

LA VOCAZIONE

M. Delabroye

« I membri di qualsiasi Istituto ricordino anzitutto di aver risposto alla divina chiamata con la professione dei consigli evangelici, in modo che essi, non solo morti al peccato (cfr. *Rom* 6,11) ma rinunciando anche al mondo, vivono per Dio solo. Tutta la loro vita, infatti, è stata posta al servizio di Dio, e ciò costituisce una speciale consacrazione che ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale, e ne è un'espressione più perfetta » (*PC* n. 5a).

Queste parole del decreto *Perfectae Caritatis* sono basilari per il nostro tema: esse non solamente affermano l'esistenza di una chiamata divina alla vita religiosa, ma ne descrivono l'oggetto e la situano chiaramente nella linea della vocazione al battesimo.

Ecco condensato in breve tutto quello che vogliamo dire in questo capitolo. Analizzando l'insegnamento del Vaticano II sulla vocazione, saremo condotti a sottolineare la priorità ed il primato della chiamata al battesimo, perché le sue caratteristiche si riflettono sulle altre chiamate particolari ai diversi ministeri ed alla vita religiosa, e, contemporaneamente, ne illuminano tutto il processo.

Questo capitolo comprenderà dunque tre parti.

I. Cercheremo anzitutto di presentare una panoramica completa dell'insegnamento conciliare sulla vocazione in generale, collocando le chiamate più particolari all'interno della vocazione comune di tutti i cristiani.

II. Tenteremo quindi di definire che cos'è la vocazione.

III. Nella conclusione applicheremo questa definizione alla vocazione religiosa nel senso stretto del termine.¹

¹ Indichiamo alcuni studi sulla vocazione: AA. Vv., *La vocation religieuse et sacerdotale*, Fides, Montréal 1968 e Du Cerf, Paris 1969; AA. Vv.,

I. VOCAZIONE COMUNE E VOCAZIONI PARTICOLARI

Tutti i documenti del Vaticano II rivelano la preoccupazione costante di restituire alla vocazione battesimale il suo primato tradizionale.

Era questo il pensiero di S. Paolo. Quando nelle sue *Epistole* — e soprattutto nelle cosiddette Lettere pastorali — parla della « Vocazione » senza ulteriori precisazioni, non immagina che si possa pensare ad altro che alla chiamata alla vita cristiana. In questo senso raccomandava agli Efesini di comportarsi « in maniera degna della vocazione con cui (erano) stati chiamati » (*Ef* 4,1) ed ai Colossesi (3,15): « È la chiamata di Dio che vi ha riuniti in un solo corpo ».

Il carattere assoluto della vocazione al battesimo ci colpisce nella misura in cui ci siamo abituati a riservare il termine « vocazione » alle chiamate alla vita religiosa o al sacro ministero. « Avere la vocazione » — nel contesto cristiano preconciliare — non evocava immediatamente l'idea dell'invito a ricevere la grazia del battesimo ed a metterla in pratica per tutta la vita, ma faceva pensare esclusivamente ad un'inclinazione alla vita sacerdotale o religiosa. La vocazione battesimale sembrava quasi uno « scheletro »: era la vocazione di quelli che non ne avevano un'altra. Nella mentalità cristiana comune non le si accordava nessuna forma di primato.

Il Vaticano II rifiuta una visione così immiserita della vocazione battesimale, per restituirle subito il suo posto normale che è *il*

Sociología de las vocaciones (Segunda semana nacional de vocaciones 1968), Confer, Madrid 1969; AA. VV., *Vocations religieuses féminines. Guide d'action pastorale*, Centre National des Vocations, Paris 1966 (trad. it.: *Vocazioni religiose femminili nel mondo d'oggi. Guida d'azione pastorale*, Favero, Vicenza 1968); M. BELLET, *Vocation et liberté*, Desclée de Br., Bruges et Paris 1963; M. DELABROYE, *Vocation, expérience spirituelle du chrétien*, Centre National des Vocations, Paris 1968; ID., *Aspects psychologiques du développement de la vocation*, in *Vie spirit. Supplém.* (1968) n. 86, 446-458; ID., *Pastorale des vocations religieuses féminines*, in *Vie cons.* 39 (1967) 193-203, 272-287; J. SANS VILLA, *La vocación sacerdotal. Pedagogía de sus factores existenciales*, Universidad de Barcelona, Secretariado de publicaciones, 1969.

primo. Anzi, non è neppur troppo esatto insistere su considerazioni di priorità; agli occhi dei Padri conciliari la vocazione battesimale ridiventa *la* vocazione per eccellenza; è una vocazione che non si pone accanto alle altre come se fosse una di loro, perché le trascende tutte, come l'anima è presente in tutto il corpo per dar vita e forza ad ogni membro.

1. Due testi significativi

Da questo punto di vista è molto significativo il confronto tra due passaggi in cui si tratta del compito della famiglia nella cura e nello sviluppo delle vocazioni.

Il primo si trova nella costituzione sulla Chiesa e si inserisce in un contesto che riguarda l'esercizio del sacerdozio comune dei fedeli, radicato nel battesimo: « In questa (famiglia) che si potrebbe chiamare Chiesa domestica, i genitori devono essere per i loro figli i primi maestri della fede, e secondare la vocazione propria di ognuno, e quella sacra in modo speciale » (LG n. 11).

L'altro è ricavato dalla costituzione *Gaudium et Spes* e riguarda l'educazione alla responsabilità personale: « I figli poi, mediante l'educazione, devono essere formati in modo che, giunti alla loro maturità, possano seguire con pieno senso di responsabilità la vocazione loro, compresa quella sacra » (GS n. 52a).

Tutte e due le volte la vocazione speciale al sacerdozio ed alla vita religiosa è ricordata come per inciso, dopo un richiamo esplicito ad una vocazione più generale che interessa tutti gli uomini e l'insieme dei cristiani. Il Concilio sottolinea insomma chiaramente l'antiorità della vocazione battesimale su tutte le altre vocazioni particolari.

2. Significato della vocazione battesimale

Certamente si tratta di un invito a considerare più da vicino questa vocazione comune a tutti per capirne meglio le caratteristiche. Il Concilio non ne tratta mai espressamente, ma il suo insegnamento è diffuso nell'insieme dei documenti da esso emanati,

specialmente nelle costituzioni *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* e nei decreti sul ministero e la vita sacerdotale, sulla vita religiosa, sulle missioni e sull'apostolato dei laici.

Il testo più carico di dottrina si trova nel paragrafo 2 del n. 6 del decreto sul ministero e vita sacerdotale. In esso si ricorda che uno dei compiti del sacerdote nell'educare alla fede, consiste nell'educare alla « vocazione propria di ciascuno, secondo il Vangelo »:

« Spetta ai sacerdoti nella loro qualità di educatori nella fede, di curare per proprio conto o per mezzo di altri, che ciascuno dei fedeli sia condotto nello Spirito Santo a sviluppare la propria vocazione specifica secondo il Vangelo, a praticare una carità sincera ed operativa, ad esercitare quella libertà con cui Cristo ci ha liberati (cfr. *Gal* 4,3; 5,1 e 13). Di ben poca utilità saranno le cerimonie più belle o le associazioni più fiorenti, se non sono volte ad educare gli uomini alla maturità cristiana. E per promuovere tale maturità i presbiteri potranno contribuire efficacemente a far sì che ciascuno sappia scorgere negli avvenimenti stessi — siano essi di grande o di minore portata — quali siano le esigenze naturali e la volontà di Dio. I cristiani inoltre devono essere educati a non vivere egoisticamente, ma secondo le esigenze della nuova legge della carità, la quale vuole che ciascuno amministri in favore del prossimo la misura di grazia che ha ricevuto (cfr. *1 Pt* 4, 10ss.), e che in tal modo tutti assolvano cristianamente i propri compiti nella comunità umana » (*PO* n. 6b).

Analizziamo dettagliatamente questo testo per scoprirne tutta la ricchezza.

E prima di tutto l'oggetto della chiamata è precisato in alcune realtà: la carità interiore ed esteriore, la libertà cristiana ed il servizio per gli altri. Inoltre lo sbocciare progressivo della grazia battesimale si rivela nella persona come l'apice di un'educazione dell'uomo che gli fa raggiungere la maturità cristiana, ma si manifesta anche attraverso lo sforzo di svolgere da cristiano la missione che gli spetta nella comunità degli uomini. Si tratta dunque di due realtà contemporanee: crescita umana e cristiana e capacità di assumere da cristiano una funzione sociale integrandosi nella società umana. C'è però anche un aspetto che è caratteristico dei nostri tempi: questa maturità rappresenta l'apice nell'educazione

della fede ed è caratterizzata dalla capacità di « leggere » gli avvenimenti per scoprirvi « le esigenze naturali (cioè insite nella natura delle cose) e la volontà di Dio ». L'accostamento di questi due aspetti preannuncia le idee che staranno alla base della *Gaudium et Spes* nel trattare dei rapporti tra la Chiesa ed il mondo.

Parte essenziale della vocazione battesimale è dunque l'inclinazione ad interrogare i segni dei tempi per capire qual è la volontà di Dio. Attraverso l'esercizio abituale della virtù della fede e la lettura quotidiana dei « segni » di Dio, il cristiano giunge a vivere « secondo Dio ». Tutto questo esige un'attenzione abituale a Dio ed ai « segni di Dio » oltre ad una disponibilità fondamentale a far concordare la propria vita con i piani di Dio. Si tratta insomma di quello che S. Benedetto chiamava « conversione », S. Ignazio « indifferenza », il P. de Foucauld « abbandono »; od anche di quello che Salomone chiamava Sapienza e invocava da Dio per guidare con sicurezza il suo popolo:

« Inviata dai santi cieli
e mandala dal tuo trono glorioso
affinché, presente, lavori con me
e io sappia ciò che ti fa piacere » (*Sap* 9,10).

Il Vaticano II rieccheggia un po' questi concetti quando — nel decreto sull'apostolato dei laici — ricorda che questa « lettura dei segni di Dio » è un atto fondamentalmente soprannaturale perché « solo alla luce della fede e nella meditazione della parola di Dio è possibile, sempre e dovunque, riconoscere Dio nel quale « noi viviamo, ci muoviamo e siamo » (*Atti* 17,28), cercare in ogni avvenimento la sua volontà, vedere il Cristo in ogni uomo, vicino o estraneo, giudicare rettamente del vero senso e valore che le cose temporali hanno in se stesse e in ordine al fine dell'uomo » (*AA* n. 4e).

La vocazione non si riduce dunque alla preparazione provvidenziale ad un impegno solenne, sanzionato o no da un sacramento. Si tratta piuttosto di un dialogo che, una volta cominciato, continua per tutta la vita e si identifica con la storia dell'uomo e del cristiano. E questa storia merita il nome di vocazione, quando ha

eliminato ogni componente di casualità per diventare una *con-*
unzione dell'uomo con la volontà « quotidiana » di Dio. La vocazione perde così il suo aspetto di « cosa posseduta » per restare sempre e soltanto un « progetto ». Nessuno infatti può lecitamente ammettere di conoscere la volontà di Dio tanto a fondo, da non aver più bisogno d'interrogarlo sul modo con cui organizzare la propria vita. Ma la vocazione acquista così un dinamismo di fondo che la trasforma in una forza propulsiva che dirige tutta una vita, in un principio motore di tutti gli sforzi dell'uomo verso il completamento della sua personalità e del cristiano verso la santità.

3. Le vocazioni particolari

In questa continuità che caratterizza tutta la storia della vita di un uomo e di un cristiano, come si possono situare le chiamate più specifiche al sacro ministero e alla vita religiosa?

Il Vaticano II non si proponeva certo di rispondere esplicitamente a questa domanda. La risposta va cercata dove parla delle cure pastorali che si devono avere per le diverse vocazioni. Si veda soprattutto il n. 11 del decreto *Presbyterorum Ordinis*, in cui il Concilio descrive la parte che i sacerdoti devono svolgere nella pastorale delle vocazioni sacerdotali.

Siccome non si tratta dello scopo di queste nostre pagine, non faremo un'analisi dettagliata di questo paragrafo, ma salteremo subito a quelle frasi che ci interessano più direttamente. Dopo di aver ricordato ai sacerdoti l'importanza di un'educazione spirituale che favorisca nei giovani la generosità nel rispondere a Dio, il testo citato continua così: « Ma si badi che questa voce del Signore che chiama non va affatto attesa come se dovesse giungere all'orecchio del futuro presbitero in qualche modo straordinario... ».

Questa osservazione sarebbe banale, se fosse soltanto un'introduzione alla descrizione dei segni tradizionali di vocazione: attitudine e rettitudine d'intenzione soprannaturale. Ed invece in questo paragrafo non si trova nulla dell'insegnamento solito dei

testi pontifici a questo proposito. Si trova l'invito a fare attenzione ai segni quotidiani della volontà di Dio di cui è seminata la vita di ogni cristiano: « Essa va piuttosto riconosciuta ed esaminata attraverso quei segni di cui si serve ogni giorno il Signore per far capire la sua volontà ai cristiani prudenti; ed ai presbiteri spetta di studiare attentamente questi segni ».

Qual è il significato esatto di queste parole? La risposta si può ricavare dallo studio attento degli schemi che precedettero la stesura definitiva. Questa frase si trovava già nello schema IV distribuito ai Padri del Concilio il 20 novembre 1964. Vi era unito questo commento: « ... ed ai presbiteri spetta di studiare attentamente questi segni; si tratta di segni esteriori (per esempio i bisogni della Chiesa, le circostanze diverse, il parere degli educatori, il giudizio della gerarchia) ed anche di segni interiori (cioè le grazie ricevute, le doti, la retta intenzione, la volontà sincera di servire Dio nel modo più perfetto possibile e altri segni di questo genere) come già diceva S. Giovanni Crisostomo: " Bisogna che chi ordina faccia prima un esame molto approfondito, ma molto più approfondito lo deve fare chi deve essere ordinato " » (*De ministerio et vita presbyterorum* n. 4b).

Se questo commento fosse stato mantenuto nel testo definitivo avrebbe certamente dato un senso restrittivo al testo del n. 11. Difatti in esso si ripeteva soltanto l'insegnamento precedente dei Papi, ed anzi in un modo anche meno elaborato di quanto non fosse per esempio l'enciclica di Pio XI sul sacerdozio. Il fatto che venisse invece soppresso fin dallo schema V proposto nell'ottobre 1965 rivela invece l'originalità della dottrina del n. 11. Si tratta ancora certo dei segni quotidiani della volontà di Dio nella vita dei cristiani, si parla ancora di attitudini e di rettitudine d'intenzione, ma si nominano anche tanti altri segni meno esplicitamente ordinati alla vita sacerdotale e religiosa ed accordati invece a tutti i fedeli perché possano organizzare tutta la loro vita cristiana « secondo Dio ». Eliminato così ogni commento restrittivo, il n. 11 diventa un richiamo esplicito di quanto viene insegnato nello stesso decreto al n. 6 in cui si dice che la capacità del cristiano a « leggere » gli avvenimenti è una manifestazione della sua maturità battesimale.

4. Analogia tra tutte le vocazioni

Si deve dire dunque che c'è una certa continuità tra la vocazione battesimale e le chiamate più specifiche al ministero sacerdotale, alla vita religiosa od alla condizione di laico ordinario. Questo è evidente per il laicato, ma deve essere anche detto per quanto riguarda le vocazioni « sacre ». Esse non si addizionano alla vocazione battesimale, ma piuttosto le offrono un modo nuovo di esprimersi in una forma più personalizzata. È questo che vuol dire il *Perfectae Caritatis* quando dice che la consacrazione religiosa « ha le sue profonde radici nella consacrazione battesimale, e ne è un'espressione più perfetta » (PC n. 5a).

Se ne deduce perciò che in via ordinaria il pensiero di farsi religioso — che molti identificano con la vocazione — non nasce spontaneamente in una vita cristiana senza slancio e senza dinamismo. Talvolta nasce insieme ad una « conversione », ad un cambiamento profondo nel modo di vivere il battesimo, ed in questi casi acquista un carattere carismatico più evidente. Ma il più delle volte il nascere del desiderio della vita religiosa si rivela come il prendere coscienza di un processo avvenuto nel subcosciente: l'uomo che si lascia guidare abitualmente da un'attenzione costante ai segni quotidiani di Dio, attraverso una « ri-lettura » del suo passato scopre all'improvviso un piano di Dio nella sua vita. Comunque sarebbe cosa avventata da parte di un sacerdote prendere sul serio un desiderio di vita sacerdotale o religiosa, che non si appoggiasse su di una disponibilità abituale alla volontà di Dio. L'assenza di questa disponibilità dovrebbe destare la sua attenzione di educatore. Comunque, prima di cominciare a tradurre in pratica questo desiderio, anzi per poterlo prendere in seria considerazione, il sacerdote esigerà un periodo di prova caratterizzato da una maggior fedeltà alla vocazione battesimale. Cioè esigerà una vita cristiana nelle sue dimensioni normali: preghiera, fedeltà nell'ascoltare la parola di Dio, esercizio delle virtù e servizio del prossimo attraverso un impegno di ordine sociale, caritativo e apostolico.

5. Riferimenti alla Sacra Scrittura

È proprio questo del resto l'esempio che ci dà Gesù nell'episodio del giovane ricco, che gli viene a chiedere una luce dall'alto

per orientare la propria vita. Prima di dargli una risposta precisa, Gesù cerca di capire quale sia la sua abitudine di attenzione a Dio ed al primo suo segno, che è l'osservanza dei comandamenti. « Perché mi chiami buono? Soltanto Dio è buono » (*Mc* 10,17). Difatti non c'è vocazione seria che non derivi da un approfondimento di quello che Dio è. E poi subito Gesù aggiunge: « Conosci i comandamenti... ». Non ci sono segni straordinari che dispensino dal prestare attenzione a questa manifestazione quotidiana della volontà di Dio.

Le parole del n. 11 del *Presbyterorum Ordinis* riecheggiano così la Sacra Scrittura: non si tratta di innovazione, ma di invito a ritornare alle sorgenti del cristianesimo.

Anche l'apparizione di Dio ad Abramo presso la quercia di Mambre (*Gen* 18,1-10) è caratteristico da questo punto di vista e dimostra come la rivelazione divina della missione di Abramo si inserisca nella trama della vita d'ogni giorno; difatti ci viene presentata una scena della vita ordinaria dei semiti. Mentre il patriarca fa la siesta, ecco arrivare improvvisamente tre viaggiatori. Abituato com'è a « camminare alla presenza di Dio » (*Gen* 17,2), Abramo guarda con l'occhio della fede questo avvenimento banale, che risveglia però il suo sentimento tutto orientale dell'ospitalità. Vi scopre una chiamata da parte di Dio e gli risponde con grande generosità. E proprio all'interno di questa risposta viene ad inserirsi il messaggio di Dio: Abramo avrà un erede delle sue promesse, un figlio che nascerà da Sara e non da una serva. C'è qui una specie di processo psicologico: Dio « provoca » l'uomo attraverso un « segno » che si iscrive nella sua vita ordinaria, nella situazione sociale in cui vive, nella sua tradizione ancestrale. L'uomo risponde sullo stesso piano quotidiano, senza nulla di insolito o di soprannaturale. Allora la luce di Dio sprizza dentro la risposta dell'uomo. E si può veramente dire che Dio l'ha provocata ancor prima di lanciare il suo appello all'uomo.

Si potrebbero portare ancora tanti altri esempi. La vocazione di S. Pietro come viene raccontata nei Vangeli dimostra che la « tecnica » di Dio non è cambiata nel Nuovo Testamento. Leggendo il racconto della prima e seconda pesca miracolosa o quello della confessione di Cesarea, si riscopre la stessa tendenza divina

ad integrare la vocazione apostolica nella vita quotidiana. Per sostenere che l'iniziativa della vocazione spetta a Dio, non è necessario che essa venga prima della risposta dell'uomo, almeno di una risposta che si inserisca nel corso ordinario degli avvenimenti. Difatti l'iniziativa viene sempre da Dio. Egli per es. chiede un servizio (*Lc* 5,3; *Gv* 21,4; cfr. anche *Gv* 6,5), e fa una domanda (*Mt* 16,14). Sono vari i modi di cominciare un dialogo: l'uomo non si sente per nulla vincolato, anzi è invitato ad impegnarsi personalmente in tutta libertà. Anche la risposta si inserisce nella stessa vita quotidiana: si tratta di quei servizi ordinari che Gesù è solito chiedere ai discepoli più vicini a lui, che organizzano di solito la sua vita itinerante. Ma la risposta dell'uomo è però soprannaturale nei suoi motivi: per amicizia verso Gesù, Pietro cambia la sua decisione di riposarsi dopo una notte di lavoro inutile (*Lc* 5,5). Anzi una volta Gesù dice chiaro che la risposta dell'apostolo è frutto della grazia (*Mt* 16,17): Dio agisce sia nella risposta dell'uomo sia attraverso la sua iniziativa. L'azione di Dio si iscrive nella prima risposta dell'uomo e ne risulta la rivelazione della missione dell'apostolo: « Diventerai pescatore di uomini » (*Lc* 5,10); « Su questa pietra io fonderò la mia Chiesa » (*Mt* 16,18); « Pasci i miei agnelli, pasci le mie pecorelle » (*Gv* 21,15-17).

Se questo è l'insegnamento della Sacra Scrittura e particolarmente del Vangelo, si avrebbe una visione immiserita dello sviluppo di una vocazione e non si capirebbe la sua realtà esistenziale, se la si volesse ridurre ad una « luce straordinaria », totalmente indipendente dal corso solito della vita, praticamente estranea al modo con cui il cristiano ha imparato a capire i segni quotidiani della volontà di Dio. La vocazione, secondo il Vangelo, è intrecciata con la vita familiare, professionale e sociale, in cui è ben difficile capire in anticipo tra le innumerevoli voci che giungono all'uomo attraverso la preghiera, la coscienza, i superiori, gli uguali, i doveri professionali e sociali e gli avvenimenti stessi, quali siano le « chiamate » che possono avere quell'eco profonda da cui dipende l'orientamento di tutta una vita. Spesso soltanto più tardi l'uomo è capace di scoprire nella sua vita una continuità voluta da Dio e che gli rivela la sua vocazione.

Tocca a ciascuno scoprire, attraverso una « ri-lettura » della

sua vita personale, come questa visione esistenziale della vocazione gli possa spiegare la sua esperienza personale. Allora non potrà che sottoscrivere con conoscenza di causa quello che insegna il Vaticano II: « La voce di Dio che chiama... va riconosciuta ed esaminata attraverso quei segni di cui si serve ogni giorno il Signore per far capire la sua volontà ai cristiani prudenti » (PO n. 11a).

Tra la vocazione sacerdotale o religiosa e la vocazione battesimale c'è dunque una vera continuità: le vocazioni particolari si inseriscono veramente nel tessuto della vita che nasce col battesimo.

E questa continuità non è frutto del caso. Essa ha delle conseguenze importanti anche per la teologia della vocazione sacerdotale e religiosa, perché lascia capire che esiste una certa analogia in tutto l'insieme delle vocazioni. Per comprendere che cos'è una vocazione sacerdotale o religiosa bisogna riflettere su che cos'è la vocazione battesimale, anche a rischio di togliere ad alcune vocazioni particolari quell'alone di straordinarietà che spesso hanno ricevuto. Forse le cose sono molto più semplici di quanto abbia lasciato capire una visione troppo esclusivamente predestinazionista della vocazione.

II. CHE COS'È LA VOCAZIONE?

Che cos'è dunque la vocazione?

Si sarebbe tentati di cercare una risposta precisa a questa domanda nella Sacra Scrittura. Ma la Scrittura ha veramente una risposta in proposito? La Scrittura racconta una « storia » e non è un trattato di teologia; anzi anche quando da questa storia si può ricavare una teologia, essa ne resta sempre una specie di corollario. Perciò nella Scrittura non troveremo che degli indizi, dei principi che ci aiutano a risolvere i problemi del nostro tempo. Per esempio la Scrittura accenna appena alle difficoltà sollevate dall'esistenza della libertà umana nel contesto dei rapporti tra l'uomo e Dio. Non bisogna dimenticare inoltre che la Scrittura non conosce la vita religiosa e neppure il ministero sacerdotale, vis-

suto nel modo in cui lo intendiamo noi nel contesto ecclesiale attuale.

Entro questi limiti, però, e senza voler domandare alla Scrittura quello che essa non si propone di darci, l'analisi di come la Bibbia racconti le varie vocazioni ci può fornire un aiuto preziosissimo per comprendere il mistero che viviamo noi, oggi. Nella Scrittura si trovano dei racconti non concatenati di esperienze vocazionali personali; non fa meraviglia quindi scoprire in essa delle linee di pensiero diverse di cui non si può fare direttamente una sintesi, almeno senza ulteriori studi o senza richiamarsi a rivelazioni di un altro ordine, per esempio sul mistero di Dio e sui modi vari del suo intervento nella storia umana.

La nostra ricerca comprenderà dunque tre parti: dopo una rapida presentazione dei dati scritturistici, vedremo come se ne possano ricavare due visioni apparentemente divergenti della vocazione. Ma al di là delle prime apparenze, cercheremo di dimostrare come queste due visioni invece si completino vicendevolmente: invito per noi a non limitare il mistero della vocazione ad un concetto parziale, che non riuscirebbe ad abbracciarlo nella sua totalità.

1. Alcuni dati scritturistici

Non è nostra intenzione esprimere un giudizio di valore sulle molte ricerche già fatte per costruire una teologia biblica della vocazione. Ci accontenteremo di riunire dei materiali che formeranno come i tasselli giustapposti di un mosaico, che resterà sempre incompleto finché ci saranno degli uomini sulla terra e finché Dio continuerà a chiamarli, in un modo tutto personale, al servizio del suo Popolo e della sua missione.

a. Le componenti della vocazione secondo la Bibbia

I primi versetti del capitolo 17 del Genesi ci permettono di scoprire subito quali sono le componenti delle vocazioni bibliche. Molto tempo dopo il misterioso intervento divino che l'aveva strappato alla sua terra di Haran per spingerlo verso la Terra Promessa (*Gen* 12,1), Abramo ebbe il primo annunzio della prossima nascita di Isacco. La narrazione che ne vien fatta in *Gen*

17,1-8 presenta tutti i caratteri del racconto di una vocazione e ce ne descrive l'esperienza spirituale.

Prima di tutto la vocazione si rivela come una nuova iniziazione dell'uomo al mistero di Dio attraverso una teofania personale. E questo si incontra molto spesso all'inizio dei racconti biblici di qualche vocazione. Dio non chiama mai un uomo a qualche compito speciale all'interno del suo popolo se non attraverso una nuova iniziazione al suo mistero. La vocazione è un invito all'uomo a penetrare più profondamente nella conoscenza di Dio. Questo ci eleva immediatamente molto al di sopra del significato profano di « vocazione ». Quando si parla della vocazione di marinaio o d'artista non si va molto oltre il campo della psicologia naturale, che tende a scoprire nel temperamento dell'uomo delle attitudini e delle aspirazioni ad uno stato di vita o ad una professione determinata. In questo caso la vocazione non è che una specie di connaturalità tra una persona ed il suo stato di vita o la sua opera. In questo tipo di vocazione si può certo vedere un intervento di Dio, ma in senso molto vago. Nel caso di una vocazione particolare vi è molto di più. La vocazione si iscrive in tutto un intrecciarsi di rapporti interpersonali tra l'uomo e Dio. La maggior conoscenza di sé che l'uomo acquista in questo incontro non è semplicemente il frutto di un'esperienza « pratica » — di un operaio abile si dice che si è fatto con la pratica — ma gli viene da una miglior conoscenza ed esperienza di Dio. La Scrittura esprime tutto ciò con l'invito fatto ad Abramo di « camminare alla presenza di Dio ». Non si tratta quindi di uno stato passeggero; si tratta piuttosto di un atteggiamento spirituale permanente: è l'esercizio della virtù della fede, è un'educazione spirituale fatta di attenzione abituale a Dio ed ai suoi interventi quotidiani nella vita dell'uomo. Attraverso tale atteggiamento spirituale, Abramo diventerà progressivamente capace di scoprire l'azione di Dio e la sua presenza negli avvenimenti della storia umana; e così egli si lascerà guidare giorno per giorno dai segni di Dio.

Ma questa iniziazione non si limita al puro campo della conoscenza. Essa realizza il suo pieno significato, portando l'uomo a partecipare al mistero di Dio. In altre parole diventa anche una consacrazione, una « manomissione » di Dio sull'uomo per riser-

varlo al proprio servizio; o meglio ancora si tratta di una ri-creazione che tocca l'uomo nel più profondo del suo essere. In questo senso appunto Dio impone ad Abramo un nome nuovo: Abraham, « padre di una moltitudine di popoli ». Nel mondo orientale imporre un nome a una cosa significa prenderne possesso: il padre per esempio riconosceva un figlio dandogli il proprio nome. Imporre un nome al momento di una chiamata, nella teologia della vocazione significa più che una manifestazione carismatica di una missione futura. L'imposizione ha un significato attuale: rivela che ormai quest'uomo è diventato in modo speciale « proprietà di Dio », solo. La sua persona in qualche modo ha ricevuto il sigillo di Dio e nessuno lo potrà più toccare senza offendere Dio stesso, ed egli non potrà sottrarre nulla di sé dal servizio di Dio senza rendersi colpevole di profanazione. Ecco una seconda caratteristica della vocazione biblica: realizzare una consacrazione che deriva la sua efficacia soltanto dall'intervento creatore di Dio stesso.

Ma tutto questo crea una certa comunità di destini e di missione con tutto il Popolo di Dio. La Scrittura parla qui di una alleanza di Dio con Abramo come annuncio e prima realizzazione dell'Alleanza di Jahvè col Popolo d'Israele. D'ora in poi gli aspetti più caratteristici della storia d'Israele saranno addirittura pre-figurati nella storia personale del Patriarca: tutta la sua vita sarà una profezia in atto, una Parola efficace di Jahvè. La realizzazione di questa Parola sarà la storia d'Israele, e non solo dell'Israele secondo la carne, ma anche della Chiesa che si sentirà anch'essa erede di Abramo secondo le promesse. Perciò la nascita di Isacco ed il suo sacrificio (cfr. *Ebr* 11,17-19), la cacciata di Agar e di suo figlio Ismaele (cfr. *Gal* 4,21-31) non saranno esattamente compresi se non nella « pienezza dei tempi ». Tutto questo ci invita a fuggire la tentazione di ridurre la vocazione a proporzioni individualistiche: non c'è vocazione nel senso vero della parola, se non nel contesto universale della elezione del Popolo di Dio, nella partecipazione alla sua storia ed alla sua missione. Ogni vocazione ha un significato universale e non la si capirà completamente se non al momento della rivelazione finale del Regno di Dio. Per questo la vocazione non si può neppure ridurre ad una rivelazione dell'avvenire specifico di una persona; la voca-

zione trascina il chiamato nel movimento grandioso che dalla creazione alla parusia realizza il piano divino di « ricapitolare tutto in Cristo » (Ef 1,10). Perciò la vocazione ha anche necessariamente una dimensione missionaria, « finché Dio sia tutto in tutti ». Insomma ogni vocazione non ha in se stessa tutta la sua spiegazione, ma si iscrive in tutto l'insieme delle vocazioni: verticalmente di generazione in generazione, orizzontalmente da una vocazione all'altra, perché si realizzi l'unica missione universale del Cristo e della Chiesa.

b. *Itinerario spirituale della vocazione*

Non ci si deve dunque meravigliare se il Popolo di Dio è interessato profondamente allo sbocciare di ogni vocazione. Questo è visibile nel brano scritturistico in cui si racconta la vocazione di Mosè presso il roveto ardente (Es 2,23 - 3,15).

Il racconto comincia con una dichiarazione dell'agiografo: « I figli d'Israele invocavano aiuto, gemendo per la propria schiavitù e il loro grido di aiuto dal fondo della loro schiavitù salì fino a Dio. Dio ascoltò il loro gemito, Dio si ricordò della sua Alleanza con Abramo, con Isacco e con Giacobbe. Dio guardò benevolmente i figli di Israele... » (Es 2,23-25).

L'itinerario spirituale di Mosè contiene tre incontri che si potrebbero dire essenziali alla vocazione.

Il primo è quello con Dio trascendente. In questo senso è importante la teofania del roveto ardente. Quel Dio di cui si è affermata la presenza nella storia d'Israele, vi si manifesta come il padrone di tutta la terra che egli rende santa attraverso la creazione e la sua presenza; vi si rivela come il « Diverso », che l'uomo è indegno ed incapace di guardare, come l'Eterno che trascende tutte le generazioni.

L'incontro con Dio porta Mosè a prendere coscienza della miseria del suo popolo, che è oppresso, e questa è la seconda tappa verso la conoscenza chiara della sua missione. Veramente Mosè ne aveva già un'esperienza personale: la sua sopravvivenza dopo il drammatico salvataggio dalle acque del Nilo gli doveva ricordare ad ogni istante tra quali persecuzioni il suo popolo viveva. Ma la novità non consiste nel prendere coscienza dei bisogni del

popolo, ma nel vederli attraverso lo sguardo di Dio. Il racconto continua ad essere meravigliosamente teocentrico. Difatti Dio non dice a Mosè: « Pensa alla miseria di questo popolo », ma « *Io* ho visto la miseria del *mio* popolo » (*Es* 3,7): ecco l'aspetto specifico della vocazione soprannaturale. Oggi noi tendiamo a presentare la vocazione come una risposta ai bisogni del mondo. Anche la Scrittura lo fa, ma prima dice chiaramente che l'incontro con un mondo povero ed infelice, che ha bisogno di essere salvato e non può salvarsi da solo, sarebbe di per sé insufficiente per far capire ad un uomo che ha una vocazione da Dio, se questa visione dei bisogni del mondo non fosse già una visione soprannaturale, perché illuminata dalla fede e dal contatto abituale dell'uomo con un Dio che dirige lo svolgersi della storia.

Non si può neppure sostenere che la percezione della chiamata di Dio derivi puramente e semplicemente dalla coscienza (anche soprannaturale) dei bisogni del mondo. Bisogna che il Signore intervenga ancora una volta con una grazia soprannaturale che è il vero costitutivo della vocazione. Altrimenti come si potrebbe comprendere il brano di *Lc* 10,2 in cui Gesù, dopo di aver sottolineato i bisogni della messe, raccomanda ai suoi discepoli di pregare? Anche quando si è dato conto dei bisogni della redenzione, la Chiesa è impotente a rispondervi senza un'iniziativa divina, la cui gratuità è tale da non restare altro mezzo per influenzarla che la preghiera. Perciò non c'è vocazione senza che venga da parte del Signore un ordine: « Ed ora va'; sono io che ti mando » (*Es* 3,10). E quest'ordine ha come unica spiegazione la volontà salvifica di Dio: « Sono disceso a liberarlo dal potere degli Egiziani e a farlo uscire da quella terra... » (*Es* 3,8). Così l'incontro di un uomo con un mondo, che deve essere salvato, viene completato dalla conoscenza del piano di salvezza divino che abbraccia tutto il Popolo di Dio. Ed ecco nuovamente apparire la Chiesa, segno e strumento della salvezza di Dio. Non c'è vocazione senza un senso più acuto della missione della Chiesa e della necessità di entrare a far parte del Popolo di Dio per essere salvati. Per questo tutta la vita della Chiesa (ed in particolare la sua attività missionaria) ha valore di segno per le vocazioni di oggi. Ed è questo il valore del principio su cui il Vaticano II basa tutta la pastorale delle vocazioni:

« Il dovere di dare incremento alle vocazioni sacerdotali spetta a tutta la comunità cristiana che è tenuta ad assolvere questo compito anzitutto con una perfetta vita cristiana... » (OT n. 2).

Per sentirsi chiamati a collaborare al piano redentore di Dio, bisogna averlo scoperto e questa scoperta oggi avviene in un modo speciale nella partecipazione attiva e cosciente del cristiano alla vita ed alla missione della Chiesa.

Il racconto della vocazione di Mosè termina con la rivelazione del nome di Dio (*Es 3,14*). E questo ci rimette nel mistero della trascendenza. Per piegare le esitazioni dell'uomo, Dio usa come unico mezzo la rivelazione di se stesso. Ed eccoci da capo: la vocazione soprannaturale non può essere ridotta ad un processo umano alla maniera di uno studio psicologico o di una ricerca di orientamento professionale; è un'esperienza spirituale che ha come primo oggetto Dio stesso. Per questo tutto il racconto della Bibbia in definitiva si riduce ad una rivelazione di Dio come attore principale, per non dire unico, di tutta la storia dell'uomo.

E si giunge così alla definizione postesilica di vocazione: una decisione eterna di Dio, anteriore a qualunque collaborazione cosciente e libera da parte dell'uomo. Esempi tipici ne sono: la vocazione di Geremia:

« Prima che ti formassi nell'utero io ti ho conosciuto;
prima che tu uscissi dal seno, ti ho santificato;
ti ho stabilito profeta delle nazioni » (*Ger 1,5*)

e quella del Servitore di Jahvè nel Deuterocanone:

« Ma ora Jahvè ha parlato,
Colui che mi ha formato fin dal seno materno
per essergli Servo,
per far tornare a Lui Giacobbe e raccogliere
intorno a Lui Israele » (*Is 49,5*).

La vocazione qui viene contemplata nell'eternità e nella trascendenza di Dio. Questa visione è certamente esatta, ma non si riduce solo ad essa tutta la ricchezza dell'insegnamento biblico sulla vocazione.

c. Nella continuità del tempo e della storia

Difatti ridurre la vocazione biblica al solo aspetto trascendente porterebbe a misconoscere tutta una parte non meno essenziale della rivelazione. Essa difatti si radica nel mistero divino, ma dipende anche fundamentalmente dalla storia degli uomini. La sua dimensione eterna non esclude il suo radicarsi nella storia ed uno sviluppo nella continuità del tempo.

Bisognerebbe ripetere qui quello che è già stato detto a proposito della relazione tra vocazione personale e piano di salvezza divino che si attua attraverso tutta la storia del Popolo di Dio. Ed è quanto afferma S. Paolo quando descrive agli Efesini il piano divino di salvezza: Dio « ci ha manifestato il mistero della volontà sua, quel piano stabilito e predisposto in lui, per l'economia della pienezza dei tempi... » (*Ef* 1,9). Insomma: la vocazione acquista il suo vero significato se la si considera non come una realtà individuale, ma come l'inserimento personale nel dinamismo della redenzione.

Forse questo spiega anche il fatto che spesso nella Bibbia la vocazione si iscrive nell'origine familiare o segue le leggi dell'eredità. Si pensi alla *promessa*, che i Patriarchi si trasmettono di generazione in generazione, ed alla vocazione dei leviti che resta legata esclusivamente ad una tribù. Spesso inoltre la vocazione di molti « servitori del Popolo di Dio » si è manifestata prima della loro nascita attraverso una rivelazione fatta ai loro genitori: basterà rileggere il racconto commovente del libro dei Giudici sulla nascita di Samuele (*Giud* 13,1-25) e, nella stessa linea tradizionale, l'annuncio a Zaccaria della nascita del precursore (*Lc* 1,5-25).

Altre volte la Scrittura (in modo più semplice ma non meno chiaro) ci fa assistere alla nascita di una vocazione nel corso di tutta la storia di un uomo. Basterà pensare a come il Vangelo descrive la progressiva iniziazione dei dodici Apostoli al contenuto della loro vocazione. Oppure studiare passo per passo l'itinerario di Pietro, dal primo incontro lungo le rive del Giordano fino alla seconda pesca miracolosa, che precede la sua investitura a pastore universale, e l'annuncio velato del suo martirio.

Non c'è nessuna opposizione tra questi due tipi di vocazione. Il fatto che gli apostoli abbiano preso coscienza della loro voca-

zione solo in età adulta non significa che non esistesse un decreto eterno di Dio, che li predestinava a diventare i fondatori della Chiesa; e la rivelazione della vocazione ancor prima della nascita non significa che non ci sia stato un itinerario psicologico e spirituale dei chiamati, che può anche essere durato per tutta la vita. Si pensi alla storia di Geremia come la si può ricostruire coi frammenti delle sue « confessioni », i quali sono disseminati nel libro che porta il suo nome. La sopravvivenza di Mosè è certo già una rivelazione della sua missione (« Jahvè salva »), eppure questo non impedisce la sua lunga discussione con Dio che occupa i capitoli III e IV dell'Esodo. Difatti la vocazione del liberatore di Israele ci viene presentata come un dialogo difficile tra Dio e l'uomo, nel quale il carattere di Mosè rischia di far naufragare il piano di Jahvè.

La miglior sintesi dei vari aspetti della vocazione è visibile in quella di S. Paolo. Tutta la Chiesa conosceva la teofania iniziale sulla via di Damasco, e la comunità di Antiochia poteva testimoniare del suo invio in missione tra i pagani. Eppure l'Apostolo si mette nella linea di Geremia e del Servitore di Jahvè, cioè tra quelli che sono stati predestinati fin dal seno materno. La visione sulla strada di Damasco e tutto il ministero che ne è seguito, ai suoi occhi, non sono che la realizzazione nel tempo del decreto eterno di Dio (cfr. *Gal* 1,15).

E non possiamo concludere senza accennare almeno alla più misteriosa di tutte le vocazioni, perché la più trascendente, quella che costituisce il compimento del Vecchio Testamento e l'archetipo di tutte le vocazioni del Nuovo: la vocazione di Gesù. L'autore della *Lettera agli Ebrei* per affermare l'autenticità e la trascendenza del sacerdozio del Cristo, non esita a fonderlo prima di tutto sulla sua vocazione. Pur essendo analoga a quella di Aronne perché anch'essa procede da Dio, la vocazione del Cristo trascende quella del primo Sommo Sacerdote perché si radica nella paternità divina ed abbraccia tutta la storia della redenzione perché, dopo la Pasqua, sfocia nel Regno eterno (cfr. *Ebr* 5,49). Ma questa visione teologica deve essere messa in rapporto coi dati del Vangelo. Siccome S. Luca parla di progressi del giovane Gesù a Nazareth (*Lc* 2,40-52), gli esegeti si chiedono se il ritrovamento al Tempio (*Lc* 2,46-50), la teofania del Giordano (*Mt*

3,16-17) o la trasfigurazione prima dell'ultimo viaggio a Gerusalemme (*Mt* 17,1-8) mirino soltanto all'educazione dei discepoli o non rivelino anche un itinerario psicologico di Gesù nel prendere coscienza sempre più esplicitamente della sua vocazione di Redentore. Anche in questo egli « doveva essere assimilato in tutto ai fratelli per diventare pontefice misericordioso e fedele » (*Ebr* 2,17) nei loro rapporti con Dio.

2. Presentazioni moderne della vocazione

Come già si è detto, la nostra ricerca non mirava a presentare tutta una teologia biblica della vocazione. Abbiamo cercato soltanto di presentare alcuni dati scritturistici, da cui si potevano tirare delle conclusioni, che servono ad illuminare meglio la nostra concezione attuale della vocazione, dopo venti secoli di storia della Chiesa.

Ma si può veramente fare una teologia della vocazione? La Bibbia parla di vocazioni tutte diverse tra loro e così fortemente personali che non pare possibile ricavare da questi racconti biblici un tipo universale che permetta di dare una definizione esauriente di vocazione. Si potrà giungere ad una generalizzazione attraverso una somma di casi particolari, in cui si riveli la totale libertà ed indipendenza dello Spirito?

Effettivamente sembra che la Bibbia non ci presenti le vocazioni in sé e per sé, ma soltanto in riferimento ad un insegnamento più generale collegato con le intenzioni degli agiografi. Quando vogliono sottolineare la trascendenza del Dio unico essi presentano la vocazione come qualcosa di extratemporale, molto vicina alla predestinazione, e la assimilano alla Parola che porta in sé la sua efficacia (cfr. *Is* 55,10-11). Quelli che invece centrano tutto sulla storia del Popolo di Dio, danno alla vocazione un aspetto più umano, la presentano come una specie di dialogo che avviene tra Dio e l'uomo lungo un periodo di tempo strettamente collegato allo svolgersi degli avvenimenti ed ai movimenti misteriosi della psicologia umana.

Questo ci porta ad essere molto cauti nella definizione che ognuno di noi vuol dare della vocazione. E non ci « scandalizze-

remo » nel costatare come le « teologie » successive della vocazione siano molto legate alle circostanze storiche in cui si sono sviluppate.

a. *La vocazione nella Scuola francese*

Dopo il Concilio di Trento (e soprattutto a partire dal XVII secolo) si è imposta una nozione di vocazione, che fu largamente diffusa dalla Compagnia di S. Sulpizio. Largamente insegnata dovunque fino a questi ultimi anni, essa veniva considerata incontestabile e di fatto nessuno la contestava. Essa definiva la vocazione: una decisione eterna di Dio che predestina in qualche modo una persona al ministero sacerdotale (e poi, per analogia, alla vita religiosa).

Questa definizione deriva da una reazione sana e seria della Scuola francese contro gli abusi del « reclutamento » delle vocazioni sacerdotali, come si era venuto attuando dopo il Rinascimento. Molti accedevano al sacerdozio ed all'episcopato per motivi che non avevano nulla di soprannaturale: per il grande prestigio di cui godeva il « secondo ordine » dello Stato, oppure per assicurare ai cadetti delle famiglie nobili una posizione degna del loro rango o, ancor più prosaicamente, per mantenere nel patrimonio familiare degli importanti benefici ecclesiastici. Lo zelo dei discepoli di Condren e Berulle mirava dunque ad eliminare gli « intrusi », insistendo sulla necessità di una chiamata di Dio, basandosi su *Ebr* 5,4. La loro pastorale si incentrava sul « discernimento » di questa volontà preesistente in Dio. E l'ordinando, nel periodo molto corto che precedeva l'ordinazione, ne doveva fornire le prove. Sono significative le parole che un sulpiziano (il P. Constant, superiore del seminario di Autun) rivolgeva agli ordinandi: « Come è evidente che una chiamata divina è necessaria a quelli che vogliono abbracciare lo stato ecclesiastico, è non meno evidente che è difficile capire chiaramente se Dio chiama effettivamente qualcuno. Difatti la vocazione è un decreto della volontà di Dio che è un abisso impenetrabile: ed allora chi oserà dirsi certo di averlo sondato e di comprendere chiaramente le decisioni ed i piani che Dio ha sui figli degli uomini? » (citato da un manoscritto inedito, in *Spiritus* 3 [1962] 48-49).

Siccome il pericolo veniva soprattutto da elementi esteriori, si insisteva sulla necessità di una chiamata interiore, di cui il segno più evidente — si diceva — era un'attrattiva soprannaturale del cristiano per il ministero sacerdotale. La catechesi della vocazione insisteva contemporaneamente su due punti considerati essenziali: la preesistenza del decreto divino, brandito talvolta come uno spauracchio; e l'attrattiva per la vita sacerdotale nel candidato, la quale veniva presentata come la rivelazione psicologica della chiamata di Dio.

A questo segno, considerato più significativo, se ne aggiungevano però anche altri. Per esempio, l'insistenza sulla rettitudine d'intenzione era normale in quel contesto storico e di fatto se ne parla molto nei testi spirituali dell'epoca, accanto all'attenzione per la vita morale e spirituale del candidato oltre all'esistenza di attitudini autentiche per la vita sacerdotale e per il sacro ministero. L'insieme costituiva un tutto coerente animato dalla preoccupazione di promuovere la perfezione sacerdotale che veniva definita una partecipazione allo « stato » di Cristo « sacerdote e religioso del Padre ». Inoltre quei grandi educatori, che furono i Preti di S. Sulpizio, avevano costruito tutta una pedagogia della vocazione che teneva largo conto delle esigenze della psicologia. Nessuno di loro avrebbe considerato autentica una vocazione senza un esame (discernimento), basato sull'analisi di un lungo periodo di preparazione alla vita sacerdotale. Chi mai potrà valutare equamente i servizi resi in questo modo alla formazione dei futuri sacerdoti?

Alcuni ritocchi a questa concezione furono fatti nel 1913 da una Commissione Pontificia incaricata di risolvere la disputa tra il Branchereau (sulpiziano) ed il Lahitton, sacerdote della diocesi di Dax. Essa rifiutò di considerare l'attrattiva per la vita sacerdotale come un criterio valido per discernere la vocazione, e sostenne che era necessario l'intervento della gerarchia, perché la chiamata si potesse considerare « canonica ». Questa decisione, richiamata e precisata nei documenti posteriori della gerarchia, ha largamente contribuito ad una presentazione più completa della vocazione. Per la prima volta, in un documento ufficiale, si lasciava capire che la teologia tradizionale ispirata alla Scuola francese non descriveva tutti gli aspetti della vocazione e, soprattutto,

lasciava nell'ombra la mediazione necessaria della Chiesa nella trasmissione delle chiamate da parte di Dio.

Ma non fu né il primo, né il peggiore degli attacchi che questa concezione dovette subire. Difatti tra il XVII secolo ed il XIX la situazione sociale era profondamente cambiata, tanto che il modo stesso con cui veniva presentata questa teologia rivelava di per sé tutto ciò che di relativo e di contingente c'era in essa. Mentre i maestri di spirito del XVII secolo si dovevano soprattutto preoccupare di allontanare dalla vita sacerdotale gli « intrusi » che la cercavano senza esservi chiamati da Dio, i loro successori del XIX si vedevano costretti ad una politica di « reclutamento »! In una società in cui il clero aveva perduto i suoi privilegi e la sua situazione sociale, bisognava invitare a « farsi prete ». Tutti sanno che a poco a poco si è passati dall'esortazione alla propaganda. Ma — paradossalmente — questa propaganda si serviva di argomenti forniti da una teologia, che era più portata a condannarla che a favorirla.

Si giunse così ad indurimenti che hanno prodotto delle deformazioni.

La vocazione ricevuta da Dio diventa qualcosa di così « consistente » che si trasforma in un monolito, in una cosa, in un tesoro che si ha o non si ha, che anzi si potrebbe avere anche senza saperlo, e ciò perché, per una grave carenza teologica, si concepisce l'eternità come un passato senza inizio. Di qui derivò in alcuni la preoccupazione delle « vocazioni che si perdono », la tendenza — talora l'insistenza — a denunciare in chi non « corrisponde alla vocazione » un sottosviluppo umano che pregiudica la felicità in questa vita e nell'altra, una perdita per la Chiesa e per la società umana che vengono private degli « operai », che Dio aveva preparato per loro. Riducendo così la vocazione ad una *cosa*, la persona ne viene ad essere sminuita, anzi quasi spersonalizzata. Si fanno delle generalizzazioni — soprattutto nelle prediche — che tendono a fissare una volta per sempre il posto che ognuno deve occupare nell'ordine umano e cristiano. Il piano di Dio per la salvezza dell'uomo diventa qualcosa di intangibile, quasi il progetto di un architetto o il lavoro di un orologiaio che hanno previsto il posto di ogni pezzo, cosicché all'uomo non resta che tra-

sformarsi in un semplice esecutore, senza alcuna responsabilità nella progettazione e senza possibilità di iniziative.

Così una propaganda, basata purtroppo su una larga ignoranza teologica, ha deformato una dottrina della vocazione che pure aveva delle solide basi scritturistiche. Forse la colpa dei suoi promotori, influenzati dal contesto storico in cui vivevano, è stata quella di conservare solo una parte dell'insegnamento scritturistico sulla vocazione, mentre invece avrebbero dovuto completarlo, insistendo molto di più anche sull'aspetto di dialogo tra Dio e l'uomo.

b. *Verso una visione più esistenziale della vocazione*

Come reazione a queste deformazioni e sotto l'influsso dei teologi esistenzialisti, si assiste da qualche anno all'elaborazione di un concetto molto diverso di vocazione, che tende a rispettare molto di più l'iniziativa libera dell'uomo.

Non si nega l'iniziativa eterna di Dio, ma volentieri non se ne parla sia perché in sé è inconoscibile sia perché il conoscerla prima di decidersi rischierebbe di « legare » la libertà umana. Rinunciando così a considerare la vocazione soprattutto come una visione anticipata dell'avvenire di un uomo, la si definisce più volentieri *a posteriori* come la linea fondamentale che si rivela nella storia di tutta una vita. La vocazione deriverebbe così da una ri-lettura in chiave cristiana della vita di un uomo, considerata nelle sue linee fondamentali. In altre parole, abbandonando un punto di vista esclusivamente « teologico », si studia la vocazione da un punto di vista più « antropologico ».

La Scrittura non condanna questo modo di studiare la vocazione, anzi forse si potrebbero trovare degli argomenti a favore di questa concezione nuova. Analizziamo per esempio la vocazione di Abramo come è raccontata nel capitolo XII del *Genesi* e come è poi ri-presentata nella lettera agli *Ebrei* 11,8. Lo stesso avvenimento è interpretato in due modi molto diversi. L'Epistola agli *Ebrei*, che insiste sulla fede del Patriarca, cerca di farci rivivere il suo problema personale, dicendoci come egli dovette vedere la sua partenza da Haran: si trattò di una scelta cosciente del capo di un *clan* che opta da uomo tra la vita sedentaria e la continua-

zione della vita nomade praticata dai suoi antenati. Ma questa scelta è fatta nella fede, per dei motivi soprannaturali, forse in funzione di una concezione religiosa della vita nomade, considerata più propizia all'intimità col Dio che « cammina col suo popolo ». Il *Genesi* invece — scritto anch'esso molto più tardi dell'avvenimento raccontato — interpreta la stessa decisione in funzione di una teologia della storia: Dio ha ispirato la scelta del Patriarca perché essa si situava chiaramente nel piano che Egli aveva sul suo Popolo, Israele. Perciò per il *Genesi* questa decisione fondamentale è vista come la risposta di Abramo ad una chiamata di Dio: « E Dio disse ad Abramo... » (*Gen* 12,1).

Anche l'Esodo delinea questa medesima prospettiva a riguardo della decisione di Mosè di lasciare la terra di Madian per unirsi ai suoi compatrioti in Egitto (*Es* 4,18-19). Difatti il testo sacro ha conservato di questo avvenimento due descrizioni diverse che ne attribuiscono l'iniziativa l'una a Mosè e l'altra a Jahvè. Forse una ri-lettura *post-factum*, alla luce di una teologia della storia, permette al compilatore di conservare tutte e due le versioni, apparentemente soltanto contraddittorie: ai suoi occhi l'iniziativa di Mosè appare come obbedienza a Dio, non perché la volontà di Dio gli si sia manifestata *prima* in modo straordinario, ma semplicemente perché agli occhi dell'agiografo questa volontà traspare come in filigrana nella storia stessa del Popolo di Dio. Anche a noi talvolta succede di sottolineare il nostro entusiasmo per una bella realizzazione umana o cristiana con l'espressione: è stata una vera ispirazione di Dio!

La caratteristica di questa teologia della vocazione consiste nell'associare effettivamente l'iniziativa dell'uomo a quella di Dio. L'uomo lascia agire liberamente la sua intelligenza e il suo giudizio ma prende le sue decisioni, lasciandosi guidare da quel senso soprannaturale che la lettera agli *Ebrei* chiama « la fede ». Assumendosi le sue responsabilità, l'uomo si immette nel piano di Dio non basandosi su di una evidenza o su di una rivelazione, ma sulla oscurità « della fede ». Poi si conforma ad esso giorno per giorno attraverso l'attenzione ai segni quotidiani dell'azione di Dio nella sua vita, senza aver bisogno di possedere una conoscenza anticipata del suo contributo globale al piano di Dio.

Anche la nozione di « discernimento » scompare, per lasciar

posto alla « conformità ». Più che di una risposta dell'uomo, si parla di collaborazione, di cooperazione in cui l'azione sovrana ed efficace del Signore si integra nell'iniziativa dell'uomo « libero ». L'uomo « cammina » veramente « alla presenza di Dio », ma senza sapere dove va, cioè senza avere una conoscenza chiara della mèta del suo cammino, anzi neppure del suo itinerario. Esercitando la virtù della fede, egli si lascia guidare da Dio nella costruzione di un avvenire di cui si assume la responsabilità, ma di cui conoscerà le linee esatte solo quando avrà terminato di costruirlo. Anche i segni di Dio in questo contesto non sono più considerati come delle rivelazioni del futuro, ma come delle indicazioni per l'azione nel presente. E l'uomo è sicuro di costruire secondo la volontà di Dio quello che sta costruendo con lui, nella misura in cui resta soprannaturalmente attento a questi segni ed è fedele nel seguirli.

3. Tentativo di sintesi

Questa nuova concezione della vocazione cerca — almeno inconsciamente — di demitizzare la vocazione senza però renderla « profana » eliminando l'iniziativa necessaria di Dio. E riesce effettivamente a togliere alla vocazione tutto ciò che aveva di insolito o di straordinario, situandola invece di più nella vita cristiana di ogni giorno, seguendo in questo l'insegnamento del Vaticano II, che vuol restituire alla vocazione battesimale il suo incontestabile primato.

La vocazione diventa così un caso particolare del problema più vasto, posto al teologo dalle relazioni *ordinarie* fra Dio e l'uomo. In ogni campo in cui l'iniziativa di Dio si incontra con la libertà dell'uomo, nascono delle questioni analoghe a questa; esse stimolano le ricerche degli specialisti. Si pensi a quanto è successo per gli scolastici a proposito della grazia sufficiente ed efficace. Non è stato ancora risolto il problema di spiegare praticamente come l'efficacia della preghiera si possa accordare con la prescienza divina o come la causa prima — libera per definizione — si esprima attraverso l'attività delle cause seconde.

Queste analogie ci permettono di capire che enorme rischio si correrebbe a contrapporre puramente e semplicemente queste

due teologie della vocazione, facendole condannare una dall'altra, mentre in realtà non fanno che esprimere degli aspetti complementari di una sola realtà, anche se ci è impossibile stabilire una sintesi che risolva (e perciò svuoti) il mistero di Dio.

Il problema essenziale difatti è questo: la nuova teoria sulla vocazione, proprio perché dà un'importanza così considerevole alla continuità tra vocazione e vita, non giunge in realtà a sopprimere la vocazione, dando risalto solo più alla Provvidenza (ordinaria) di Dio? La vocazione non diventa così soltanto una mistificazione, un'illusione o una realtà puramente soggettiva? Usando termini venuti di moda: non si giungerebbe così a sopprimere praticamente la « verticalità » della vocazione per lasciarle solo più l'« orizzontalità », imponendo a Dio di rivelarsi agli uomini soltanto attraverso gli avvenimenti e l'attività degli uomini? Ci troveremo così dinanzi ad un nuovo esempio di « religione secolarizzata », in cui non c'è più posto per una manifestazione diretta del Dio trascendente. Espressioni come queste: l'uomo è l'artefice della sua vocazione, l'uomo realizza se stesso costruendo la sua vita, proprio perché sottolineano troppo accentuatamente l'iniziativa dell'uomo nella sua vocazione, non giungono forse a trasformarla in un nome « vano, senza soggetto », senza un contenuto spirituale insomma, che era quello a cui prestavano tanta attenzione i maestri della Scuola francese?

Il pericolo è reale e quindi bisogna *sostenere* decisamente la *complementarietà* delle due « teologie ».

Senza la pretesa di risolvere questo problema, ci sia permesso di fare qualche osservazione che, allo stato attuale della ricerca, potrebbe servire a stabilire alcuni punti fissi.

a. *Provvidenza di Dio e lavoro dell'uomo*

E prima di tutto: ci vuol molta prudenza nell'interpretare i silenzi della Bibbia sulla collaborazione dell'uomo nella « scoperta » della propria vocazione.

Si pensi, per esempio, al modo con cui la Scrittura — quando vuol sottolineare la Provvidenza divina — sembra ignorare la necessaria collaborazione dell'uomo.

Nel salmo 127(126) — dove si tratta della costruzione di

una casa o della difesa di una città — il salmista, dopo aver constatato la necessità di contare su Dio, fa dell'umorismo invitando ognuno a dormire:

« Vano è per voi che vi leviate di buon mattino,
che tardiate a riposarvi,
che mangiate pane di affezioni.

Tanto (Dio) ne dona ai suoi diletti nel sonno! » (*Sal* 127,2).

Nessuno vede in questo un invito all'ozio, perché si tratta di un paradosso per portare l'attenzione sull'azione di Dio nel lavoro degli uomini.

La stessa cosa si ritrova nella parabola del grano che germoglia da solo (*Mt* 4,26-28). Per sottolineare la gratuità totale del Regno di Dio, il Signore parla dell'inefficacia radicale delle preoccupazioni dell'agricoltore nel periodo che va dalla semina alla messe. Basterebbe contrapporre a questo « paradosso » le considerazioni molto più terra a terra del *Libro dei Proverbi* sul campo dell'ozioso (*Prov* 24,30-34).

E si pensi soprattutto al discorso della montagna: Gesù porta l'esempio della bellezza dei fiori e del nutrimento degli uccelli (*Mt* 6,25-34) non per condannare il lavoro umano, ma per educare il cristiano alla fiducia nella provvidenza paterna di Dio.

Scorrendo tutti questi (ed altri) testi si capisce lo scopo per cui sono stati scritti. Inseriti in una catechesi relativa alla speranza teologale, essi obbediscono alle leggi del genere letterario e quindi si possono comprendere solo mantenendoli nel loro contesto parenetico.

b. *Creazione e vocazione*

E non si pensi che il nostro riferimento a quanto la Bibbia dice del lavoro dell'uomo, sia estraneo al soggetto di cui stiamo parlando. Il lavoro nella Scrittura viene presentato come una collaborazione dell'uomo al mistero della creazione. E, nella poesia biblica, la creazione viene correntemente assimilata ad una vocazione. Si pensi al poema dei sette giorni con cui si apre il *Genesi*: la Parola è creatrice quando impone un nome, quando « chiama » ad esistere. Lo stesso si può dire del mirabile brano poetico di Isaia sulla creazione delle stelle:

« ... chi ha creato tali cose?
Colui che fa uscire e conta il loro esercito
che le chiama tutte per nome! » (Is 40,26).

Nulla dunque ci impedisce che per tentare di comprendere il mistero della vocazione, possiamo riflettere su quello della creazione. Notiamo subito che la creazione non provoca soltanto l'apparizione delle stelle e la loro disseminazione nello spazio: la potenza del Creatore si rivela anche nel fatto che esse continuano in modo meraviglioso ad obbedire alle sue leggi di gravitazione universale. Difatti subito dopo Isaia continua:

« davanti all'Onnipotente ed al Fortissimo
nessuno può mancare all'appello » (Is 40,26).

Insomma: nel mistero della creazione la potenza del Creatore non si manifesta solamente all'origine delle cose, ma anche nella continuità e addirittura nel progresso. E in questi due aspetti la grandezza di Dio si esprime proprio nel lavoro dell'uomo. Diceva S. Paolo: « Io piantai, Apollo irrigò, ma era Dio che faceva crescere. Di conseguenza né colui che pianta è qualcosa, né colui che irriga, ma colui che fa crescere: Dio » (1 Cor 3,6-7). E si noti che prima di essere esteso al lavoro apostolico, il paragone di S. Paolo si applica a quello agricolo. Insomma si avrebbe una visione incompleta della creazione, se non si badasse al modo con cui la potenza creatrice si inserisce nell'iniziativa del contadino e del seminatore.

c. Nella totalità del mistero di Dio

Per la Scrittura ogni azione è rivelatrice di una presenza. Ed è su questo fatto che si fonda la teologia biblica della missione: « Chi riceve voi, riceve me » (Mt 10,40). E l'azione universale di Dio nel mondo manifesta l'universalità della sua presenza. Essa rivela così la sua trascendenza e contemporaneamente anche la sua immanenza al mondo ed alla storia degli uomini. E perciò è impossibile un'analisi adeguata del mistero della vocazione, se non la si situa nella totalità del mistero di Dio.

Quello stesso Signore « che abita una luce inaccessibile, che nessuno degli uomini vide né può vedere » (1 Tim 6,16), è an-

che il « vicinissimo », il Dio che sta dentro di noi, che lascia che si tenti di afferrarlo e di sentirlo mentre « davvero non è lontano da ciascuno di noi. Per opera sua infatti abbiamo vita, moto ed esistenza ». Ed in questo modo egli guida misteriosamente la storia degli uomini « fissando nello spazio e nel tempo i limiti della loro vita » (*Atti 17,26-28*).

Ed eccoci molto vicini al problema della vocazione: Dio non disdegna di dirigere la storia, suscitando a tale scopo gli uomini provvidenziali che saranno gli strumenti della sua volontà. Si pensi per esempio a Sennacherib ai tempi del re Giosia:

« Non lo hai sentito? Da tempo
io l'ho preparato,
dai giorni antichi l'ho progettato
ora lo adempio! » (*2 Re 19,25*);

oppure a Ciro al momento della restaurazione di Gerusalemme:

« Per amore di Giacobbe, mio servitore,
e di Israele, mio eletto,
io ti ho chiamato per nome,
e ti ho scelto senza che tu mi conoscessi.
Io sono Jahvè, e non ce n'è altri...
Io formo la luce e creo le tenebre,
concedo il benessere e provo la sciagura;
io sono Jahvè che compio tutto questo » (*Is 45,4-7*).

Si poteva esprimere più chiaramente il concetto che la vocazione è obbedienza al Dio trascendente e contemporaneamente collaborazione all'azione di Dio immanente, anche se non riusciamo ad operare una sintesi perfetta dei due aspetti?

d. *Il dinamismo della vocazione*

Anche se si radica nell'eternità immutabile di Dio, la vocazione resta però qualcosa di dinamico. C'è in essa un movimento di fondo, perché è collegata col dinamismo insito nel piano divino sul mondo, come lo si può capire dalla creazione e dalla redenzione. Se ne può avere una visione totale solo abbracciando con un unico sguardo tutta la storia umana, dall'origine alla fine, dalla

creazione al « compimento » del Regno di Dio. In questo senso la vocazione è collegata a tutta l'attuazione del piano di Dio.

L'aspetto più originale di questo studio della vocazione, che tende ad abbracciare tutte e due le « teologie » parziali che abbiamo descritte, consiste appunto nel far considerare la *vocazione* contemporaneamente come un *dono* ed una *conquista*. Bisogna contemplarla nell'eternità di Dio, ma essa però si attua nella storia ed è completamente orientata verso la « fine dei tempi ». Certamente è un tesoro che merita di essere acquistato a gran prezzo o che si deve accettare con riconoscenza in regalo; ma non resta mai completamente nelle nostre mani: ha sempre qualcosa di un « progetto da realizzare »; è una tensione verso l'avvenire, perché bisogna lasciarsi coinvolgere nel grande dinamismo che il piano creatore e redentore di Dio imprime alla storia degli uomini e delle cose.

In definitiva, la spiegazione più profonda della vocazione non è soltanto la creazione, come in fondo pensava la Scuola francese, è anche l'escatologia. La vocazione rivela tutto il suo significato nella misura in cui la si situa nella missione del Cristo e della Chiesa.

Ecco in sintesi i caratteri fondamentali di una vocazione soprannaturale: essa è fundamentalmente libera nel soggetto, ma universale nell'oggetto; acquista un dinamismo profondo — che è il segno della sua autenticità — diventando missionaria perché si inserisce nel cuore stesso della missione della Chiesa.

III. LA VOCAZIONE RELIGIOSA

Non ci si obietti che finora abbiamo parlato pochissimo della vocazione religiosa: non si tratta che di un'apparenza, perché una analisi non superficiale permette di capire invece che ne abbiamo parlato *sempre*.

Si confronti l'insegnamento del Vaticano II sulla vita religiosa con quello che abbiamo detto fin qui della vocazione e vi si troverà una consonanza meravigliosa. Ed è proprio questo che giustifica il nostro tentativo audace di porre la vocazione tra le basi della vita religiosa.

a. *Vita religiosa e vocazione battesimale*

Se, come lascia capire il decreto *Perfectae Caritatis*, la vita religiosa si radica nella vocazione cristiana, è perché la vita religiosa assume un significato in quanto la si collega con la vita nata col battesimo. Una delle novità più significative del Vaticano II consiste proprio nell'averlo sottolineato chiaramente: « La professione dei consigli evangelici appare come un segno il quale può e deve attirare efficacemente tutti i membri della Chiesa a compiere con slancio i doveri della vocazione cristiana » (LG n. 44c). Ciò significa che all'interno della missione della Chiesa, la vita religiosa deve essere una catechesi in atto della vita battesimale. Proprio per manifestare meglio le linee essenziali della vita cristiana, si presentano nel loro insieme, energicamente sottolineati di modo che nessuno possa sbagliarsi.

E questo avviene prima di tutto per la consacrazione a Dio. Proprio perché è qualcosa d'insolito, la vita religiosa vuol ricordare a tutti che il battesimo è la consacrazione fondamentale della vita ed implica un servizio incondizionato al Signore, fondato su di una appartenenza esclusiva a lui. Anche il richiamo alla perfezione della carità ha questo scopo: i religiosi praticano « una scuola di perfezionamento » della carità non per distinguersi dagli altri, ma per ricordare a tutti, attraverso una « lezione pratica », le esigenze di santità che sono incluse nel battesimo che tutti hanno ricevuto. La vita comune dei religiosi va certo molto oltre la condizione ordinaria della vita cristiana, ma il suo scopo profondo consiste nel richiamare il fatto che la vita cristiana non è concepibile senza un'unità vitale di tutti in un solo corpo. I religiosi inoltre si presentano come specialisti della preghiera e dell'apostolato per ricordare in concreto a tutti i cristiani che essi devono riscoprire continuamente l'esercizio del loro sacerdozio battesimale, esercitando l'adorazione e il ministero dell'evangelizzazione. Perfino i consigli evangelici, studiati alla luce dell'insegnamento del Concilio e della contestazione della vita religiosa o del suo aggiornamento, sembrano sempre più rivolti a tutto il Popolo di Dio piuttosto che ad alcuni privilegiati, anche se i religiosi hanno ricevuto la missione di « consacrarsi » in modo speciale alla loro pratica.

Tutto questo naturalmente pone ai religiosi dei problemi che possono diventare angosciosi. Forse il più importante è questo: il Concilio, richiamando fortemente alla vocazione battesimale, non ha messo le premesse per la scomparsa della vita religiosa, dato che è stata tolta da quel piedestallo su cui l'aveva posta una specie di deprezzamento della vita cristiana ordinaria?

Per rispondere dobbiamo definire più da vicino che cosa sia la vocazione religiosa dimostrando come essa, pur radicandosi nella vocazione battesimale, se ne distingua specificatamente.

b. *Una vocazione di tipo « sacramentale »*

Anche per precisare quest'idea ci serviremo dell'insegnamento del Concilio, perché — pur senza dirlo chiaramente — esso lascia capire che di vocazioni « cristiane » ne esistono due tipi nettamente differenziati.

Alcune vocazioni fanno parte della struttura stessa della Chiesa e se sparissero il popolo di Dio si disgregherebbe. Appartengono a questo tipo la vocazione al ministero apostolico ed al laicato. Difatti la distinzione tra apostoli e discepoli è di diritto divino, cioè proprio creando queste due « categorie » il Cristo ha creato la Chiesa. Il Vaticano II dice chiaramente che la vita religiosa non appartiene a questo tipo di vocazione:

« Lo stato che è costituito dalla professione dei consigli evangelici, pur non concernendo la struttura gerarchica della Chiesa, appartiene tuttavia fermamente alla sua vita ed alla sua santità » (LG n. 44d).

Questo ci invita a definire la vita religiosa, partendo da un altro punto di vista. Essa difatti va situata nel campo delle vocazioni-testimonianza di cui si parla molto spesso nei testi conciliari, soprattutto a proposito della vita religiosa.

Pare che questi testi si possano raggruppare intorno a tre idee complementari, che si agganciano alla missione del Cristo e della Chiesa. Eccole formulate quasi come degli *slogans*: « Uno solo è missionario » e questo concetto rimanda alla missione *ad extra* del Cristo, inviato dal Padre per salvare tutti gli uomini; « Tutti sono missionari » ed è un invito a convincerci che la comunità cristiana tutta intera è responsabile dell'evangelizzazione

del mondo; però di fatto « alcuni sono missionari » ed allora la loro vocazione acquista valore di strumento e di segno in rapporto alla missione del Cristo e della Chiesa.

Lo stesso trinomio si può applicare alla santità per definire la vocazione religiosa da questo punto di vista. Perciò è necessario precisare le relazioni che intercorrono tra la vita religiosa e la santità del Cristo e della Chiesa.

c. *Rapporto tra la vita religiosa e la santità del Cristo*

Da questo punto di vista la vita religiosa può essere considerata come uno sforzo della Chiesa per prolungare quello stile di vita che Gesù visse in compagnia degli Apostoli negli anni della sua vita pubblica: « Lo stato religioso più fedelmente imita e continuamente rappresenta nella Chiesa la forma di vita, che il Figlio di Dio abbracciò, quando venne nel mondo per fare la volontà del Padre, e che propose ai discepoli che lo seguivano » (LG n. 44c).

Per capire meglio la vita religiosa oggi, bisogna ritrovare — nella preghiera — il significato della « vita apostolica », come si manifestò nella *sequela Christi*. Si noti però che il Vangelo rivela la co-esistenza di due modi diversi di « seguire il Cristo ». Tutti quelli che hanno accettato l'insegnamento del Vangelo devono fare una « conversione », che si traduce in una trasformazione intima di tutto il loro comportamento: pensieri, modo di giudicare ed azioni devono tendere a conformarsi all'esempio ed all'insegnamento di Gesù. Tuttavia, ad alcuni dei suoi discepoli, il Signore chiedeva di più: li invitava cioè a seguirlo nei suoi viaggi attraverso la Palestina, a condividere la sua vita, accettando così implicitamente di comunicare più intimamente al mistero della sua Morte. Questi ultimi non sono necessariamente più santi dei primi, la loro « conversione » (più spettacolare) ha valore di segno per tutti gli altri, perché ricorda a tutti le esigenze interiori del Vangelo. E questa forma della *sequela Christi* nella Chiesa è rimasta come una specie di nostalgia, comunque come un bisogno organico della vita cristiana di manifestare la sua fedeltà al Vangelo. È questo il motivo fondamentale e specifico che spinge la Chiesa a mantenere viva la vita religiosa.

d. *Rapporto tra la vita religiosa e la santità della Chiesa*

In rapporto alla santità della Chiesa, la vocazione religiosa è « segno e stimolo » per l'insieme dei fedeli (LG n. 42c). In quanto segno « manifesta l'elevazione del Regno di Dio sopra tutte le cose terrestri e le sue esigenze supreme; dimostra pure a tutti gli uomini la preminente grandezza della virtù di Cristo regnante, e la infinita potenza dello Spirito Santo, mirabilmente operante nella Chiesa » (LG n. 44c).

La santità della Chiesa non è la risultante della somma delle santità individuali dei suoi membri. Essa è data gratuitamente da Dio ed è trascendente, perché ha le sue sorgenti nel dono del Padre, nell'amore redentore del Cristo e nella presenza santificatrice dello Spirito. Una delle funzioni essenziali della vita religiosa consiste appunto nel far risaltare agli occhi di tutti che la santità della comunità viene prima: è la Chiesa che santifica i fedeli, prima che i fedeli contribuiscano a completare la sua santità.

La testimonianza della vita religiosa è anche uno « strumento » da situare sulla linea dei sacramenti. Il decreto *Perfectae Caritatis*, infatti, sostiene che esiste una mirabile inter-comunione tra la comunità religiosa e la comunità cristiana:

« Quanto più fervorosamente, adunque, si uniscono a Cristo con questa donazione di sé che abbraccia tutta la vita, tanto più si arricchisce la vitalità della Chiesa ed il suo apostolato diviene vigorosamente fecondo » (PC n. 1c).

È come se nella Chiesa la vita religiosa fosse un segno di buona salute cristiana, che rende più facile la sua adesione al Cristo e l'esercizio della sua missione. Si è portati perciò ad applicare alla vita religiosa quello che il decreto *Ad Gentes* dice di tutti i cristiani:

« Sarà appunto il loro fervore nel servizio di Dio, sarà il loro amore verso il prossimo ad immettere come un soffio nuovo di spiritualità in tutta quanta la Chiesa, che apparirà allora come “ la bandiera levata sulle nazioni, la luce del mondo ed il sale della terra ” » (AG n. 36b).

La comunità religiosa quasi istituzionalmente attraverso la sua stessa esistenza, realizza ciò che ogni cristiano deve tradurre

in pratica personalmente attraverso la sua generosità. Perciò anche se la vita religiosa non è necessaria alla costituzione gerarchica della Chiesa, « appartiene tuttavia fermamente alla sua vita ed alla sua santità » (LG n. 44d).

Ed ecco ridetto a proposito della vita religiosa quanto abbiamo scritto sopra a proposito della vocazione: essa si integra nella missione della Chiesa ed acquista il suo significato completo solo in una prospettiva escatologica. Ed è appunto ciò che dice il Vaticano II:

« Poiché infatti il popolo di Dio non ha qui città permanente, ma va in cerca della futura, lo stato religioso... meglio anche manifesta a tutti i credenti i beni celesti già presenti in questo mondo, meglio testimonia la vita nuova ed eterna acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannunzia la futura resurrezione e la gloria del Regno celeste » (LG n. 44c).

e. *Una vocazione in continuo perfezionamento*

Per il Vaticano II si falserebbe il significato della vocazione religiosa e di quella battesimale, se vi si vedesse solo una preparazione provvidenziale ad una consacrazione al servizio della Chiesa. Bisogna invece che la consacrazione sia soltanto l'inizio di un perfezionamento destinato a durare tutta la vita. Come avviene per ogni altra vocazione, la vocazione religiosa non trova la sua perfezione in un impegno anche per tutta la vita ma resta sempre un piano d'azione che si svilupperà lungo tutta la durata dell'esistenza personale.

Ciò non significa che l'impegno definitivo non debba essere di fatto tale. Non c'è vocazione senza consacrazione (sacramentale o no) e una consacrazione a Dio non si può concepire come « temporanea ». Se la consacrazione esprime ed implica il servizio esclusivo di Dio, è chiaro che, per avere un senso, questa esclusività deve essere definitiva. Ma ciò non comporta che l'uomo consacrato a Dio non debba più fare attenzione continuamente ai « segni di Dio ». Impegnarsi a servire Dio (cosa di cui la consacrazione non è stato che il principio) vuol dire lasciare a Dio il compito di determinare liberamente il modo con cui desidera essere servito.

Perciò la vocazione religiosa — come ogni altra vocazione — implica la disponibilità continua dell'uomo in rapporto a Dio, implica una disponibilità continua dell'uomo a Dio, un'attenzione (mai distratta) al Signore ed ai segni attraverso i quali Dio esprime la sua volontà.

Perciò un impegno — anche definitivo — non rappresenta mai soltanto un punto d'arrivo: è anche (e forse più) un punto di partenza, perché la grazia del battesimo trova in esso un nuovo slancio. L'esigenza della santità trova in esso non la sua « soddisfazione », ma invece una nuova esigenza, perché gustare Dio non produce mai sazietà, ma ne aumenta la sete. Si verifica ancora una volta l'esperienza di S. Agostino: « Tu non mi cercheresti, se non mi avessi già trovato ». Perché — come dice l'Ecclesiastico —

« Chi mangia di me avrà ancora fame
chi mi beve avrà ancora sete » (Eccli 24,29).

Ma questo atteggiamento produce almeno una certezza: la fedeltà del religioso alla sua vocazione è un'esperienza spirituale simile alla sua stessa chiamata, e non si riduce a conformarsi ad un insieme di regole canoniche o ad uno stile di vita: è invece un'adesione a Dio la cui essenza è appunto la Fedeltà.

Bisogna richiamarlo soprattutto oggi come un'esigenza per partecipare lealmente e generosamente al rinnovamento postconciliare della vita religiosa.

Il dinamismo della vita religiosa trova qui un campo privilegiato per manifestarsi. È possibile rifiutare *questo* rinnovamento e sostenere di essere ancora fedeli ai segni di Dio nel momento presente?