta di chissà quali disegni eterni di Dio, occorre mettersi in ascolto della storia.

A questo proposito un'indagine fenomenologica e uno studio storico potrebbero offrire dati stimolanti alla ricerca. A livello introduttivo, comunque, potremmo sommariamente partire da alcuni «modelli» di vocazione che mettano in luce quelli che chiamerei i «protagonisti» della vocazione: Dio, l'uomo, la Chiesa e il mondo o la storia con l'appello che costituisce per ciascuno. Più precisamente, questi permetteranno di costruire una griglia di variabili aperte a infinite opzioni.

4.1. *Dimensioni e tratti di vocazione*

Senza pretesa di esaustività vorremmo richiamare alcuni tratti della vocazione cristiana. Più che veri e propri modelli di vocazione¹⁴, preferiremmo parlare di «tratti» o «dimensioni», poiché ciascuno di questi non sarà presentato come modello prefissato o corretto (la loro bontà non può esser stabilita a priori, semmai riconosciuta ed accolta) bensì come occasioni per evidenziare un aspetto specifico del complesso fenomeno della vocazione cristiana, del dialogo tra la libertà dell'uomo e la Grazia del Dio Trinitario.

Ne indichiamo almeno tre: *dimensione teologica* (irruzione dall'alto): ad es. Paolo (At 13,2), Agostino; *dimensione ecclesiologica* (ministero-servizio): Mattia, Tito (Tt 1,5) o Ambrogio; *dimensione antropologica* (realizzazione di sé): Timoteo (1Tim 3,1-2).

Una prima dimensione potremmo definirla, con un certo grado di approssimazione, «teologica», ossia un modello di vocazione che insiste sul primato della chiamata da parte di Dio e positivamente, dunque, mette in risalto il versante teologico di questo evento: l'iniziativa divina, l'irruzione dall'alto, la coscienza di «venir chiamati» e non di candidarsi a un ruolo. Si pensi, ad es., all'irruzione di Dio nella vita di Saulo (fino a cambiargli il nome) e Barnaba in At 13,2¹⁵ o, in un certo modo, ad Agostino. Evidentemente è un tratto imprescindibile.

¹⁴ Cf lo studio di Rocchetta, che analizza sei «modelli di teologia della vocazione» nei documenti magisteriali dal 1972 al 1992: modello personale-esistenziale; modello trinitario-ecclesiale; modello comunitario-ministeriale; modello della vocazione universale alla santità; modello storico-salvifico; modello mariologico (C. ROCCHETTA, «Verso una rinnovata teologia della vocazione», 80-90).

¹⁵ L. EMPÉ, «Vocation», 3151.

bile e centrale nella visione cristiana della vocazione, di cui sottolinea l'aspetto gratuito eccedente. Tuttavia, ne indichiamo un rischio – tendenziale, evidentemente –: quello di far irrompere la vocazione unilateralmente dall'esterno, fino ad indurre un possibile senso di estrinsecismo, persino di costrizione (se è Dio a parlare, come dire no alla sua autorità?), riducendo il ruolo del soggetto a pura passività o sola obbedienza. Il limite – possibile, ribadiamo – è che la vocazione possa apparire «estrinseca» all'uomo, esterna a ciò che lui è e sente.

Una seconda dimensione è quella *ecclesiologica*: in questa la vocazione è intesa come servizio e ministero, risposta ad un'esigenza storica della Chiesa o come «proposta dalla Chiesa e accettata dal soggetto»¹⁶. È la tesi fortemente lanciata, ad es., da H. Legrand il quale, di fronte alla crescente crisi vocazionale, suggerisce di passare da una «pastorale della vocazione» a una «dell'appello», poiché «per l'intera tradizione la vocazione al ministero coincide con la chiamata della Chiesa»¹⁷. Anche questo fa emergere un aspetto positivo e costitutivo della vocazione cristiana, poiché sottolinea che non è ripiegamento bensì dono di sé e indica il riferimento preciso a quella ministerialità che è attuata e riconosciuta dalla Chiesa. Inoltre, mette in luce il ruolo attivo della Chiesa, quale soggetto che chiama (Gv 1,40-42), discerne e sigilla. Ancora una volta, però, il rischio tendenziale è l'estrinsecismo: la vocazione-chiamata della Chiesa ad un ministero potrebbe apparire come un progetto di vita esterno alla volontà del soggetto, una forma di vita che si sovrappone e che non ha a che fare con la propria identità. Ciò, ad es., potrebbe portare ad una funzionalizzazione del ministero, inteso quasi come una «prestazione d'opera» e non come vocazione teologica.

Infine, accenniamo alla dimensione *antropologica*: forse quella più moderna, legata all'esigenza di autorealizzazione personale¹⁸. La

¹⁶ L. SEMPÉ, «Vocation», 3152.

¹⁷ H.M. LEGRAND, «La théologie de la vocation aux ministères ordonnés: vocation ou appel?», *La Vie Spirituelle* 78 (1998) 621-640: 626.

¹⁸ Decisamente contrario Legrand per il quale il primato dato all'iniziativa del soggetto è «innovazione contemporanea senza titolo reale, testimonianza di un eccessivo adattamento della Chiesa all'individualismo e al soggettivismo contemporaneo» che va contro la prassi liturgica e la tradizione della Chiesa (H.M. LEGRAND, «La théologie de la vocation aux ministères ordonnés», 626).

vocazione è intesa a partire dalle attese di realizzazione, desideri e capacità del soggetto, come via di compimento di queste. In positivo dice bene quanto la vocazione sia radicata intrinsecamente nella persona e costituisca la via di pienezza dell'umano. Il limite che appare oggi è il tendenziale smarrimento del riferimento ad altri, sia a Dio che alla Chiesa, pensando la vocazione in senso privatistico e dunque plasmata solo sulle proprie esigenze. Si rischia di pensarla solo in termini autoreferenziali e individualistici.

Il contributo di questa semplice esemplificazione consiste in negativo, nel sottolineare il rischio possibile o tendenziale cui è esposta ciascuna di queste letture della vocazione nel momento in cui estrapoli o accentui unilateralmente solo alcune delle polarità insite nella più ampia relazionalità dell'uomo messa in luce dai precedenti spunti di antropologia teologica. Ad es., l'asse Dio-uomo, che accentui la dimensione verticale, fino a schiacciare la consistenza dell'uomo o a prescindere dalla necessaria mediazione ecclesiologica; oppure il polo Chiesa-uomo, però, in una deriva funzionalista e formale (per non dire burocratica); o ancora relegando il tutto nella pura sfera del privato, nel «segreto della coscienza», dove l'uomo sarebbe da sé solo protagonista e artefice della propria vocazione. Ripetiamo: una simile visione di Dio, dell'uomo, del mondo e della storia – per quanto legittima – tende a sciogliere l'intreccio originario delle relazioni antropologiche e, ultimamente, mette in dubbio la qualità cristiana di tale discorso.

Precisiamo che con l'evidenziare questi possibili rischi non si vuole dare una valutazione di merito delle singole biografie, né insinuare il sospetto che non siano realmente vocazioni cristiane. Tutt'altro. Si tratta evidentemente solo di accentuazioni possibili: dunque da vagliare di volta in volta nel concreto (non sarà mai un discorso teorico a sciogliere i possibili rischi). Semmai in ciascuna di queste ora l'uno ora l'altro elemento ci pare funzioni piuttosto da polo catalizzatore che sintetizza armonicamente i tratti complessi di un discernimento. Evidentemente non stiamo parlando di diverse forme di vocazione, semmai delle *dimensioni* che entrano poi a costituirle. La descrizione di questi modelli – senza pretesa completezza – mostra la tensione costante entro il dinamismo della vocazione e non descrivibile con una formula teologico-sistematica, poiché l'evento della vocazione si dà solo come incontro di libertà. A questo proposito emerge nuovamente l'opportunità di uno studio storico che aiuterebbe a recuperare nella tradizione della Chiesa il concreto mutare dei modelli di vocazione.

4.2. I protagonisti della vocazione: soggetti e dimensioni

La veloce panoramica sulle dimensioni della vocazione porta a pensarla nei termini di un avvenimento storico che si dà nell'intreccio o meglio nel dialogo – poiché concerne il «vocare» – tra il Dio cristiano e l'uomo. Da questo percorso ci pare possibile raccogliere il messaggio evidenziando i protagonisti del dinamismo della vocazione: il Dio di Gesù Cristo, l'uomo (con la sua biografia), la Chiesa, il contesto storico-culturale • più genericamente il mondo¹⁹.

Precisamente l'intreccio tra questi protagonisti – che si dà liberamente –, porta alla vocazione concreta dell'uomo. Come?

Di fronte alla scarsità di studi teologico-sistematici, avanziamo con discrezione una proposta, a livello di *ipotesi*. Ci pare suggestiva – e forse non solo – l'intuizione di Ricoeur nel descrivere la persona non più semplicemente sul binomio io-tu, bensì su un dinamismo triadico: io-tu-istituzione. Il modello, espresso in *La Persona*²⁰ e in *Sé come un altro*²¹, avanza come definizione dell'ethos la seguente: «*auspicio di una vita compiuta – con e per gli altri – all'interno di istituzioni giuste*. Questi tre termini mi appaiono decisivi allo stesso modo per la costituzione etica della persona»²². Con questo intende passare dal semplice polo io-tu per allargare l'identificazione della persona a quello che definisce il «tripode etico»: l'io, l'altro, ma anche le istituzioni. L'ipotesi che avanziamo è: se questi elementi sono decisivi per la costituzione etica della persona non potrebbero aiutare a ricomprendere anche la costituzione della vocazione? O più precisamente: an-

¹⁹ Sulla portata di questi criteri – che costituiscono una «mappatura» del discorso vocazionale sempre perfezionabile e da precisare, più che non una «definizione» statica – ci ritroviamo nel giudizio pacato di Citrini che sottolinea la necessità (e inevitabilità) del discernimento entro queste «coordinate» teologiche: «criteri la cui applicazione univoca permetta di giungere senza impegno d'amore e coraggio di scelte e senza fantasia ad un discernimento "giusto" non ne esistono. Possono e devono essere enunciati parametri di vasta portata – magari in dialettica fra loro perché una mappa risolutiva del mistero non può essere data – ma realmente capaci di offrire orientamenti di massima nell'area dei carismi ... Il cristiano non trova la sua libertà nell'essere all'oscuro dei progetti di Dio, ma proprio nella misura in cui, in Cristo, li conosce così bene, è così assimilato alla mentalità di Dio... da vederne le più svariate possibilità di attuazione nella storia» (T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 19-20; Id., «Vie per una teologia della vocazione», 331).

²⁰ P. RICOEUR, *La personne. (Meurt le personnalisme, revient la personne; Approches de la personne)*, Paris, Ed. du Seuil, 1992; tr. it., *La persona*, Brescia, Morcelliana, 1997.

²¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990; tr. it., *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993.

²² P. RICOEUR, *La persona*, 39-40.

che la riflessione sulla vocazione (ma in generale dell'antropologia stessa) non potrebbe essere aiutata ad uscire da un persistente riduzionismo che intende il dialogo restrittivamente tra due protagonisti (Dio-uomo oppure uomo-Chiesa) per pensare invece in maniera indisgiungibile, seppur articolata, la complessità di un dialogo unitario, ma «a più voci»? In altri termini, l'io, con la sua storia, quel Tu che è Dio, il Dio cristiano, e l'istituzione – che è la Chiesa, ma anche più in generale il mondo in cui viviamo –, non possono esser pensati insieme come gli elementi decisivi anche per la costituzione della vocazione?

L'intuizione permette, a nostro giudizio, di allargare il discorso della vocazione da una restrizione privatistica che la riduce al dialogo io-tu, anche pensata nella forma della chiamata di Dio che appella alla risposta dell'uomo. Il «discorso» è ben più complesso: almeno si apre ad un terzo che è l'istituzione, che è la Chiesa e il mondo. E questo non va inteso semplicemente esterno al binomio iniziale, come un «intruso» che curiosamente si fa gli affari miei. Cogliere che il terzo è una presenza «costitutiva» della vocazione si propone come un'acquisizione decisiva. La prospettiva, del resto, incrocia anche le attuali riflessioni dell'antropologia teologica – sinteticamente accennate nel paragrafo precedente – confermando nuovamente l'esigenza di pensare l'antropologia – e coerentemente l'avventura della vocazione – dentro una trama di relazioni, che liberi pregiudizialmente il discorso cristiano dalla moderna visione individualistica di uomo e riconosca la relazione col Dio Trinitario, con la Chiesa e il mondo come originarie e costitutive. Su questa ipotesi, vorremmo presentare un percorso che non ha la pretesa di fornire una definizione statica di vocazione, ma che ne evidenzia i protagonisti e suggerisca il nesso. Li potremmo indicare nei seguenti: il Dio di Gesù Cristo, il soggetto, la Chiesa e il mondo. Evidentemente, sarebbe necessario mettere in luce di volta in volta il volto cristiano di ciascuno di questi protagonisti ed evidenziare i legami che ciascuno intrattiene con gli altri, così che l'immagine di uomo e la sua vocazione emerga coerentemente dal loro intreccio²³.

²³ Interessante a questo proposito la definizione – seppur succinta – che, ad es., Castellucci propone di vocazione, mostrando lo sforzo di tener insieme questo complesso intreccio di elementi: «Perciò la vocazione si concretizza quando una persona, leggendo nella Chiesa i segni che il Signore manda nella propria storia personale, risponde alla chiamata di Dio in Cristo aderendo ad un progetto di vita definitivo e stabile a cui corrisponde una missione nella Chiesa e nella società». E. CASTELLUCCI, «Le dimensioni teologiche fondamentali della vocazione», 17.

4.2.1. Il Dio di Gesù Cristo

Il primo protagonista del dinamismo della vocazione è e resta Dio, ma inteso precisamente come il Dio di Gesù Cristo: è Lui a chiamare, è Lui che va incontrato²⁴. È dunque a partire dalla Sua rivelazione (e non da speculazioni astratte) che si può comprendere il dinamismo cristiano della vocazione. Tale discorso deve evitare ogni genericismo religioso o la «teologia del buon senso», precisando costantemente le riflessioni vocazionali entro la prospettiva della rivelazione cristiana.

Ciò significa, ad es., che se si fa riferimento a un progetto di Dio, occorre che sia quello del Dio cristiano! Se si parla di volontà di Dio, che sia quella del Padre, quella rivelata in Gesù. Coerentemente si scopre perché occorre partire dalla predestinazione e ribadire che la via piena e definitiva di realizzazione dell'umano è solo una, Gesù Cristo stesso: nel diventare figli come Lui, nella conformazione a Lui trova piena attuazione l'essere umano (GS 44). È così che si realizza (e nel contempo si tutela) la libertà: nella via dell'Amore pieno.

Ma se questo è il piano rivelato di Dio, la volontà eterna del Padre, la vocazione è descrivibile come il modo storico in cui si attua la conformazione originale di ciascuno al Figlio²⁵. Ciò avviene nell'incontro con Lui, che non solo presiede alla creazione, ma che si è incarnato, è morto e risorto agisce nella storia tramite lo Spirito. Affinché, dunque, si parli di vocazione cristiana occorre sentirsi appellati o interpellati da Lui (Gv 15, 15: «non siete voi che avete scelto me, ma Io ho scelto voi»), dalla Sua Parola, dalla Sua Storia²⁶. È precisamente nell'incontro con Lui che il credente può dare nome cristiano alla propria vita e chiamare vocazione il percorso che segue. Per questo la vocazione cristiana nasce e si sviluppa nell'incontro con il

²⁴ C. CASTAGNETTI, «Vocazione», 1694; E. MASSERONI, *Vocazione e Vocazioni*, 1500.

²⁵ Rocchetta insiste sull'esigenza di passare dall'accentuazione ecclesiológica della concezione di vocazione nei documenti postconciliari, per recuperare una prospettiva cristocentrica: non tanto in posizione alternativa, semmai «fondativa» e sintetica: «come la sua radice sorgiva e come il contesto di fondo che conferisce ai singoli modelli di vocazione il loro pieno significato e la loro organica unità» (C. ROCCHETTA, «Verso una rinnovata teologia della vocazione», 91). Così rievoca il merito e la necessità di una pista teologico-sistemica anche per il tema vocazionale.

²⁶ La posizione tradizionale affermava con chiarezza che «il sacerdozio esige una vocazione speciale di Dio... per accedere al sacerdozio, bisogna dunque esser chiamati in special modo da Dio», poiché si tratta di partecipare all'opera redentrice di Cristo, per cui non basta il solo titolo di cristiano (L. SEMPÉ, «Vocation», 3149).

Dio di Gesù Cristo: la crescita della fede (o persino il momento stesso della sua nascita – come è il caso di conversioni radicali alla C. de Foucauld: «appena ho creduto che Dio esiste ho capito che non avrei potuto fare altro che vivere soltanto per Lui»²⁷) è il luogo in cui matura e prende forma una vocazione autenticamente cristiana. Questa, infatti, è risposta nello Spirito al Dio Padre di Gesù Cristo: è il modo con cui il credente responsabilmente risponde al dono del Padre!

Ciò evidentemente risulta possibile anche nell'oggi riconoscendo la presenza e l'azione di Dio nella storia attraverso il *Suo Spirito*. Il riferimento a Gesù Cristo non funziona semplicemente come elemento mimetico per la vocazione cristiana, ma questa si dà nel dialogo reale con quel Dio che è entrato nella storia e continua ad operare attraverso lo Spirito. Già i testi classici si sforzano di descrivere quest'azione. Ad es. il Cassiano parlava di intervento diretto di Dio nell'anima, oppure attraverso la parola dei santi, gli avvenimenti della vita²⁸, o più in generale parlando di attrazione²⁹. Non si allude qui, descrittivamente, all'azione della grazia? Anche a questo riguardo si apre un capitolo che, nella nostra teologia, esige di essere approfondito. Evidentemente gli accenni di questo paragrafo rilanciano l'esigenza di un approfondimento dal punto di vista della teologia: anzitutto, per riprendere la questione del rapporto tra volontà eterna del Dio Trinità e la sua azione nella storia. Inoltre, per approfondire dal punto di vista della cristologia l'azione di Cristo, oggi, nel darsi della vocazione; così come dal punto di vista della pneumatologia, si avverte la necessità di approfondire il tema della vocazione e dei carismi, dei segni della chiamata, della grazia. Queste si aprono come urgenze e come chances.

4.2.2. Il soggetto e la sua biografia

Di fronte a Dio Padre sta l'uomo, l'altro protagonista! Anche a questo proposito l'antropologia teologica può apportare un significativo contributo nel comprendere il dialogo vocazionale.

L'ampio preambolo sulla predestinazione porta a riconoscere come condizione fondamentale che Dio Padre ha creato e voluto l'uomo

²⁷ Lettera a Henry de Castries, 14 agosto 1901, cit. in J.-F. Six, *Itinerario spirituale di Charles de Foucauld*, Brescia, Morcelliana, 1984, 58.

²⁸ L. SEMPÉ, «Vocation», 3158.

²⁹ L. SEMPÉ, «Vocation», 3153.

libero: ogni visione della vocazione che annulli la libertà della creatura e la renda puramente esecutrice non corrisponde alla visione cristiana di Dio. Ciò è ulteriormente confermato dal contenuto della predestinazione: la sua destinazione ultima è la chiamata filiale, così che l'attuazione della vita si dà nella forma dell'amore. Pertanto, anche la vocazione non può venir meno a questo criterio di fondo: non è di certo una volontà seconda che surrettiziamente Dio impone o propone all'uomo. La vocazione cristiana, in definitiva, deve rispondere pienamente alla libertà dell'uomo: anzi, ne è la forma storica, ciò che la realizza pienamente. In questo si apre tutto lo spazio per la libera risposta (o responsabilità) del soggetto: lui stesso protagonista della propria vita, perché Dio l'ha voluto così! Riteniamo questo un dato imprescindibile.

Ma come?

Poiché la libertà creata non si dà in astratto né a partire da zero, alla luce dell'orizzonte della predestinazione indichiamo quattro possibili piste di approfondimento per una teologia della vocazione.

L'uomo: a partire da attitudini-talenti

Anzitutto, nella convinzione che tutto è stato creato in Cristo e in vista di Lui, si può riconoscere nel creato stesso un primo livello dell'appello divino. Già in ciò che l'uomo è e sente, nelle sue attitudini, qualità o talenti, sta iscritto qualcosa che non è estrinseco rispetto alla chiamata divina stessa³⁰. Intendiamo anzitutto qualcosa che

³⁰ Stimolanti in proposito le riflessioni di Rocchetta, in cui recupera l'unità del discorso vocazionale, sulla falsariga del superamento in teologia del dualismo natura-soprannatura, affermando provocatoriamente con uno «slogan» che «non esiste alcun essere umano «senza vocazione» ... dire «sì» alla vita e quindi a ciò che ogni essere umano è, nel suo tendere ad una piena realizzazione di sé verso la trascendenza, è già dire «sì» a Dio che chiama. Va affermata in altre parole, una vocazione di Dio nascosta nelle aspirazioni più profonde di ogni creatura umana... Una tale chiamata universale trova la sua rivelazione e la sua intelligenza ultima nell'incontro col Cristo nel quale tutto è stato creato e nel quale tutto trova il suo dis-velamento e il suo compimento. «Vocazione», da questo punto di vista, è divenire sempre più coscienti che l'identità di ognuno di noi, già data col dono stesso della vita, è nascosta con Cristo in Dio e che nel suo volto ci è offerto il nostro vero volto. È entro questa scoperta che la persona umana, nello Spirito e nell'ascolto della Parola di Dio, diviene capace di individuare il *nome proprio* che Dio le ha dato e di rispondervi secondo la vocazione specifica a cui Dio la chiama» (C. ROCCHETTA, «Verso una rinnovata teologia della vocazione», 83). Interessante anche il capitolo «carismi e doti umane» di Citrini, che mostra la tensione costante – nella dialettica di «assunzione» e «trascendimento» – tra i doni personali, le condizioni concrete del soggetto e l'opera dello Spirito coi suoi doni (cf T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 20-23).

appartiene al soggetto, gli è intrinseco: «l'inclinazione innata che si sente per un mestiere, una carriera, uno stato ... Se l'istinto popolare ha dato a questa inclinazione naturale il nome di vocazione, che significa chiamata, è perché l'uomo si sente come chiamato, al fondo di se stesso, dallo stato o dalla professione che risponde meglio alle sue attitudini»³¹. La stessa interpretazione tradizionale che poneva questa dimensione entro un «concetto di vocazione nell'ordine naturale» esplicitava, però, subito dopo il riferimento al Dio Creatore riconoscendo che in questo «appello naturale» iscritto nell'uomo «vi è senza dubbio una legge profonda della Provvidenza»³². Anche questa voce, in definitiva, va adeguatamente ascoltata.

La biografia: la dinamica della genesi della persona

Accanto a questo dato iniziale sta la storia del soggetto – che evidentemente non può esser predeterminata da Dio, dall'eternità. Ciascuno costruisce la propria vita con quella «grammatica» che la propria biografia gli consegna³³. Intendiamo concretamente quella storia che ha vissuto e vive, che parte dall'eredità familiare ed è fatta poi di relazioni, incontri, avvenimenti, ecc. Tutto ciò plasma l'«io», l'identità di ciascuno: il suo corpo, la sua intelligenza, le qualità, la famiglia (con l'eredità culturale, affettiva e religiosa che gli ha consegnato) costituiscono il bagaglio della sua persona ed è precisamente a partire da questo che il giovane sogna e realizza il proprio futuro. In questo senso va sottolineato quanto il Dio dell'incarnazione prenda sul serio la concretezza umana a partire dalla quale plasmare una vocazione. Dio chiama l'uomo a partire da ciò che è, accogliendo, rispettando e sviluppando (foss'anche nella forma del «superamento»³⁴) la sua storia. Può esser d'esempio la vocazione di Pietro in Lc 5,1-11: Gesù chiama Simone ad essere pescatore di uomini. Interessante il dinamismo di tale chiamata: Gesù non lo chiama immediatamente ad essere «apostolo», ma parte dal «mestiere» che conosce già, da ciò che è e sa fare – il pescatore – e, dall'interno di questa situazione, apre orizzonti nuovi, imprevedibili: pescatore, sì, ma di uomini! Ciò suggerisce come Gesù assuma ciò che l'uomo è e lo valorizzi in pienezza, anzi in misura inattesa e sorprendentemente abbondan-

³¹ L. SEMPÉ, «Vocation», 3148.

³² L. SEMPÉ, «Vocation», 3148.

³³ Rimandiamo più ampiamente al contributo di S. Guarinelli in questo stesso lavoro.

³⁴ Cf T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 20-23.

te. La vocazione in questo senso si trova in linea con ciò che l'uomo è pur non riducendosi mai solo a questo né a forme deducibili da esso. Ma l'incontro con Cristo apre questa condizione iniziale a un orizzonte nuovo. La psicologia parla efficacemente di una grammatica costitutiva del soggetto, che Dio assume: la frase che viene composta dipende esattamente da queste regole grammaticali, pur non essendo affatto deducibile da esse.

La relazione con gli altri

Gli altri, i fratelli, la Chiesa, non sono semplicemente spettatori o destinatari della mia vocazione, ma la relazione con loro entra, seppur in vario modo, a determinare la chiamata. Se l'antropologia teologica apre ormai ad una visione intrinsecamente relazionale dell'uomo, ne consegue coerentemente che anche il rapporto con gli altri appartiene al darsi della vocazione cristiana, evitando di ricadere in visioni individualistiche o in un malcelato soggettivismo. Suggestivamente Boureux sottolinea che «la nozione cristiana di vocazione non ha una funzione separatrice, ma comunionale»³⁵. Un tale capitolo, evidentemente, si intreccia con il successivo riferimento ecclesiologico, i cui legami, però, esulano dagli obiettivi della nostra ricerca.

L'esperienza di fede: leggere la storia alla luce della rivelazione di Gesù Cristo

Il soggetto, così dato, scopre nell'incontro con il Dio di Gesù Cristo possibilità nuove di attuare la propria esistenza. Ma è precisamente la personale esperienza di fede che gli permette di dare nome di «vocazione cristiana» al proprio itinerario. D'altro canto l'incontro con il Dio cristiano non prescinde né cancella ciò che uno è, al contrario lo assume e lo esalta. Esso costituisce la capacità di leggere sé e la propria storia alla luce della rivelazione di Gesù Cristo: entro questa, che è la verità sulla storia e sul mondo, l'uomo comprende pienamente se stesso e il senso della vita. Anzi, può dischiudere orizzonti e possibilità inattese ed uniche. Interessante come già il DTC interpretava la vocazione come l'incontro tra «il desiderio dell'uomo» e «l'attrazione divina»³⁶.

³⁵ C. BOUREUX, «La notion de vocation», 648.

³⁶ L. SEMPÉ, «Vocation», 3153.

4.2.3. La Chiesa

Il dialogo vocazionale non è mai un affare privato tra Dio e l'uomo. Rientra in questo la Chiesa. Il recupero della dimensione ecclesiologica della vocazione cristiana viene riconosciuto come una delle più importanti riscoperte operate dal Vaticano II³⁷. Cosa si intende con esso?

Premettiamo che il discorso chiederebbe di precisare alcuni elementi di ecclesiologia, alla luce dell'antropologia teologica previamente suggerita, per ribadire quanto sia originario e costitutivo il legame tra la Chiesa e il singolo³⁸, così come tra il Dio di Gesù Cristo e la Chiesa, all'interno del *mysterion* divino. E ciò ancora una volta non in maniera estrinseca se, in una corretta ecclesiologia, si ricorda che la Chiesa non è semplicemente un'istituzione giuridica, ma il corpo di Cristo, dunque luogo della Sua presenza nel mondo e, nel contempo, luogo in cui si attua il progetto di comunione divina. Per questo rientra nel cammino vocazionale non come un «terzo incomodo» tra il singolo e il «suo» Dio, quasi a disturbare l'intimità di un dialogo privato. Una corretta ecclesiologia chiederebbe di comprendere che per l'antropologia teologica, la Chiesa è elemento costitutivo ed originario.

Entro questo orizzonte più generale, puntualizziamo schematicamente alcuni elementi.

La Chiesa: origine della vocazione

In primo luogo possiamo definire «ecclesiale» la vocazione cristiana in quanto la Chiesa è «il luogo, lo strumento e il segno della chiamata di Dio»³⁹. Ne è il luogo in quanto in essa già si danno delle vocazioni cristiane, ossia delle forme storiche in cui si attua la *sequela Christi*. Evidentemente queste costituiscono un appello per il credente. Ma ancor più essa stessa è invitata a divenire soggetto che chiama,

³⁷ R. IZARD, «L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire», 45; T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 35-64, in particolare: «la storia di libertà riconoscibile in ogni carisma non è storia isolata. Ogni personalità cristiana si configura come membro in rapporto al corpo che è la Chiesa, e questo legame caratterizza in modo determinante i carismi» (*Ivi*, 36 sottolineatura nostra).

³⁸ A proposito si veda l'ottima argomentazione del nesso antropologia-ecclesiologia nella tesi di R. REPOLE, *Chiesa, pienezza dell'uomo. Oltre la postmodernità: G. Marcel e H. de Lubac* (= *Dissertatio Series Romana* 36), Milano, Glossa, 2002.

³⁹ R. IZARD, «L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire», 45.

poiché scelta come strumento dell'azione di Dio⁴⁰. Insieme, oltre che appellante ha pure un ruolo di discernimento e verifica⁴¹: non tanto per mascherare o tutelare un intervento esterno di controllo, quanto per mantenere un polo di oggettività che discerna sull'autenticità cristiana della vocazione⁴².

Questo tuttavia dev'essere compreso e attuato in linea con le premesse teologiche e antropologiche previamente indicate.

«Non ci sono più giustapposizioni e ancora meno opposizioni fra la chiamata della Chiesa e la coscienza personale che si ha di una possibilità di servizio in seno a un presbiterio... La chiamata [della Chiesa] è una dimensione della vocazione nel senso più vero del termine. Questa chiamata non è il risultato di una semplice elezione di un presidente, fatta da una società umana o dal suo consiglio di amministrazione. Non è una semplice elezione democratica, né una semplice autorizzazione giuridica. Nasce dal Cristo per atto della sua Chiesa (Ef 4,7-16). La sua exteriorità è relativa. La vocazione nel senso biblico ed ecclesiale è costituita da un'azione multiforme ispirata da Dio, in cui interferiscono la storia di un uomo e l'azione di una comunità»⁴³.

La Chiesa: «fine» della vocazione

Ma il senso ecclesiale viene ancor più comunemente riconosciuto per il risvolto ecclesiale delle vocazioni: la vocazione come ministero, come «edificazione del corpo di Cristo». La chiamata non è «fine a se stessa», – «per soddisfazione, anche spirituale, del prete»⁴⁴ – ma essendo un «ministero istituito» è *a servizio della Chiesa*, in vista di essa e da essa, dunque, determinata.

⁴⁰ L. SEMPÉ, «Vocation», 3151-2: l'esempio di Timoteo e Tito «non dà l'impressione di una vocazione imperativa, ma piuttosto di una vocazione per accordo libero tra il chiamante e il chiamato»: 1Tim 3,1-2 (vocazione domandata dal soggetto e accordata dalla Chiesa) e Tit 1,5 (vocazione proposta dalla Chiesa e accettata dal soggetto). Il ruolo della Chiesa era tradizionalmente chiamato la «vocazione esteriore»: «Dio chiama al sacerdozio attraverso la voce del vescovo e il rito sacramentale dell'imposizione delle mani» (*Ivi*, 3173. Si veda la già citata tesi di H. M. LEGRAND, «La théologie de la vocation aux ministères ordonnés: vocation ou appel?», *La Vie Spirituelle* 78 (1998) 621-640.

⁴¹ E. MASSERONI, «Vocazione e Vocazioni», 1503.

⁴² In particolare T. CITRENI, *Vocazioni come carismi*, 40-47: 40; «la libertà cristiana non solo non è solitaria nell'esercizio dei carismi, ma neppure nel loro discernimento... Le risposte alla domanda «chi discerne?» si orientano attorno a quattro poli: a) tutta la comunità; b) ed anzitutto l'interessato; c) non senza una competenza dell'autorità dei pastori; d) tenendo conto del «dono di distinguere gli spiriti» (1Cor 12,10).

⁴³ R. IZARD, «L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire», 46.

⁴⁴ L. SEMPÉ, «Vocation», 3151.

Evidentemente, tali accenni suggeriscono che anche l'ecclesiologia può offrire il suo contributo: approfondendo i legami tra Chiesa, Dio e uomo e precisando il proprio ruolo nel darsi della vocazione.

4.2.4. Il mondo

Infine, il mondo non costituisce semplicemente il palcoscenico in cui si svolge il dinamismo vocazionale, ma entra a costituirlo. Ciò va inteso in senso ampio. In primo luogo, perché il contesto in cui si vive offre delle vie di realizzazione umana, dei modelli antropologici e l'orizzonte (o persino il fine, talvolta) della propria azione⁴⁵. In secondo luogo perché il mondo stesso, con le sue esigenze, povertà, bisogni e prospettive, costituisce un appello per l'uomo (cf GS 3 o si pensi ai poveri per Madre Teresa). Paolo VI invitava a non rimanere indifferenti alla sorte degli uomini: «Ascoltate la voce dell'umanità». In questa linea, Rocchetta evidenzia sia il fatto che il mondo sia un luogo da cui proviene un appello, sia che la scelta prende il nome pieno di vocazione nel riconoscere che la risposta piena a tale invocazione è solo Gesù Cristo⁴⁶.

In tutto questo, infine, il mondo, creato da Dio, costituisce nuovamente un elemento non secondario né estrinseco per interpretare la propria vocazione. Non a caso il Concilio Vaticano II, in due costituzioni capitali, dichiara che il fine della Chiesa non è autoreferenziale, ma è indirizzato al mondo che deve illuminare (LG 1) o addirittura – come osa affermare GS – la chiesa deve «mettersi al servizio del mondo come Cristo ha fatto» (GS 3. 40-45).

⁴⁵ C. BOUREUX, «La notion de vocation», 651; T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 24: «Le necessità e le possibilità della missione della Chiesa, le attese del mondo e le sue potenzialità formano un quadro d'insieme nel quale intuire un appello del Signore rivolto precisamente a sé».

⁴⁶ «La vocazione è accogliere il grido dell'umanità e rispondere offrendo a tutti la salvezza integrale di Cristo... Le linee di sviluppo di una simile tematizzazione potrebbero essere almeno due: il grido dell'umanità visto *all'interno della storia totale della salvezza* come appello di Dio a mettersi dalla sua parte per l'attuazione del *mysterium salutis* manifestato in Cristo; l'inseparabile unità che si pone nel cristianesimo – come nella croce – tra la coordinata verticale e la coordinata orizzontale, tra l'amore di Dio e l'amore del prossimo pervenendo così a coniugare in unità il *modello storico-salvifico* col *modello della vocazione universale alla santità*» (C. ROCCHETTA, 88-89: 89). T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 23-28.

4.2.5. La narrazione come luogo di sintesi o di discernimento

Qual è il senso di questo elenco? Quale la meta di un simile percorso?

In primo luogo, la ricerca muoveva dall'esigenza di evitare l'equivocità nel parlare di «volontà di Dio» e, pur senza entrare nel dibattito aperto sulla terminologia, intendeva almeno ricordare la distinzione tra la volontà eterna di Dio Trinità – la predestinazione – e il dialogo storico tra Dio e l'uomo. Insieme, l'obiettivo era di tener ferma la qualità cristiana del discorso vocazionale: per evitare qualsiasi deriva verso discorsi genericamente religiosi o astratti.

In secondo luogo, pur senza pretesa di esaustività, ha inteso evidenziare i «protagonisti» in gioco in questo dialogo avvincente e imprevedibile che avviene nella storia. Dio, l'uomo, la Chiesa, il mondo, infatti, non sono «ingredienti» fissi e neutri, ma soggetti reali che aprono l'esito a una serie infinita di variabili. Per ciò si può affermare che «la vocazione è una creazione»⁴⁷. Da questo punto di vista l'antropologia teologica muove ormai dalla convinzione dell'intreccio indissolubile tra questi o, se vogliamo, dalla loro reciproca relazione che è costitutiva dell'identità personale e vocazionale. Ciò, quantomeno, suggerisce di evitare ogni impostazione del discorso vocazionale unilaterale o contrappositiva: in questo la storia è maestra e potrebbe aiutare a sciogliere alcune polarizzazioni persistenti nel dibattito attuale.

Un terzo elemento è il riferimento alla storia. È qui che si dà la vocazione e non nello scrutare il piano eterno divino: «la vocazione non appare più come una visione anticipata della vita dell'uomo, ma come un movimento che evolve attraverso la vita. La nota distintiva di questa nozione è associare l'iniziativa dell'uomo all'iniziativa di Dio. È prendendo liberamente le proprie responsabilità di cristiano, è rispondendo giorno per giorno agli inviti della fede e della grazia, che l'uomo, a poco a poco, scopre il senso del suo cammino. [...] Non si tratta dunque più di discernere o scoprire in anticipo il progetto di Dio per l'avvenire quanto piuttosto di collaborare, cooperare a questo progetto nel presente»⁴⁸.

⁴⁷ C. BOUREUX, «La notion de vocation», 651. L'autore, partendo dagli studi esegetici di P. Gibert, si fonda tra l'altro sul fatto che i racconti di vocazione e quelli di creazione hanno la medesima struttura.

⁴⁸ R. IZARD, «L'évolution de la notion de vocation dans l'histoire», 44.

Infine, se tali sono i protagonisti che entrano nel determinare la vocazione, allora *tutti* questi van riconosciuti come «elementi costitutivi» della vocazione. La ricerca non ha avuto la pretesa di esaustività, semmai ha portato a tutelare la complessità dell'evento della vocazione, a riconoscerne l'origine dentro una «costellazione di cause»⁴⁹, di cui mantenere il nesso. Coerentemente potremmo dire che, nel rispetto di ciascun protagonista, che a suo modo interviene, la vocazione si dà come l'intreccio, nell'*bic et nunc*, di tutte queste dimensioni costitutive.

Come avviene concretamente?

A questo proposito, riteniamo stimolante riprendere e approfondire – ancora come ipotesi suggerita da Ricoeur – il ruolo della *narrazione*, quale luogo in cui il credente opera attivamente questo «intreccio». Ad una simile conclusione giunge anche lo studio di Boureux:

«Toute vocation singulière n'est que le récit de l'ensemble partiel des éléments qui ont contribué à la dessiner en fonction des destinataires de ce récit. Une vocation spécifique est la tentative d'ordonner, dans un récit signifiant, tout ce qui précède l'état de fait dans le quel se trouve le chrétien au moment où il tente d'expliquer qui il est sous le regard de Dieu. [...] La vocation de l'homme est le titre du récit dans le quel il cherche à rassembler les éléments qui lui viennent à la conscience quand il s'efforce de se connaître lui-même devant Dieu»⁵⁰.

Ciò dice lo spazio – centrale – di responsabilità che Dio lascia indissolubilmente alla libertà umana⁵¹. Ma, a questo punto del nostro discorso, è ormai chiaro che l'uomo – in una sana antropologia cristiana – non va pensato «solitario», irrelato, fuori dal mondo, dalla Chiesa e dalla relazione con Dio! E tuttavia sta al soggetto il compito di descriversi, di narrare il proprio incontro con Dio, comprendere la propria vicenda e le interpellanze del mondo. A lui il compito di leggere nella sua storia personale e riconoscere nell'incontro tra que-

⁴⁹ C. BOUREUX, «La notion de vocation», 652.

⁵⁰ C. BOUREUX, «La notion de vocation», 654.

⁵¹ Pur con linguaggio diverso, anche Citrini apre a questa concezione «dinamica» della vocazione, riconoscendo un ruolo attivo alla libertà dell'uomo: «nel dialogo con Dio il cristiano interviene con Lui nella creazione del proprio carisma; ed ogni carisma, proprio in questo dialogo, si riconosce nel mentre stesso che si va costruendo. «Ama e fa' ciò che vuoi», disse Agostino: per un certo verso i carismi non sono già dati ma da farsi. La stessa scelta dei cristiani diventa la loro vocazione che procede dalla volontà di Dio» (T. CITRINI, *Vocazioni come carismi*, 20).

sti «protagonisti» una trama che chiama sacerdozio o altro. A lui la responsabilità – libera e creativa – di «dare nome cristiano» alla propria vita! È talmente vero che due soggetti, quand'anche partissero dalle medesime premesse, potrebbero giungere ad esiti diversi, persino opposti; o, all'opposto, che noi tutti preti siam giunti alla medesima conclusione, pur muovendo da punti di partenza ed istanze diverse.

In questo, acquista importanza il racconto di sé: la vocazione dipende da come uno si legge, si interpreta. Il racconto è un passo decisivo per entrare in questo avvenimento di libertà che resta, in qualche modo, inafferrabile:

«pour être connue, elle nécessite un récit qui, comme les récits évangéliques, rapporte et organise les événements de l'existence. Raconter une vocation, c'est tenter d'accéder à cette constellation d'intentions qui entourent ce point inatteignable où Dieu appelle quelqu'un à être saint comme lui-même est saint [...]. Toute vocation singulière est un récit, c'est-à-dire un petit texte qui, comme un tissu (tissu et texte ont la même étymologie: de *texere*, tisser ensemble, s'enchevêtrer), noue une multitude d'intrigues narratives»⁵².

Questo lascia nelle mani di ciascuno la responsabilità di tessere la trama coi vari protagonisti che la storia gli consegna. Tant'è che non esiste la vocazione descrivibile dall'esterno: ma solo il racconto che il soggetto – ripeto: entro quel dialogo che chiamiamo discernimento spirituale – va dipanando. Il credente che rilegge la propria storia, nel mondo e nella Chiesa, rilegge sé alla luce di quel senso della vita e della storia svelato dall'incontro col Dio di Gesù Cristo. «Ainsi la vocation est de l'ordre du descriptif et non du prescriptif. Personne ne peut jamais prévoir le chemin et le but que prendra une existence»⁵³. Non è un segno, forse, che della vocazione si parla sempre a posteriori, nel momento in cui il credente racconta il cammino compiuto e non viceversa? Non sarà un caso che della vocazione di Paolo esistono ben tre racconti negli Atti (At 9,1-19; 22,4-21; 26,9-18) e uno nella lettera ai Galati (Gal 1,13-24).

⁵² C. BOUREUX, «La notion de vocation», 655-656.

⁵³ C. BOUREUX, «La notion de vocation», 654.

Ciò – beninteso● – non indulge affatto a facili fughe nel soggettivismo e nell'intimismo: se si vuole dare «nome cristiano» alla propria vocazione, si è chiamati ad una lettura/narrazione «responsabile» – etimologicamente intesa, ossia nella forma dialogica della risposta – della propria vita, colta nelle sue coordinate costitutive: rispetto al volto cristiano di Dio, a quello dell'uomo, della Chiesa e del mondo.

Al credente il compito libero e creativo di rispondere, fare sintesi narrando – non «inventandolo» – la vocazione. Certo, lo potrebbe fare: ma come potrà, poi, dirla *cristiana*?

FRANCESCO SCANZIANI

Seminario Arcivescovile di Milano●

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)