

La vocazione universale all'auto-trascendenza

di Rossano Zas Friz De Col S.I.*

La vocazione universale alla santità nella Chiesa, proclamata dal Concilio Vaticano II nel capitolo quinto della Costituzione *Lumen gentium*, presuppone nei fedeli una struttura antropologica capace di accogliere la grazia divina e sostenere il suo sviluppo interiore, nonché la sua progressiva maturazione. Una capacità che non deve essere intesa teologicamente come esclusivamente cristiana, ma piuttosto come autenticamente umana in quanto risponde al disegno di Dio di creare l'uomo a sua immagine e somiglianza.

Tale struttura, nella tradizione teologica, è stata chiamata tecnicamente dal Medioevo in poi, *potentia oboedientialis*¹. Si tratta della disposizione umana, in quanto l'uomo è una creatura chiamata alla filiazione divina, a ricevere, nella grazia della rivelazione manifestata nell'incarnazione di Gesù Cristo, l'illuminazione e la forza interiore per raggiungere il fine per il quale è stato creato. È, simultaneamente, la condizione antropologica fondamentale e una disposizione psicologica irreducibile ad un'altra dimensione della persona. Da questa capacità emerge il desiderio di trascendere la realtà sensibile per raggiungere quella invisibile, come, per esempio, già nell'Antichità, si verifica nella filosofia platonica e neoplatonica².

Durante secoli si è interpretata questa disposizione in termini religiosi, ma, a causa del processo storico di secolarizzazione che è in atto nella società europea occidentale da più di tre secoli, ai nostri giorni, tale desiderio di trascendenza ha assunto una connotazione diversa: oggi non si interpreta più in senso religioso, ma in senso laico/spirituale.

* ROSSANO ZAS FRIZ DE COL S.I., docente di Teologia spirituale presso la Pontificia Università Gregoriana, Piazza della Pilotta 4, 00187 Roma, zasfriz.r@gesuiti.it

¹ Cf G. IAMMARRONE, "Potenza obbedienziale", in *Lexicon. Dizionario Teologico Enciclopedico*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 805-807; L. LADARIA, *Antropologia teologica*, G&B Press, Roma 2011, 194-202.

² "Le soleil du monde sensible éclaire les objets d'ici bas et leur donne d'être visibles. Le Bien, soleil du monde idéal, éclaire les exemplaires de ces objets concrets et leur donne d'être intelligibles. Le soleil illumine les yeux de notre corps et cette lumière est le lien qui l'apparente aux objets. Le Bien illumine le $\nu\omicron\varsigma$, œil de l'âme, et le rend ainsi connaturel aux $\nu\omicron\eta\tau\acute{\alpha}$. Le soleil est cause des êtres matériels, cause de leur être et de leur mouvement. Le Bien-Un est principe formel des Idées, cause finales de la dialectique qui gravit l'échelle des Idées. Per l'Idée, nous connaissons indirectement les singuliers concrets que l'Idée enveloppe en son extension. Par et dans les genres suprêmes, nous connaissons implicitement toutes les espèces que le genre inclut en sa compréhension. Ainsi la correspondance est-elle rigoureuse d'un monde à l'autre, et toutes les images qui nous servent pour désigner l'exercice de notre vue sensible, nous peuvent servir encore pour dépeindre le effets de la vue intelligible" A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Vrin, Paris 1936, 210.



Per comprendere meglio la situazione attuale e trarre vantaggio da essa, si presenta qui di seguito un breve percorso che parte dalla considerazione di come oggi si mostra quel desiderio che più tradizionalmente si definiva come desiderio di perfezione, di santità o di salvezza e che oggi appare, in un contesto secolarizzato, come bisogno di 'migliorare la qualità della vita' o come 'bisogno di spiritualità'. Tale necessità va interpretata, a partire da una certa fenomenologia, come espressione della più radicale esperienza trascendentale che spinge l'essere umano, volente o nolente, ad esercitare un'opzione radicale.

Lo scopo dell'articolo è mostrare la continuità tra la nuova fenomenologia dell'esperienza della trascendenza secolarizzata e la tradizionale concezione cristiana della vocazione universale alla santità, in modo da dimostrare come la sostanza trascendentale della vocazione cristiana rimanga ancorata nell'esperienza universale alla (auto)trascendenza, anche se la fenomenologia con cui si presenta oggi si è trasformata nel corso degli ultimi decenni.

1. I bisogni postmoderni

A livello degli studi sociologici sulla religione si constata la comparsa di un nuovo lemma, quello di spiritualità, con il quale si esprime il passaggio dalla concezione sociologica tradizionale della religione, basata sul criterio della pratica sacramentale, alla spiritualità intesa come la preoccupazione di migliorare il benessere personale, la qualità della vita e l'autorealizzazione³. La fenomenologia di questo desiderio lo descrive oggi come un bisogno di qualcosa in più (spiritualità) in cui la religione è reinterpretata dalla prospettiva del sé personale e dei bisogni psicologici o affettivi. Si è operato uno spostamento verso i valori post-materiali, in cui si cerca un rapporto olistico individuale con il sé personale, con gli altri e con il cosmo in modo da stimolare l'auto-superamento per raggiungere un maggiore benessere fisico, ma soprattutto psichico.

La nuova formulazione sociologica della spiritualità, che non s'identifica più spontaneamente con la spiritualità cristiana, risponde a un bisogno personale di elaborare un percorso creativo che abbia come scopo quello di definire la propria identità a partire da un vissuto sperimentato in prima persona. Tale percorso si traccia spontaneamente dall'esterno delle proposte ufficiali delle grandi tradizioni religiose, e di quella cristiana in particolare. Un approccio nuovo dove ciò che sembra prevalere è il cambiamento e non la stabilità:

“La libertà dell'individuo permette quindi di vivere la propria religiosità mettendola in relazione con la creatività nell'affrontare le esperienze della vita quotidiana, con il percepire le proprie emozioni e i propri sentimenti, con l'attenzione per la natura come anche per il corpo e la salute psicofisica, con la scoperta progressiva del proprio sé profondo come con la sintonia con le forze misteriose che regola il cosmo: realizzazione personale, ricerca del benessere e «santità», in questa prospettiva, vanno a braccetto”⁴.

³ Cf G. GIORDAN, «Dalla religione alla spiritualità: una nuova legittimazione del sacro?», in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 113.

⁴ G. GIORDAN, «Dalla religione alla spiritualità», 111-112 (virgolette dell'autore); Cf ID., «Presentazione. Dossier teoria e ricerca: Religione, spiritualità e benessere», in *Quaderni di Sociologia* 35 (2004) 103.



Come conseguenza, “oggi la relazione con il sacro non conosce frontiere sicure, anzi preferisce l’apertura e il movimento attraverso le diverse credenze tradizionali e le tante possibili esperienze di vita, combinando insieme spesso ecletticamente insegnamenti e pratiche provenienti da tradizioni culturali diverse”⁵.

Due sono gli effetti, semplici e chiari, anche se non gli unici. Da una parte, è il bisogno personale di spiritualità a orientare la ricerca di vita interiore e non più le istituzioni religiose forti, dall’altra, constatando il cambiamento di modalità della ricerca personale, come risultato dovrebbe cambiare anche la modalità dell’offerta religiosa tradizionale⁶.

2. Approccio fenomenologico alla spiritualità

In questo panorama sorge la necessità di reinterpretare la visione tradizionale dell’esperienza religiosa tentando di dare una spiegazione al bisogno di spiritualità. Iniziare dalla fenomenologia, sulla base di quella proposta da Juan Martín Velasco può essere di aiuto. L’autore si esprime in termini di mistica profana e religiosa, noi invece, sebbene il nostro punto di partenza siano le sue idee, preferiamo, in questo caso, parlare di spiritualità profana e spiritualità religiosa.

Una spiritualità profana fa riferimento «a una realtà che trascende l’ordine delle realtà con cui l’uomo entra in contatto nell’ambito della vita quotidiana»⁷. Si ha l’esperienza di trascendere se stessi e di essere toccati, transitoriamente, da una *Presenza* reale, vissuta come vera, ma indefinibile e illimitata, che sfugge ad ogni tentativo di comprensione razionale. La *Presenza* la si percepisce come una realtà salda sulla quale si sia fondata la propria esistenza, anche se non si può spiegare il perché. La percezione della *Presenza* si vive come una rottura con la coscienza ordinaria della realtà, giacché si ha l’esperienza di un contatto diretto con essa: si allarga la capacità cognitiva mediante una percezione più lucida della realtà per mezzo di *insights* acuti e, allo stesso tempo, si producono generalmente sentimenti di gioia, pace, riconciliazione, anche se sono possibili sentimenti opposti e contrastanti. Si ha la consapevolezza che tale esperienza accade improvvisamente, che non è conseguenza o effetto di un’azione previa da parte del soggetto, e perciò costituisce generalmente l’inizio di una reinterpretazione della propria vita⁸.

Una spiritualità religiosa, invece, fa «riferimento a una realtà anteriore e superiore rispetto all’uomo, trascendente e immanente alla sua vita e alle realtà che la compongono»⁹. Si vive l’esperienza di essere come toccati in modo personale, immediato e ineffabile da una *Presenza*, la quale lascia la sensazione fruitiva di conoscere qualcosa di nuo-

⁵ R. WUTHNOW, *After Heaven. Spirituality in America since 1950s*. University of California Press, Berkeley 1998, citato da G. GIORDAN, «Dalla religione alla spiritualità», 110.

⁶ Vedi G. GIORDAN, «Dalla religione alla spiritualità», 114.

⁷ J. MARTÍN VELASCO, *Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*. II. Jaca Book, Milano 2003, 183.

⁸ Cf J. MARTÍN VELASCO, *Mística y humanismo*, PPC, Madrid 2007, 103-104; ID., *Il fenomeno mistico. Antropologia, cultura e religioni*. I. Jaca Book, Milano 1999, 105.

⁹ J. MARTÍN VELASCO, *Il fenomeno mistico. Struttura del fenomeno e contemporaneità*, II, 184.



vo, anche se non si sa precisare con esattezza cosa sia. A differenza del caso precedente, quello profano, si riconosce nella *Presenza* una realtà divina che trascende il soggetto, che appartiene a un altro ordine della realtà, ma che sfugge. È una presenza/assente interpretata dall'interno di un quadro di riferimento religioso, perciò la si associa, senza sminuire la sua trascendenza e rimanendo sempre pure un mistero, a luoghi (tempi), cose (simboli), tempi (feste), narrazioni (miti), cerimonie (riti), persone (sacerdoti, profeti, inviati). È possibile riconoscere due tipi di queste esperienze: l'*enstatica*, in cui non si vive il rapporto con una *Presenza* personale sacra e l'*estatica* nella quale si produce una ricerca della *Presenza* che comporta l'uscita da sé per stabilire un rapporto personale.

Secondo Martín Velasco, ambedue i casi, il profano e il religioso,

superano il livello della coscienza che opera nella modalità della conoscenza soggettiva-oggettiva e, in qualche modo, si riferiscono a una totalità di cui il soggetto fa parte e con cui vive un rapporto interpretato in modi diversi come immersione, identificazione, unificazione, ecc. Entrambe le forme di esperienza comportano un insieme armonico conoscitivo e affettivo che le caratterizza rispetto alle esperienze della vita quotidiana¹⁰.

La differenza tra di esse, invece, è dovuta al fatto che la *Presenza* è diversa nei due casi, una diversità che non dipende dall'interpretazione del soggetto, ma dalla qualità della *Presenza* stessa.

In ciascuno dei casi, la *Presenza* rimane sempre nella dimensione del mistero, anche se si presenta come orizzonte ermeneutico dell'esistenza e come fondamento ontologico del soggetto. È un'esperienza che «appare in tutte le tradizioni come la radicalizzazione dell'atteggiamento religioso che le caratterizza: coscienza dell'identità con l'Assoluto (brahmanesimo), estinzione di sé (buddhismo), concordanza con la legge che regge il divenire dell'universo (taoismo), fede-speranza assoluta (cristianesimo), sottomissione incondizionata (islamismo)»¹¹.

Sia che si tratti di una spiritualità profana o di una religiosa (nelle sue due modalità, *enstatica* o *estatica*), alla radice si trova sempre una disposizione umana che non può essere ridotta a un'altra dimensione: l'orientamento alla trascendenza come presupposto umano, come costante dell'essere uomo.

3. L'apertura alla trascendenza

La fenomenologia presentata si potrebbe spiegare, seguendo Karl Rahner, con il fatto che l'essere umano è tale grazie alla sua capacità di trascendenza che lo rende libero e responsabile. La consapevolezza originaria che l'uomo ha di se stesso è la coscienza del suo smarrimento: non sa da dove proviene, dato che non si è dato l'esistenza, e nemmeno sa quale sia il suo destino finale. Precisamente, questa ignoranza è la risonanza cognitiva della sua finitudine ontologica dalla quale è salvato quando accoglie la *Presenza* del mistero e si dona ad essa. Si condanna alla sua finitudine quando non l'accoglie, chiu-

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ *Ibidem*, 185.



endosi in se stesso: “l’uomo è e rimane l’essere della trascendenza, cioè quell’esistente a cui l’infinità non disponibile e silente della realtà si presenta continuamente come mistero. In tal modo l’uomo viene trasformato nella pura apertura verso questo mistero e posto precisamente così come persona e soggetto di fronte a se stesso”¹².

Mediante la capacità di trascendenza si opera un’apertura sostanziale del sé che, esercitata dinanzi alla *Presenza*, specialmente nella sua forma più radicale, quella del rapporto personale, porta a prendere una decisione netta di accoglienza o di rifiuto di essa, o, semplicemente, conduce ad ignorarla.

È importante osservare che l’apertura radicale dell’uomo dinanzi alla *Presenza* del mistero presuppone l’auto-possessione di sé per disporre di se stessi, al di là dei condizionamenti storici:

“quindi possiamo sempre dire solo che io, perché e in quanto mi sperimento come persona, come soggetto, mi sperimento anche come libero, e precisamente come libero in una libertà che non si riferisce isolatamente e primariamente al singolo evento psichico in quanto tale, bensì in una libertà che si riferisce all’unico soggetto nella totalità e nell’unità di tutta la sua esistenza. [...] Là dove la libertà viene realmente compresa, essa non è la facoltà di fare questo o quello, bensì la facoltà di decidere di sé e di fare se stesso”¹³.

In questo senso si può parlare di una chiamata, di una vocazione universale alla trascendenza, o, meglio ancora, all’auto-trascendenza, che costituisce la base antropologica della vocazione cristiana. Tuttavia, dal momento che è una chiamata, anche se trascendentale, ha bisogno di una risposta nella quale si decide rispetto a se stessi: aprirsi all’auto-trascendenza verso la *Presenza* in un movimento di personale donazione fiduciosa, o rimanere chiusi in se stessi. Una decisione che ha tutte le caratteristiche di una opzione radicale.

4. La scelta radicale come autotrascendenza

La libertà trascendentale, intesa come responsabilità ultima di se stessi di fronte alla *Presenza* del mistero, è vissuta categorialmente nella storia personale proprio nella decisione di chiusura, indifferenza o dischiusura, cioè di accoglienza o rifiuto di quella *Presenza* vissuta nel mero quotidiano. Ciò significa che l’uomo, affidato a se stesso, è in condizioni di dire un’ultima parola su di sé dinanzi a ciò che lo trascende, poiché soltanto in questa condizione può prendere una decisione radicale di decentramento, di non appartenere a se stesso e di donarsi radicalmente al mistero della *Presenza*. Certamente quella decisione porta con sé qualcosa di definitivo: «L’eternità dell’uomo può essere concepita soltanto come l’autenticità e la definitività della libertà maturatasi. A tutto il resto può seguire soltanto altro tempo, ma non l’eternità, quell’eternità che non è il contrario del tempo, bensì il compimento del tempo della libertà»¹⁴.

¹² K. RAHNER, *Corso fondamentale della fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. San Paolo, Cinisello Balsamo 2005⁶, 59.

¹³ *Ibidem*, 63.

¹⁴ *Ibidem*, 65.



Tuttavia, l'apertura dell'auto-possessione nella libertà non solo è vissuta come un'esperienza di auto-trascendenza che porta il soggetto al di là di se stesso, ma anche come l'esperienza di una dimensione che è immanente al soggetto stesso. Una tale coincidenza di opposti si può concepire come l'unità che regna tra quello che fonda e quello che è fondato, tra la finitudine che ascolta il bisogno di trascendenza di sé e la *Presenza* che si offre come risposta al bisogno immanente di trascendenza. Il tutto immerso nel mistero, che è, in realtà, l'origine e il fine a cui l'immanente desiderio di trascendenza tende. A questo punto non si può che concepire il rapporto tra l'essere umano e la *Presenza* del mistero se non come un rapporto tra due esseri personali fondato sull'amore reciproco, un rapporto con la *Presenza* del Mistero santo¹⁵.

5. L'esperienza dell'auto-trascendenza e il bisogno di spiritualità

L'esperienza dell'auto-trascendenza è l'esperienza di una scelta radicale, la quale deve compiersi nella concretezza dell'esistenza categoriale. Il bisogno di spiritualità che si manifesta psicologicamente come desiderio di vivere meglio, di migliorare la qualità della vita, senza entrare adesso nel merito di cosa s'intenda per meglio/migliorare, è espressione categoriale/psicologica quotidiana della finitudine umana e della sua inerente dimensione trascendente/trascendentale. Tale desiderio spinge a prendere decisioni concrete. Ma l'orientamento concreto delle decisioni della vita quotidiana non può scindersi dalla decisione presa dinanzi alla *Presenza* del Mistero, in ciascuna delle sue due forme (profana o religiosa). Perciò, tale orientamento dipende dalla scelta radicale per la quale si è deciso, come risposta alla personale esperienza trascendentale della libertà. È una condizione *sine qua non* affinché la quotidianità sia orientata in una determinata direzione e non rimanga preda dei cambiamenti d'umore o dei sentimenti.

Il bisogno di spiritualità, che si esprime psicologicamente come desiderio di una migliore qualità di vita, esplicita la dinamica interna del processo di autorealizzazione. È possibile interpretarlo in modo più radicale, dal punto di vista antropologico, come bisogno di auto-trascendenza, il quale, a sua volta, può essere spiegato teologicamente come bisogno di salvezza. Un desiderio che può avviare un processo di trasformazione interiore in armonia con la grazia divina, con lo Spirito Santo, ma che presuppone il riconoscimento della presenza del Mistero come fondamento/origine della realtà e come il suo fine storico/escatologico. Così si può affermare che il desiderio di salvezza, che si manifesta laicamente come necessità di migliorare la qualità di vita, come desiderio di qualcosa in più, è un impulso antropologico originario a cui l'esperienza della *Presenza* del Mistero santo viene incontro come offerta trascendentale gratuita di realizzazione storica di tale desiderio, anche se non si formula esplicitamente in termini religiosi, ma in quelli postmoderni di bisogno di spiritualità.

Tuttavia, la realizzazione storica effettiva di tale desiderio auto-trascendente è possibile solamente mediante una decisione con la quale il fedele si affida alla *Presenza* del

¹⁵ Cf *Ibidem*, 97.



Mistero santo, alla grazia, allo Spirito Santo. L'incontro con essa deve sfociare in un'accoglienza obbediente da parte del fedele. E questo si chiama atteggiamento teologale:

“Confidare assolutamente non è un atto aggiunto all'essere già riuscito, è [piuttosto] l'unica forma riuscita di essere, che si rispecchia e si esprime nella volontà dell'uomo, nella sua ragione, e trasforma tutto l'esercizio della vita. [...] E questo riconoscimento, lungi dal presupporre la sottomissione a un principio esterno, è la condizione per la riconciliazione di un essere come l'uomo che si caratterizza per la sua apertura costitutiva a quell'aldilà assoluto di sé che è chiamato con ragione «l'eterno dell'uomo»”¹⁶.

La decisione di affidarsi radicalmente al/del Mistero santo risponde, anche se non automaticamente, alla domanda sul senso della vita e quindi è vissuta come salvezza del non senso originario che si sperimenta come smarrimento esistenziale. Una risposta che è frutto della grazia della *Presenza* che vincola radicalmente il fedele ad un'opzione escatologica, cioè, storica senza dubbio, ma aperta a una realizzazione al di là della storia stessa.

6. La radicale scelta cristiana

Il fondamentale auto-possessione del soggetto trascendentale che si apre, si chiude o rimane indifferente all'appello della *Presenza* del Mistero santo, è una scelta che si traduce, in termini storici e cristiani, in una risposta alla chiamata di Cristo. In effetti, interpretata in senso cristologico, la chiamata universale all'auto-trascendenza è la risposta che l'uomo dà all'annuncio evangelico della vita, morte e risurrezione di Gesù Cristo. Tale scelta non è altro, in questo contesto, che la risposta all'annuncio evangelico come auto-possessione per la donazione di sé al Signore Gesù. Una scelta che dà forma all'atteggiamento teologale, in quanto è radicale affidamento di sé a Cristo in prospettiva escatologica: «La “vita eterna”, tanto nella sua fase iniziale attraverso la fede, come nella sua pienezza escatologica, è conoscenza di Dio in Cristo. La fede, centrata e fondata in Cristo (“credere in Cristo” e “credere a Cristo”) ha come termine Cristo glorificato; tende infine all'unione immediata con lui e in lui con Dio»¹⁷. La rivelazione di Cristo «manifesta la sua credibilità nella corrispondenza propria alle dimensioni fondamentali dell'esistenza umana, ossia nella pienezza di senso che ad esse conferisce; in questo modo possiamo cogliere come la nostra salvezza risieda nell'adesione personale e totale a Cristo»¹⁸.

Il cristiano «vive la scelta radicale della sua fede nel dialogo personale con Cristo»¹⁹. Una scelta che è adesione assoluta e totale del fedele a Dio, divenendo il punto di avvio di un rapporto non più solo trascendentale, ma categoriale, anche se sempre escatologico, nella fede, nella speranza e nell'amore *cristiani*. Così si configura il contenuto di ciò in cui

¹⁶ J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 2001⁴, 41.

¹⁷ J. ALFARO, «Rivelazione e fede», in *Cristologia e antropologia*. Cittadella, Assisi 1973, 460 (virgolette dell'autore).

¹⁸ *Ibidem*, 120.

¹⁹ J. ALFARO, «Fede ed esistenza cristiana» in *Fede e Mondo Moderno*, Prefazione di H. CARRIER. Libreria Editrice della Pontificia Università Gregoriana, Roma 1969, 101.



si crede e il contenuto giustifica il senso della scelta. Secondo Juan Alfaro la fiducia deve essere considerata come la dimensione fondamentale dell'atteggiamento teologale:

“La fede, la speranza e la carità, nella loro reciproca immanenza vitale, sono aspetti diversi di un solo atteggiamento fondamentale, radicato nell'amore: credere, sperare e amare, equivalgono in fondo ad affidarsi, abbandonarsi, darsi alla grazia dell'autocomunicazione di Dio in Cristo. La fede guarda alla realtà già compiuta nell'evento Cristo, la speranza alla pienezza della salvezza futura, mentre l'aspetto proprio della carità è il presente della comunione di vita con Dio, che ha il suo compimento nell'amore del prossimo”²⁰.

Un unico atteggiamento che ha diverse dimensioni che si sviluppano progressivamente²¹. Alfaro giustifica che si parli di un atteggiamento fondamentale della vita cristiana, poiché il termine accenna alla risposta data alla chiamata di Dio mediante la quale si stabilisce un rapporto personale che è fondato sulle virtù teologali, che costituiscono l'essenza dell'essere cristiano²². Un atteggiamento che è sempre il frutto di una scelta radicale che dovrà maturare nel tempo, accompagnando le decisioni quotidiane.

7. Conclusione

La vocazione universale alla santità nella Chiesa si attua, nella sua forma più originaria, come realizzazione di un'auto-trascendenza radicale che concretizza storicamente la disposizione antropologica fondamentale verso la trascendenza. In un contesto secolarizzato come quello attuale, lo slancio interiore verso ciò che tradizionalmente si chiamava il desiderio di perfezione, di santità o di salvezza, oggi, s'interpreta in termini laici come desiderio di spiritualità o di migliorare la qualità interiore della vita. Ma affinché il miglioramento sia veramente tale, e possa soddisfare il desiderio, abbracciando tutte le dimensioni della persona, non deve essere autoreferenziale, ma aperto all'auto-trascendenza e in dialogo con la *Presenza* del Mistero santo, che si fa presente fenomenologicamente nella storia in modo diversificato e generalmente anonimo, come si manifesta specialmente nelle esperienze profane della trascendenza.

Trattandosi della vocazione cristiana alla santità, essa non può svilupparsi, alla radice, se non come amoroso affidamento radicale che accoglie la *Presenza* del Mistero santo come rivelazione dell'amore del Dio trinitario. Tale vocazione è l'esperienza di una chiamata amorosa rivolta personalmente dal Mistero santo al singolo fedele, nella storia, per sviluppare un progetto di amorosa comunione eterna.

Da un punto di vista ontologico/antropologico, si può parlare della chiamata universale all'auto-trascendenza come fondamento antropologico della chiamata universale alla santità nella Chiesa, nel senso che la prima è una disposizione antropologica comu-

²⁰ *Ibidem*, 124.

²¹ Cf J. ALFARO, «Fare teologia oggi», in *Rivelazione cristiana, fede e teologia*. Queriniana, Brescia 1986, 172.

²² Cf J. ALFARO, «Atteggiamenti fondamentali dell'esistenza cristiana», in *Cristologia e antropologia*, 553.



ne a tutti gli uomini e su quella base si realizza la vocazione cristiana. Una vocazione che riceve la sua specifica chiamata categoriale cristiana dall'incontro con Gesù Cristo, in cui Egli attende di essere scelto radicalmente come ultimo e assoluto criterio d'interpretazione radicale dell'esistenza personale. Quando l'esperienza della trascendenza si concretizza nella storia come una chiamata/vocazione all'auto-trascendenza storica da parte del Mistero di Cristo, nello Spirito Santo, con i suoi condizionamenti culturali, sociologici e psicologici, allora sorgono la diversità di realizzazione e la pluralità di forme nelle quali si concretizza l'unica vocazione cristiana, che è simultaneamente, trascendentale e categoriale, storica e meta-storica.

