



La vita scelta? Appunti per una storia della vocazione in età moderna

Miriam Turrini

«Circa il problema della vocazione
non si possono fare discorsi standard.
Forse non bisognerebbe fare alcun discorso».
DAVID MARIA TUROLDO¹

Nei secoli XVI, XVII e XVIII il discorso sulla corrispondenza dell'uomo ad una chiamata divina in ambito cattolico si infittisce e si articola. Numerosi scritti affrontano tematiche già presenti nell'esperienza e nella riflessione cristiane, ma ora le analizzano secondo prospettive e declinazioni diverse. Questi testi, poco gloriosi nella veste e nella fortuna storiografica, nascono da occasioni differenti e sono segnati da nuove destinazioni. Si innestano in pratiche religiose ed educative inedite e in altre forme di vita spirituale. Si affiancano e si intrecciano ad una teologia segnata soprattutto da una morale giuridicizzata e dai grandi conflitti sulla grazia e sulla cooperazione umana all'opera divina di salvezza. Scorrono tra le concrete storie di vocazioni religiose scelte con determinazione, soffocate o forzate, tra gli interventi per rimodellare il clero secolare in età post-tridentina, nella competizione tra clero secolare e regolare, nelle tensioni tra religiosi, famiglie e organismi statali, nella ridefinizione del rapporto tra santità e vita dei laici, nelle dinamiche familiari in movimento. Diventano uno specchio di grande interesse del pensiero su Dio, sull'uomo e sulle modalità con le quali l'uomo innesta il sé nella storia con riferimento al cielo.

In questi secoli il discorso vocazionale si articola secondo nuove modalità, perché accanto ad una elaborazione teologica sulla vocazione religiosa e sacerdotale si pone una riflessione previa sulla scelta dello stato di vita. Se una storia della vocazione sacerdotale e religiosa è ancora da fare, come afferma Jean de Viguierie², ancor di più manca una storia dei discorsi e delle modalità concrete con cui si pensò e si visse la possibilità e la necessità di porsi nel mondo in obbedienza ad una chiamata divina anche per i laici.

¹ D. M. TUROLDO, *La mia vita per gli amici. Vocazione e Resistenza*, a cura di M. NICOLAI PAYNTER, Milano, 2001, p. 95.

² J. DE VIGUERIE, *La vocation sacerdotale et religieuse aux XVII^e et XVIII^e siècles. La théorie et la réalité*, in *La vocation religieuse et sacerdotale en France. XVII-XIX Siècles, Actes de la deuxième rencontre d'Histoire Religieuse, Fontevraud, 9 octobre 1978*, Angers, 1979, p. 27-39.





In questa sede offrirò alcune delle suggestioni nate da una prima esplorazione dei testi dedicati alla scelta dello stato di vita e alla vocazione religiosa e sacerdotale in età moderna, niente più che indicazioni di ricerca da verificare nella loro consistenza e percorribilità.

I luoghi della vocazione religiosa

In una lettera del 13 dicembre 1557 don Leone Bartolini dava consigli sull'educazione dei figli a Giulia Bonfigli, una delle gentildonne bolognese da lui dirette spiritualmente in quegli anni:

delle fanciulle le posseti fare imparare secondo se usa e che saranno capaci. Dil farsi frate il putto, non gli levati il desiderio, anzi andatigli accendendo non però in particolare ne' capucini ma alla religione dove poi sarà più tirato, essendo in conveniente etade, mostrandogli chi sta a questo mondo quanto è pericoloso d'andarsene all'inferno e chi va alla religione va più sicuro in paradiso e come è buona cosa andare al servizio d'Iddio, e con simile altre parole secondo la capacitate sua. Non però dirli: – Io voglio che tu il facci –, ma spesso col parlare accendendolo alla religione e vedendo se cresce il desiderio e aggiutandolo farsi maggiore. E beata voi se potesti haver questa gratia di darli tutti al servizio d'Iddio. Così doveti anco veder d'accendere le fanciulle³.

Esclusa qualsiasi imposizione nella scelta vocazionale, don Bartolini affida ad una madre un ruolo chiave nella sua maturazione. Le consiglia un accompagnamento delicato ma convinto, secondo la persuasione che lo stato di vita monastica sia il più adatto per raggiungere la perfezione⁴.

Al centro della vita familiare continuano a portare le ricerche finora svolte sulle vocazioni religiose in età moderna, ma il quadro si anima anche di altri soggetti. Manca per i secoli dal XVI al XVIII uno studio come quello condotto da Alessandro Barbero per il periodo tardoantico e medievale, nel quale sono evidenziate le dinamiche sociali, politiche ed economiche che il racconto agiografico di alcune vocazioni lascia trapelare⁵. Alcune indagini condotte sull'area francese permettono di intravedere il complesso intreccio di tensioni e realtà situato dietro l'entrata in un ordine religioso: accanto alle questioni materiali si collocano la diffidenza delle famiglie verso corpi sociali esenti dalla giurisdizione ecclesiastica e sovrana, le lotte politiche, le diverse modalità e fasi del rinnovamento cattolico, l'ostilità illuministica per le presenze monastiche e conventuali⁶. Come Barbara Diefendorf suggerisce, nella Francia di antico regime si scontrano attorno alle vocazioni religiose esigenze familiari e aspirazioni personali, riferimenti valoriali differenti, autorità ecclesiastiche e secolari⁷. Anche la letteratura potrà fornire indicazioni sulla posta in gioco per il singolo e per la fa-

³ G. ZARRI, *Il carteggio tra don Leone Bartolini e un gruppo di gentildonne bolognesi negli anni del concilio di Trento (1545-1563)*, «Archivio italiano per la storia della pietà», 7 (1976), p. 335-885: 696.

⁴ Sul desiderio di conformarsi all'ideale monastico nel gruppo di donne bolognese e sull'importanza attribuita all'educazione dei figli dai loro direttori spirituali, cfr. *ivi*, p. 482-485.

⁵ A. BARBERO, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenze sociali nell'agiografia latina medievale*, Torino, 1991.

⁶ Cfr. in particolare R. PILLORGET, *Vocation religieuse et État en France aux XVI^e et XVII^e siècles*, in *La vocation religieuse et sacerdotale*, p. 9-18, e gli altri saggi di Robert Sauzet, Jean de Viguier, Dom Chaussy e Xavier Lavagne d'Ortigue *ivi* contenuti. Si veda inoltre B. B. DIEFENDORF, *Give Us Back Our Children: Patriarcal Authority and Parental Consent to Religious Vocations in Early Counter-Reformation France*, «The Journal of Modern History», 68 (1996), p. 265-307.

⁷ DIEFENDORF, *Give*, p. 307.





miglia nella scelta dello stato religioso da parte di un figlio, come dimostra il teatro spagnolo del Seicento⁸.

Da indagare restano i luoghi di maturazione di una vocazione religiosa, perché, oltre alla famiglia, in età moderna si profilano come agenti vocazionali anche istituzioni educative come gli educandati dei monasteri femminili⁹ o, in particolare, i collegi dei gesuiti, più volte accusati di operare nelle loro strutture un astuto reclutamento a favore della ricchezza dell'ordine¹⁰. Opere di successo sulla vocazione nascono all'interno della Compagnia di Gesù e si collocano nel contesto delle sue attività educative e spirituali¹¹. Orientare alla scelta dello stato religioso diventa con la loro mediazione un'azione mirata e sussidiata. Nei libriccini di gesuiti insegnanti e rettori di collegi, pensati per i loro studenti e per i frequentanti le congregazioni mariane, si condensa un discorso sulla vocazione che pare trovare linfa soprattutto nel trattato di Leonardo Lessio, *Disputatio de statu vitae eligendo et religionis ingressu*, pubblicato ad Anversa nel 1613 e successivamente più volte riedito e tradotto sia in spagnolo sia in francese¹².

Con l'entrata in scena della Compagnia di Gesù e della sua capillare azione educativa il discorso sulla vocazione religiosa diventa proposta consapevole e architettata. Le parole si moltiplicano. *La vocazione vittoriosa* di Gian Pietro Pinamonti, uscita a Roma nel 1694, più volte riedita e tradotta in varie lingue, disegna un percorso vincente verso lo stato di vita religioso¹³. Il libriccino del grande missionario e compagno di Paolo Segneri per oltre vent'anni, autore di molte e fortunate operette devozionali e spirituali, manifesta quanto la vocazione religiosa fosse ormai oggetto di discorso analitico e insieme di operazione retorica ad ampio raggio. In età moderna la vocazione religiosa è dunque sostenuta da un discorso capillare e minuzioso e diviene oggetto di un'arte persuasiva. Come si vedrà, resterà l'opzione consigliata da chi costruiva i discorsi sulla scelta dello stato di vita dall'interno di quell'esperienza.

L'«elettione» dello stato di vita

Nel mondo gesuitico prende corpo e si rafforza anche la riflessione più ampia sulla scelta dello stato di vita, clericale, religioso o secolare, declinato quest'ultimo secondo diverse forme professionali. Così le considerazioni relative alla vocazione religiosa furono inquadrare in un discorso più generale, previo, incentrato sulla necessità di assumere nel mondo la propria esclusiva collocazione in rapporto ai talenti e ai doni di grazia ricevuti¹⁴.

⁸ Un dialogo tra Agnese e il padre Pietro nel *Cavaliere di Olmedo* di Lope de Vega mette in scena ciò che da un padre ci si attendeva, ovvero il rispetto della «vocazione» dei figli, inteso come rifiuto di opporsi a Dio e riconoscimento che la loro scelta obbedisce a un «Padre ben più alto», LOPE DE VEGA, *Teatro*, Milano, 1989, p. 295-299 (atto II, scena IV).

⁹ E. RAPLEY, *Women and the Religious Vocation in Seventeenth-Century France*, «French Historical Studies», 18 (1994), p. 613-631.

¹⁰ Cfr. DIEFENDORF, *Give, passim*; S. PAVONE, *Le astuzie dei gesuiti. Le false Istruzioni segrete della Compagnia di Gesù e la polemica antigesuita nei secoli XVII e XVIII*, Roma, 2000, p. 221-223, 278-279. Per una riflessione all'interno della Compagnia negli anni iniziali di fronte agli abbandoni cfr. M. SCADUTO, *Il libretto consolatorio di Bobadilla a Domènec sulle vocazioni mancate (1570)*, «Archivum historicum Societatis Iesu», 43 (1974), p. 85-102.

¹¹ Numerosi testi in C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 vol., Bruxelles-Paris, 1890-1900, *passim*.

¹² *Ivi*, IV, col. 1736.

¹³ *Ivi*, VI, col. 774-775.

¹⁴ Per un elenco di opere dedicate alla scelta dello stato di vita, di autori gesuiti e non, da fine sec. XVI a fine sec. XIX, cfr. F. ROUSTANG, *État de vie (choix)*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IV/II, Paris, 1961, col. 1402.





Il gesuita Carlo Gregorio Rosignoli (1631-1707) scrisse in proposito un'opera di successo tra gli ultimi decenni del Seicento e i primi anni del Settecento, riedita fino agli inizi dell'Ottocento e tradotta in cinque lingue: *L'elezione dello stato ovvero alcuni avvertimenti per ben eleggere lo stato di vita*, uscita per la prima volta a Bologna e a Milano nel 1670¹⁵. Il libro del Rosignoli si proponeva, almeno negli intenti dichiarati, di guidare a scegliere lo stato di vita nel quale ciascuno fosse chiamato dalla volontà divina. Rivolgendosi ai propri interlocutori l'autore dichiarava in apertura la propria indifferenza verso qualsiasi stato di vita e la convinzione che a tutti fosse possibile andare in cielo, purché incamminati lungo il sentiero voluto da Dio:

Io protesto che non vi voglio più tosto religioso che secolare. Ma vi voglio felice in vita e beato in morte. E perché v'è impossibile l'esserlo, se non eleggete lo stato a cui Dio vi chiama, perciò desidero aprirvi l'orecchio del cuore a conoscere le voci divine. Del resto può essere ch'egli vi chiami alla toga, alla corte, al campo o ad altro esercizio confacevole al vostro genio. Se troverete esser così, seguite pure allegramente l'invito, che anche le corti, anche le armi san dare cittadini al paradiso¹⁶.

Dedicata agli «ufficiali» e ai «fratelli» della congregazione mariana dei retori del collegio gesuitico milanese di Brera, l'opera del Rosignoli aveva quindi come pubblico laici in giovane età, destinati per estrazione sociale a ricoprire le funzioni sociali e politiche più elevate. La destinazione religiosa o ecclesiastica non era esclusa, ma poteva non ricadere nelle scelte familiari o dei giovani stessi. Nella *Saggia elezione* del gesuita l'elogio finale della vita religiosa, pur restando il cuore vero dell'opera, doveva pertanto comporsi con le dichiarazioni di una salvezza possibile a tutti. La provvidenza divina avrebbe infatti creato gli uomini diversi l'uno dall'altro e «parimente ordinato diversi stati e diverse professioni secondo la varietà delle nature»¹⁷. A ciascuno conferirebbe grazie particolari per salvarsi nel proprio stato di vita. Il rettore di diversi collegi e scrittore fecondo di opere intese a tradurre nella concretezza di gesti, pensieri, parole e affetti una spiritualità e una devozione a tutti accessibili¹⁸, collocava dunque la propria operetta per i giovani del collegio braidense all'interno di quel vasto orientamento etico e spirituale che tra Cinque e Seicento, soprattutto tramite la Compagnia di Gesù e Francesco di Sales, apriva nuovi luoghi di santificazione nel mondo. Le congregazioni mariane furono luoghi di elezione per diffondere e praticare le nuove prospettive¹⁹.

In tale contesto anche il termine 'vocazione' assume nuove connotazioni, liberandosi dall'esclusivo riferimento alla vita religiosa e sacerdotale, che pur resta prevalente nella letteratura del tempo, come la già citata *Vocazione vittoriosa* del Pinamonti dimostra. Tracciare una storia della coniugazione del termine 'vocazione' con la problematica degli stati di vita resta un lavoro da compiere, alla ricerca delle valenze che nel mondo cattolico assunse il disegnarsi dell'esistenza di una vocazione propria ad ogni uomo. Il legame tra stato di vita e vocazione è già prospettato da Gabriele Paleotti nell'*Obligo dello sta-*

¹⁵ SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, VII, col. 146-147.

¹⁶ C. G. ROSIGNOLI, *La saggia elezione ovvero avvertimenti per ben eleggere lo stato della vita* [...] Quinta edizione accresciuta, In Milano, per Federico Agnelli, 1677, c. 5 rv.

¹⁷ *Ivi*, p. 18.

¹⁸ Sull'abbondante e fortunata produzione del Rosignoli cfr. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, VII, col. 145-161.

¹⁹ Si veda in particolare M. MARCOCCI, *Modelli professionali e itinerari di perfezione nella trattatistica sugli "stati di vita"*, in ID., *Spiritualità e vita religiosa tra Cinquecento e Novecento*, Brescia, 2005, p. 161-205 (già in *Lombardia borromaica-Lombardia spagnola 1554-1659*, a cura di P. PISSAVINO - G. SIGNOROTTO, Roma, 1995, p. 845-893); L. CHATELLIER, *L'Europa dei devoti*, Milano, 1988 (ed. or. *L'Europe des dévots*, Paris, 1987); D. ZARDIN, *Confraternite e «congregazioni» gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche*, in *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, a cura di A. ACERBI - M. MARCOCCI, Milano, 1988, p. 180-252.





to di ciascuno et che in esso grandemente si può meritare, contenuto in un'istruzione del 1578 raccolta nell'*Episcopale bononiensis*, dove si incaricano i predicatori di chiarire che

oltre l'osservanza de precetti divini che sono comuni a tutti, ciascuno ancora è tenuto all'obbligo del suo stato, talmente che nel giorno del finale giudizio doverà rendere conto non solo dell'ubidienza alli comandamenti d'Iddio et di santa chiesa, ma ancora di tutto quello che appartiene alla conditione dello stato et vocatione sua, perché altro è l'obbligo del curato, altro del dottore, altro del maritato, altro del figliuolo di famiglia, altro del mercante et altro del contadino²⁰.

In Paleotti alla vocazione generale del cristiano si affianca, infatti, «l'altra particolare nel suo stato onde è detta vocazione»²¹, dove il termine «stato» indica in senso molto ampio ogni condizione di vita.

Pur secondo un pensiero differente rispetto al Paleotti, la convinzione dell'esistenza di una vocazione per ciascuno in un particolare stato di vita fu ben presente nella tradizione gesuitica, che aveva alle proprie origini un testo come gli *Esercizi* ignaziani il cui cuore era l'elezione di una concreta espressione nella vita del proprio servizio a Dio secondo la volontà divina²². Giovanni Pietro Pinamonti intitolerà una sua fortunata operetta, edita a Bologna nel 1698 e già alla quarta edizione nel 1703, *Eserciti spirituali di S. Ignazio proposti alle persone secolari, che bramano con questo santo ritiramento di eleggere o di migliorare il loro stato*²³. E così i numerosi testi gesuitici che commentarono gli *Esercizi* ignaziani nell'età moderna dovettero diffondere ampiamente la concezione che di fronte alla propria vita ci si pone in un atteggiamento di obbedienza alla volontà divina tradotta in una particolare condizione ben definita²⁴. E che operare in tal modo sia un obbligo per la propria salvezza.

La necessità della scelta

La scelta dello stato di vita si viene dunque configurando nei testi dell'età moderna come una necessità ai fini della salvezza eterna. Nei trattati e libriccini che indagano sulla corrispondenza umana alla chiamata divina particolare si avverte una forte influenza di una teologia dell'obbligazione morale declinata nell'ambito dell'esperienza spirituale.

L'*Elettione dello stato* di Carlo Gregorio Rosignoli ripropone il tema sotto molteplici angolature e ne fa il cardine della propria argomentazione, nella convinzione che «tanto importa il ben eleggere quanto il salvarsi»²⁵. Per gli uomini è un errore grave prendere «il camino per quella strada di vita che loro para innanzi o l'incertezza del caso o l'interesse del mondo o l'impeto d'una voglia»²⁶. I giovani interlocutori sono invitati a non lasciarsi guidare da passioni, piaceri o interessi come su un cavallo

²⁰ *Episcopale bononiensis civitatis et dioecesis*, In Bologna, per Alessandro Benacci, 1580, c. 37r. Su questo testo cfr. MARCOCCI, *Modelli professionali*, p. 162-163.

²¹ Sulla compresenza di una vocazione generale, per tutti uguale, e di una particolare nello stato di vita di ciascuno in Paleotti cfr. P. PRODI, *Il cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, II, Roma, 1967, p. 193-194, da cui è tratta la citazione nel testo.

²² Cfr. in particolare *Los Ejercicios de San Ignacio a la luz del Vaticano II. Congreso Internacional de Ejercicios - Loyola 1966*, Edición elaborada por C. ESPINOSA, Madrid, 1968, p. 274-364.

²³ Sulle diverse edizioni cfr. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, VI, col. 772-774.

²⁴ Un censimento in I. IPARRAGUIRRE, *Comentarios de los Ejercicios Ignacianos (Siglos XVI-XVIII). Repertorio crítico*, Roma, 1967.

²⁵ ROSIGNOLI, *La saggia elettione*, p. 17.

²⁶ *Ivi*, p. 7.





senza briglia²⁷. Le grazie celesti indispensabili per la salvezza fluiscono qualora si sappia scegliere la strada giusta e particolare per se stessi. Corrispondere alla grazia divina «eleggendo quello stato di vita» a cui si è chiamati è indispensabile per conseguire la beatitudine eterna, fine ultimo dell'uomo. Inutile affaticarsi fuori del tracciato voluto da Dio per ciascuno: «Tu corri di buon passo, ma fuor di strada. Per giungere all'ultimo fine della eterna beatitudine assai più fa chi fa poco, ma nello stato in cui Dio lo vuole, che chi fa molto, ma nello stato ch'egli sciocamente s'ellesse»²⁸.

La scelta dello stato di vita, afferma il Rosignoli rivolgendosi al giovane lettore, è infatti «il principale e forse l'unico mezzo della tua predestinatione»²⁹: nello scegliere «hai indovinato il primo filo e, diciam così, il primo anello di quella intrecciata catena della predestinatione. Verranno dietro ordinatamente quasi inanellati gli altri mezzi sino a metterti nella libertà de' figliuoli di Dio»³⁰.

L'«elettione dello stato» è dunque «mezzo principale della predestinatione e prima cagione della salute eterna»³¹. Alla scelta dello stato è legata anche la felicità terrena: «La vita d'un uomo fuori del suo proprio stato, come pesce fuori dell'acqua, o come osso fuor di luogo, sarà sempre tutta piena di varie fatiche, di pensieri e affetti impertinenti, d'angosce e tribolazioni continue»³².

La vita è come il meccanismo di un orologio e in essa la scelta dello stato di vita è la «ruota maestra»:

Parlò pure da quel savio e santo uomo ch'era il p. Luigi Granata, quando chiamò l'elettione dello stato regola universale e ruota maestra di tutta la vita. Imperocché sì come nell'orologio, se togliete o sconcertate la ruota maestra, ne segue subito lo sconcerto dell'altre ruote inferiori, gli svariati de' moti, i ravvolgimenti fuor di luogo e di tempo e lo scompiglio di tutte le ore, così, se disordinate la elettione, altro non ne aspettate che divarii dall'ultimo fine, stravolgimenti negli affetti, falli nelle operationi e disordini di tutta la vita³³.

Scegliere bene il proprio stato di vita significa stabilire un'armonica e salvifica corrispondenza tra la propria natura, il suo dispiegarsi nella storia e i mezzi di grazia:

Si come la provvidenza di Dio ha dato a gli uomini diversi naturali e diverse qualità di spirito e di corpo, così ha parimente ordinato diversi stati e diverse professioni secondo la varietà delle nature. Né ciò soltanto, ma ha preparato sin *ab eterno* gratie differenti per le differenti nature e favori diversi per le diversità delle vocazioni, affinché col soccorso di queste gratie possa ciascuno secondo il suo naturale e nella propria professione ottenere la salute. Quindi ne siegue che non a tutte le nature sono confacevoli tutti gli stati, né a tutti gli stati ha Dio destinato quella pienezza di gratie straordinarie e speciali che tiene apparenziate per quella professione a cui chiama.

Or dunque, se voi abbracciate altro stato da quello a cui Dio ha inseparabilmente attaccata questa pienezza di gratie particolari, voi ve ne rimarrete solo colle comuni, sufficienti bensì a potervi salvare, ma non già efficaci a salvarvi³⁴.

²⁷ *Ivi*, p. 2.

²⁸ *Ivi*, p. 15.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

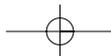
³¹ *Ivi*, p. 14.

³² *Ivi*, p. 13.

³³ *Ivi*, p. 9-10.

³⁴ *Ivi*, p. 18-19.





Già qualche decennio prima non molto dissimile era la convinzione di Angela Tarabotti quando nel suo *Inferno monacale* prospettava la perdizione per «quelle infelici che, fatte monache senza esser chiamate da Dio, son prive d'ogni bene e bersaglio d'ogni mala fortuna e che, doppo tanti patimenti e sciagure, haveranno forse un più doloroso e sfortunato fine»³⁵. Costrette ad agire senza una chiamata divina, le monache forzate non sarebbero state in grado di meritare per la propria salvezza. Angela Tarabotti capovolgeva così a favore della propria accusa contro le monacazioni forzate l'argomento più forte a sostegno di un'attenta riflessione sull'esistenza di una vocazione religiosa usato dai teologi³⁶.

Ma se soltanto una scelta dello stato di vita obbediente alla volontà divina garantiva la salvezza, si poneva il problema di quale libertà potesse avere l'uomo nel rispondere ad una chiamata di Dio così stringente. Il tema dell'obbligatorietà della risposta umana alla vocazione divina è stato finora studiato relativamente alla vocazione religiosa e sacerdotale, in particolare tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta del Novecento, nel corso di una polemica che vide due fronti contrapposti a favore o meno della libertà. In quel contesto furono analizzati i grandi teologi dell'età moderna, ma anche gli autori minori, rivelando diversità di posizioni³⁷.

Nei testi seicenteschi pare però delinarsi un discorso che, riferendosi non solo alla vocazione religiosa e sacerdotale ma a qualsiasi elezione di stato di vita, propende in prevalenza per l'obbligatorietà di una risposta positiva a ciò che Dio ha provvidenzialmente disposto per ciascun uomo.

La ricchezza delle fonti portate in luce nel corso del dibattito novecentesco impone, poi, una riflessione ulteriore sulle modalità proprie del cattolicesimo moderno di pensare l'azione divina nella storia.

La grazia incanalata

I grandi dibattiti cinque-seicenteschi sulla grazia, sul rapporto tra natura e grazia, sulla cooperazione umana alla salvezza appaiono declinati nei testi sulla vocazione e sull'elezione dello stato di vita secondo un'ottica che presume nell'uomo la possibilità di garantirsi concretamente l'aiuto divino. Il discorso sull'agire di Dio nei confronti dell'uomo si iscrive nelle categorie della provvidenza e della predestinazione. La grazia fluisce attraverso canali provvidenziali individualizzati, che l'uomo può conoscere e che è tenuto a non interrompere. Nelle numerose operette che si fanno portatrici di questa istanza si può cercare una peculiare risposta cattolica alle dottrine riformate. Non ci si può sottrarre ad una benevolente provvidenza divina ordinatrice del mondo in modo minuzioso e concreto e la predestinazione diventa una volontà di salvezza per qualsiasi condizione di vita attraverso percorsi personali. All'uomo tocca rispondere ed assicurarsi le grazie che lo renderanno felice in vita e beato dopo la morte, incamminandosi per la strada a lui destinata. La sua cooperazione è pensata soprattutto in termini di obbligazione morale.

Nella già citata *Disputatio de statu vitae eligendo et religionis ingressu* di Leonardo Lessio l'agire di Dio è decifrabile e prevedibile. Dio elargisce le proprie grazie attraverso la vocazione che destina a cia-

³⁵ F. MEDIOLI, *L'«Inferno monacale» di Arcangela Tarabotti*, Torino, 1990, p. 31; il testo della Tarabotti rimase manoscritto e fu composto prima del 1650.

³⁶ *Ivi*, p. 43.

³⁷ *Studi sulla vocazione. Contributo ad un'analisi storico-critica sul problema della vocazione religiosa*, a cura di E. VALENTINI, Torino, 1953; A. M. LUNARDI, *Il pensiero dell'Ordine Francescano intorno al problema della vocazione. Indagine storico-teologica della dottrina e della legislazione dell'Ordine dei Frati Minori dal s. XVI al Concilio Vaticano II*, Roma, 1969; F. CULTRERA, *Carità e vocazione nel «De religione» di Suarez*, Roma, 1967.





scuno, ma successivamente agisce in base alla risposta dell'uomo. Se la vocazione verrà accolta, Dio sosterrà l'uomo con tre specie di aiuti, la «protectio», la «excitatio» e la «directio»:

Protectio est illa custodia qua Deus diaboli vires comprimit; occasiones tentationum, quibus succumberemus, avertit; ab innumeris animae et corporis periculis eripit; denique omnes impugnationes ita moderatur, ut facile possimus vincere; et si victi fuerimus, tuetur ne in illo statu moriamur.

Excitatio fit per varias inspirationes, quibus nos ad opera bona et ad omnia salutaria excitat et cor nostrum sanctis desideriis et rerum caelestium oblectationibus replet; quibus item peccatores ad paenitentiam vocat et illis peccati foeditatem et iustitiae splendorem et utriusque stipendia ostendit.

Directio pertinet ad executionem et continet ea auxilia quae opportuna sunt, ut constanter bonum propositum ad finem perducatur³⁸.

Ma se l'uomo non segue la sua vocazione, Dio diminuisce il proprio sostegno, così come il rifiuto dell'uomo merita: «is qui adeo singulare Dei beneficium et ex tanto amore divina manu oblatum repudiat, meretur ut in posterum parcius cum eo agatur et minus divinae gratiae largitatem sentiat»³⁹.

Il comportamento divino è assimilabile a quello di un principe:

Si princeps quispiam te ad suum obsequium in palatium, magnis honoribus propositis, vocaret et tu commodi tui vel oblectamenti causa repudiare oblatam conditionem, putasne res tuas in posterum illi magnopere fore curae aut ipsum sollicitum ut te promoveat? Minime gentium, sed curam suam tibi subtrahet et relinquet te tuo consilio et arbitrio, quod etiam passim usurpatur inter homines: qui enim optima amici consilia repudiat, dignus est qui ab amico deseratur et in posterum suo iudicio sinatur vivere.

Longe magis id locum habet in Deo, cuius maiestati summa debetur reverentia, cuius bonitati et sapientiae summa fides, summum obsequium. Itaque quo magis indignum est, creaturam sui creatoris et salvatoris vocationem negligere, eo iustior est causa ut ipsae gratiae suae auxilia in posterum saltem ex parte substrahat, nec ea copia, qua alioquin statuerat, conferat⁴⁰.

Esiste una gradazione nella misura degli aiuti elargiti da Dio. Sottrarsi alla pienezza di tali sostegni rifiutando la propria vocazione significa esporsi al pericolo di dannazione⁴¹. E minuziosa è anche l'analisi delle modalità con le quali avviene la diminuzione delle grazie divine, che si esplica secondo i tre generi di aiuti già menzionati come propri della vocazione corrisposta:

Minuitur enim protectio, dum diabolo laxantur a Deo vires, sic ut fortius nos impugnare possit, dum impendentes tentationum occasiones non impediuntur, dum pericula vitae imminetia non avertuntur, dum res sinuntur suis agi motibus in salutis nostrae detrimentum.

Excitatio minuitur, dum rariores vel languidiores inspirationes imittuntur, dum pericula salutis non ostenduntur, dum futura praemia non considerantur, dum sinit Deus mentem hominis cogitationibus et curis rerum terrenarum penitus immergi.

Directio minuitur, dum non offeruntur opportunitates bonum propositum exequendi, vel permittuntur

³⁸ L. LESSIO, *Disputatio de statu vitae eligendo et religionis ingressu*, Venetiis, apud Andream Babam, 1617, p. 143.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ «Est enim certa quaedam auxiliorm mensura soli Deo cognita, quam si decursu vitae tuae accipias, certissime es perventurus ad salutem; si minorem accipias non pervenies, sed data occasione laberis; et quamvis resurgas, rursus tamen alia occasione concides, et tandem, post multas labendi et resurgendi vicissitudines, damnaberis. Plerumque enim salus et exitium pendet a re modica, quam nisi divina providentia procuraverit, vel averterit, certissime peribit», *ibidem*.





oriri obstacula quibus pares non sumus, etc.; dum difficultatibus victi opus inchoatum et bonum propositum relinquimus⁴².

Le azioni di Dio risultano dunque prevedibili e si pongono in relazione alle risposte umane. Ma la *Disputatio* del Lessio era testo di studio. Resta da verificare puntualmente quanto simile concezione dell'azione divina venisse trasmessa nelle operette sulla vocazione e sull'elezione dello stato. I libriccini destinati ad un largo uso richiedono un'analisi sistematica, nel contesto delle modalità della loro produzione – dall'esperienza di insegnamento o rettorato in un collegio, alla direzione d'anime, alla missione – e della fruizione, nelle congregazioni mariane, negli incontri di direzione spirituale, nelle letture personali. Un filone del tutto inesplorato resta in proposito la predicazione.

Un'operetta di Annibale Leonardelli (1625-1702), gesuita, insegnante di retorica e poi rettore dei collegi di Ferrara, Bologna e Parma e infine provinciale veneto, è in tal senso molto eloquente. Nel 1683 uscì infatti a Bologna il suo libriccino *Le vere sorti da maneggiarsi per elegger buona sorte nel prendere stato di vita*⁴³, diviso in due parti, la prima dedicata ad una riflessione su quale sia la «buona sorte» e «qual possa sperarsi in ogni sorte di vita», la seconda ai consigli sulla «maniera d'elegger con la sorte di vita la buona sorte in vita»⁴⁴. L'innesto del sé nella storia veniva pensato nei termini della scelta terrena di una «sorte» individuale predisposta da Dio, attraverso un lungo e sovrabbondante ragionamento sul coinvolgimento di Dio nelle vicende umane. Premesso che «il cielo è per l'huomo e l'huomo è pel cielo, su le cui misure devonsi prendere i consigli, al cui lume de' cercarsi la buona sorte»⁴⁵, Leonardelli analizza la «buona sorte» in ordine alle due vite «temporale ed eterna»⁴⁶, entrambe nelle mani di Dio. Gli uomini sbagliano quando attribuiscono «la distribuzione delle sorti temporali a gli accidenti del caso, alle venture d'una cieca fortuna»⁴⁷. La «providenza divina» è

specchio di tersissimo smeraldo nel cui bel verde riflettono tutte le umane speranze. E da qual lingua può intaccarsi, sparlandone con ombra di ragione? Il volervi sopra intagliare il volto della fortuna, l'immagine del caso, è un offenderlo, un guastarlo, imperciocché da Dio si maneggia ogni buona sorte temporale⁴⁸.

Dio interviene nel tempo e regge le sorti umane molto concretamente, premia e castiga anche in questa terra, «approva il merito con ricompense e riprova il demerito con puniti»⁴⁹. Anche i beni della vita terrena sono nelle mani di Dio:

Se dunque Dio nella distribuzione de' beni in questo mondo fa da giudice, chi non riconoscerà nelle sue mani ogni sorte buona e rea, in premio a' buoni e in pena a' cattivi? Potrebbero i cattivi in questa vita pretendere le sorti dovute a' buoni se la fortuna, se il caso le maneggiasse, come distribuite senza riguardo a' meriti da una cieca deità⁵⁰.

⁴² *Ivi*, p. 144. Sul pensiero di Lessio circa la vocazione cfr. D. BERTETTO, *La natura e l'obbligatorietà della vocazione secondo Leonardo Lessio S.J.*, in *Studi sulla vocazione*, p. 90-114.

⁴³ A. LEONARDELLI, *Le vere sorti da maneggiarsi per elegger buona sorte nel prendere stato di vita*, In Bologna, per l'erede di Vittorio Benacci, 1683. L'opera fu ripubblicata a Venezia nel 1688 e a Bologna nel 1706, cfr. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, IV, col. 1699.

⁴⁴ LEONARDELLI, *Le vere sorti*, p. 25, 223.

⁴⁵ *Ivi*, p. 47.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ivi*, p. 50.

⁴⁸ *Ivi*, p. 51.

⁴⁹ *Ivi*, p. 51-52.

⁵⁰ *Ivi*, p. 53.





Annibale Leonardelli prosegue affermando che «Dio solo maneggia le buone sorti di questa vita, che non devonsi pretendere se non da chi ha merito di virtù»⁵¹, che «Dio solo comparte l'umana felicità per vie mirabili, perché ogni buona sorte nella vita presente da Dio si riconosca»⁵², che, infine, «se, dunque, la felicità temporale ne' buoni e ne' cattivi è premio di virtù e liberalità di Dio, chi non protesterà col profeta *In manibus tuis sortes meae?*»⁵³.

A maggior ragione nelle mani di Dio è «ogni buona sorte ordinata all'eterno»⁵⁴, e quindi la grazia «per cui rinasciamo figliuoli di Dio»⁵⁵, le virtù che sono «il correttivo dell'ereditate miserie, rendendo l'uomo fra le comuni infelicità beato»⁵⁶, la «speranza dell'eterna beatitudine, che ci rende beati in terra, mentre con essa nelle fatiche della via godiamo i frutti della patria»⁵⁷.

Ma la buona «sorte» predisposta da Dio per l'uomo va scelta nella propria esistenza terrena riconoscendo ed eleggendo lo stato di vita al quale si è chiamati:

Qualunque per tanto elegge lo stato di vita a cui Dio il chiama gode una gratia propria, singolare, efficace ad ogn'impresa particolare di quello stato, che non goderebbe se scegliesse altra professione a cui Iddio nel prevedere e nel volere i mezzi della sua salute non l'invita, seguendone una grave difficoltà e morale impossibilità di salvarsi: *Unusquisque proprium donum habet ex Deo, alius quidem sic, alius vero sic*. Dalla qual dottrina vedesi chiaro come da una buona elezione di vita dipende una buona sorte in vita. Imperciocché nello scegliere l'instituto di vita ordinato da Dio, si consente ad una gratia che dà in mano la vittoria de' vizi e la conquista delle virtù, le quali rendono in terra beato⁵⁸.

Diventa quindi di estrema importanza «l'elezione d'uno stato che porti seco quegli aiuti di Dio a cui facilmente aggiungesi la cooperazione dell'uomo»⁵⁹.

La vicenda terrena sembra diventare il luogo di una manifestazione di Dio afferrabile e decifrabile mediante le storie personali. Della specifica volontà di bene di Dio sui singoli uomini si può sapere. All'uomo spetta impegnarsi a capire per una scelta in vista della propria salvezza. E alla fine del percorso nell'età moderna potrà rivelarsi significativo collegare strettamente la posizione di Alfonso Maria de Liguori a favore dell'obbligatorietà della risposta positiva alla propria vocazione con l'assunto fondamentale della sua spiritualità, ovvero l'uniformità alla volontà divina. Nel santo napoletano tutto questo fu in primo luogo la sua esperienza spirituale⁶⁰.

⁵¹ *Ivi*, p. 54.

⁵² *Ivi*, p. 63.

⁵³ *Ivi*, p. 67.

⁵⁴ *Ivi*, p. 68.

⁵⁵ *Ivi*, p. 69.

⁵⁶ *Ivi*, p. 79.

⁵⁷ *Ivi*, p. 85.

⁵⁸ *Ivi*, p. 240.

⁵⁹ *Ivi*, p. 246.

⁶⁰ F. FERRERO, *La mentalidad moral de San Alfonso en su cuaderno espiritual «Cose di coscienza» (1726-1742)*, «Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris», 20 (1973), p. 198-258; H. ARBOLEDA VALENCIA, *S. Alfonso Maria de Liguori racconta la storia della sua vocazione*, «Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris», 39 (1991), p. 259-267; A. DE SPIRITO, *La scelta dello stato e l'esperienza familiare di Alfonso de Liguori*, «Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris», 43 (1995), p. 457-464; M. KOTYŃSKI, *La volontà di Dio nell'esperienza spirituale di Alfonso Maria de Liguori*, «Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris», 54 (2006), p. 299-371.





L'attrazione interiore

Nelle cronache dei recolletti della provincia di St-Bernardin, che comprendeva conventi collocati nella Linguadoca, in Provenza e nel Contado Venassino, stese nel 1676 da padre Césaire Combin, archivista provinciale, le modalità della vocazione religiosa trovano un loro posto. L'accento cade sulla chiamata interiore di Dio, sulle ispirazioni ricevute per opera dello Spirito⁶¹. L'attrattiva della grazia divina è un aspetto comune a tutte le testimonianze finora studiate sulle vocazioni religiose d'età moderna⁶². Contemporaneamente si afferma l'idea della vocazione sacerdotale come chiamata divina⁶³, pur tra diversità di accentuazioni e di posizioni. Le linee essenziali del pensiero teologico in proposito sono state tracciate, ponendo in rilievo l'influenza degli *Esercizi* ignaziani, della scuola sulpiziana e del rigorismo giansenista, con ripercussioni sulle modalità di reclutamento e di formazione nei seminari⁶⁴. L'intensità della polemica di inizi Novecento attorno alla centralità della chiamata esteriore, ecclesiale, rivela quanto nel periodo precedente si fosse radicata teologicamente e praticamente la modalità soggettiva di intendere e vivere la vocazione sacerdotale⁶⁵. Un'indagine accurata sui testi riguardanti l'elezione dello stato di vita in generale consentirebbe di inserire in un orizzonte ampio e comune tutto il discorso vocazionale moderno, sotto l'insegna di una forte soggettivizzazione.

Tale impostazione comportò la necessità di indicare accuratamente le modalità del discernimento delle ispirazioni divine e accentuò il ruolo dei mediatori in tale difficile esercizio di lettura dei segni interiori dell'operare di Dio nell'uomo. Sotto la scorta influente degli *Esercizi* ignaziani, più che tramite il tradizionale discorso del discernimento degli spiriti proprio dell'esperienza mistica, numerosi testi si attardarono a fornire minuziosi consigli in proposito. La storia della direzione spirituale, ora oggetto di studio⁶⁶, è chiamata a misurarsi anche con questo campo segnato dalle dinamiche della obbedienza ad una volontà divina considerata decifrabile in ordine allo stato di vita ritenuto per ciascuno la via alla salvezza eterna. Come afferma il gesuita Leonardelli nel suo libriccino già citato, al direttore delle anime spetta «il distinguere i moti del cuore, il linguaggio de' gli affetti, il silenzio de' pensieri, la forma del vivere, la maniera del combattere in tanta varietà d'assedi, d'insidie, d'assalti»⁶⁷, dove si coglie co-

⁶¹ R. SAUZET, *La vocation religieuse d'après les chroniques des Récollets de Provence (1602-1676)*, in *La vocation religieuse et sacerdotale*, p. 19-26.

⁶² Si vedano, ad esempio: R. DEVOS, *L'origine sociale des Visitandines d'Annecy aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Annecy, 1973, p. 259-273; M.-A. DUVIGNACQ-GLESSGEN, *L'ordre de la Visitation à Paris aux XVI^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1994, p. 105-110.

⁶³ A. TURCHINI, *La nascita del sacerdozio come professione*, in *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, a cura di P. PRODI, Bologna, 1994, p. 225-278, in particolare p. 236-237, 249-250, 254-255; P. VISMARA, *Il "buon prete" nell'Italia del Sei-Settecento. Bilanci e prospettive*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 60 (2006), p. 49-67: 53-55.

⁶⁴ G. ROCCA, *La dottrina della vocazione dal concilio di Trento al sec. XX*, in *Vocazione*, in *Dizionario degli istituti di perfezione*, diretto da G. PELLICCIA – G. ROCCA, IX, Roma, 2003, col. 512-522, con contributi di G. ROCCA e E. VALENTINI; G. LEFEUVRE, *Vocation*, in *Catholicisme*, XV, Paris, 2000, col. 1253-1286: 1262-1275.

⁶⁵ Cfr. in particolare R. DARRICAU, *Un débat sur la vocation au début du XX^e siècle: l'affaire Labitton (1909-1912)*, in *La vocation religieuse et sacerdotale*, p. 65-77.

⁶⁶ Per l'età moderna cfr. A. PROSPERI, *Dalle «divine madri» ai «padri spirituali»*, in *Donne e uomini nella cultura spirituale (XIV-XVII)*, a cura di E. SCHULTE VAN KESSEL, Roma, 1986, p. 71-92; i contributi in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», 24 (1998), p. 307-478; *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia. Dalle scuole filosofiche antiche al Novecento*, a cura di M. CATTO – I. GAGLIARDI – R. M. PARRINELLO, Brescia, 2002; *La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna. Percorsi di ricerca e contesti specifici*, a cura di M. CATTO, Bologna, 2004. Cfr. inoltre *Direction spirituelle*, in *Dictionnaire de spiritualité*, III, Paris, 1957, col. 1002-1142.

⁶⁷ LEONARDELLI, *Le vere sorti*, p. 260.





me il sapere della *discretio spirituum* mistica doveva restare importante, ma anche arricchirsi dell'esperienza sapienziale ignaziana⁶⁸. Al centro dell'attenzione erano i «movimenti della grazia» scrutati attraverso «onde» nel cuore⁶⁹.

L'eclisse della rilevanza dell'istituzione ecclesiale nel determinare la vocazione sacerdotale a partire dalla fine del Cinquecento e l'accento posto per qualsiasi scelta dello stato di vita sull'ispirazione interiore avrebbe richiesto nei fatti un diffuso ricorso al direttore spirituale. Dagli ordini religiosi provenivano la maggior parte dei confessori e dei consiglieri di anime. Resta da verificare, dunque, quanto la storia della vocazione in età moderna sia stata soprattutto storia dell'azione pastorale dei regolari e della profondità della loro influenza sociale ed ecclesiale.

Rivestire un personaggio

Essendo varie le vocazioni, e diversi gli esercizi spirituali che per molte vie guidano al cielo, e alla conformità di quei spiriti, ai costumi, e alle virtù de' quali abbiamo a corrisponder con la vita nostra, siccome essi sono a Dio simiglievoli, e conformi; di qui è, che non pur nelle sante religioni, ma etiandio nel secolo si trovano molte anime, le quali sono desiderose di viver virtuosamente, e d'imitare i costumi di Gesù Cristo, e de' suoi amici nello stato che si trovano, non sentendosi di farsi soggette ad alcuna Religione (ancor che tuttavia lodino, e riveriscano le religioni, e la vita religiosa, che all'istesso virtuoso fine sollecitamente attende) ma volendo restar libere; e viver secondo alcune pie loro osservazioni tra lor poste in consuetudine⁷⁰.

Alla fine degli anni Settanta del Cinquecento gli ordini della Compagnia delle Dimesse vicentine fondata dal francescano osservante Antonio Pagani sostengono l'esistenza di una via alla santità pur restando nel mondo. Si tratterebbe di una delle «vocazioni» possibili nello stato di vita secolare, una scelta di perfezione evangelica che scarta l'esperienza monastica⁷¹. In modo simile i fratelli della compagnia maschile fondata dallo stesso inquieto Pagani nel 1578 non si obbligarono con voti o promesse, «non sentendosi a ciò chiamati». Riconoscevano per sé l'unico obbligo derivante dal battesimo ad ogni cristiano di «seguir e imitare i costumi di Gesù Cristo crocefisso» e ritenevano questa la loro «vocazione»⁷². Dunque la comune vocazione battesimale diventava vocazione propria di uomini e donne decisi a restare nel mondo e nello stesso tempo a incarnare la radicalità evangelica. Antonio Pagani era uomo legato ad esperienze spirituali degli anni centrali del secolo XVI e nella sua progettualità spirituale ciò che contava era la comune vocazione battesimale ad imitare Cristo crocefisso.

A fine Cinquecento tale opzione richiamava la contestazione del voto religioso come condizione per una maggiore perfezione spirituale e una più certa salvezza personale manifestatasi ad inizi secolo e

⁶⁸ Sul discernimento degli spiriti, oltre a quanto già citato per la direzione spirituale, cfr. *Discernement des esprits*, in *Dictionnaire de spiritualité*, III, col. 1222-1291.

⁶⁹ ROSIGNOLI, *La saggia elezione*, p. 101.

⁷⁰ La citazione proviene dal Proemio di A. PAGANI, *Gli Ordini della Divota Compagnia delle Dimesse che vivono sotto il nome e la protezione della purissima Madre di Dio Maria Vergine*, Venezia, Domenico Nicolini, 1587, ed è tratta da R. BACCHIDDU, *Marco alias Antonio Pagani da «figlio spirituale» a «padre spirituale»*, in *Direzione spirituale tra ortodossia ed eresia*, p. 177-195: 183.

⁷¹ Sulla peculiarità della Compagnia delle Dimesse vicentine cfr. G. ZARRI, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, 2000, p. 466-473.

⁷² BACCHIDDU, *Marco*, p. 182.





tradottasi in ambito riformato nella sua decisa eliminazione⁷³. I testi sei-settecenteschi cattolici su vocazione e scelta dello stato di vita non accennano a esperienze spirituali assimilabili a quella vicentina e non hanno dubbi invece sulla superiorità dello stato del religioso nel garantire perfezione e salvezza. Leonardo Lessio aveva concluso il suo *De statu eligendo* con un elogio della vita religiosa: «In religione homo vivit purius, incedit cautius, cadit rarius, surgit velocius, rigatur frequentius, fructificat uberius, consolatur abundantius, moritur securius, praemiatur copiosius»⁷⁴. E anche nella *Saggia elezione* del Rosignoli non ci sono dubbi su quale sia lo stato «più perfetto» tra quelli «secolare», «chericale» e «religioso»⁷⁵. Da studiare restano i tempi e i protagonisti della progressiva associazione tra scelta di uno stato di vita e chiamata divina non solo secondo la tripartizione tra stato religioso, clericale e secolare, ma nel senso professionale dei sermoni e dei confessionali medievali. Come si è visto, già Paleotti nell'età post-tridentina non aveva esitato ad identificare con una «vocatione» una condizione di vita intesa in senso più ampio della classificazione nei tre stati di vita tradizionali. Nelle sue parole, come nella sua intera pastorale, ciò significava un riscatto dello stato laicale in ordine alla salvezza. Un secolo dopo Annibale Leonardelli esamina nella sua citata operetta le «sorti» dei cortigiani, degli uomini di studio, dei mercanti, dei coniugati e degli ecclesiastici, ma si tratta di «sorti» piene di pericoli materiali e spirituali. L'orizzonte del gesuita è un ordine gerarchizzato, nel quale la salvezza nei gradini più bassi della vita laicale ed ecclesiastica, risulta comunque problematica. Viene esaltata soltanto la vita religiosa. Nel Seicento il discorso 'vocazionale' sembra essere ritornato ancora in gran parte nelle mani dei religiosi.

Quando, poi, sembra esserci apertura, pur se sostanzialmente apparente, verso la diversità delle scelte di stati di vita quali risposte ad una chiamata divina e quindi vie obbligate per la propria salvezza personale, il loro oggetto appare definito negli scritti sei-settecenteschi in base ad aspettative etiche e sociali. Così Carlo Gregorio Rosignoli nella sua *Saggia elezione* nel 1677 esorterà i suoi giovani congregati a scegliere quale parte giocare nel teatro del mondo: «Prima d'inoltrarvi ne gli anni e avvilupparvi ne gli affari, havete a risolvere che personaggio vogliate fare nella scena del mondo»⁷⁶. Si tratta di diventare un «personaggio» piuttosto che un altro e attivarne le caratteristiche in se stessi. Sarebbe importante verificare se nel tempo si rafforzi la connotazione etico-sociale nei discorsi sulla scelta degli stati di vita, in gran parte, se non esclusivamente, rivolti al solo mondo maschile e alle élites. E, in tal caso, condurre un'indagine comparata con i testi del puritanesimo e del neopuritanesimo inglese sulla vocazione particolare, nei quali è stato avvertito nel corso del Seicento, pur in un contesto teologico ben diverso, il passaggio da una connessione stretta tra teologia ed etica ad una subordinazione della teologia all'etica⁷⁷.

Indispensabili restano gli studi che rintraccino gli spazi di costrizione e di libertà e le dinamiche effettive di possibili scelte. La monacazione forzata fu realtà, ora studiata con sistematicità attraverso nuove fonti⁷⁸, ma si pose accanto a vocazioni ostacolate e favorite e non è ancora possibile affer-

⁷³ P. PRODI, *Nel mondo o fuori del mondo: la vocazione alla perfezione all'inizio dell'età moderna*, in Angela Merici. *Vita della Chiesa e spiritualità nella prima metà del Cinquecento. Convegno di studi storici (Mascalucia 21-22 luglio 1997)*, a cura di C. NARO, Caltanissetta-Roma, 1998, p. 13-33.

⁷⁴ LESSIO, *Disputatio*, p. 158. Un elenco simile di «vantaggi» della vita religiosa, attribuito a san Bernardo, è in ROSIGNOLI, *La saggia elezione*, p. 177.

⁷⁵ *Ivi*, p. 149-210.

⁷⁶ *Ivi*, p. 8.

⁷⁷ M. MIEGGE, *Vocazione e lavoro. Due trattati puritani. William Perkins e Richard Steele*, Ferrara, 1985; si veda anche il precedente ID., *Vocation et travail. Essai sur l'éthique puritaine*, Genève, 1989.

⁷⁸ A. JACOBSON SCHUTTE, *La Congregazione del Concilio e lo scioglimento dei voti religiosi. Rapporti tra fratelli e sorelle*, «Rivista storica italiana», 118 (2006), p. 51-79.





rare per l'Europa moderna cattolica le dinamiche vocazionali prevalenti in base a ceti sociale e territorio sia per l'entrata in un ordine religioso sia per l'opzione ecclesiastica. Gli studi recenti invitano inoltre a riformulare il rapporto tra libertà e obbedienza in termini consoni alle convinzioni e alle pratiche sociali dell'epoca⁷⁹, ma soprattutto individuano alcuni spazi di composizione tra volontà paterne e filiali⁸⁰.

In particolare si rivela di grande interesse qualsiasi apporto riguardante la donna e i tempi e i contesti nei quali maturarono riflessioni come quelle di Gabrielle Suchon nella Francia di fine Seicento⁸¹. La proposta di celibato volontario come scelta consapevole per rispondere alle proprie inclinazioni personali quale si condensa negli scritti di una donna ormai sessantenne apre un ulteriore campo di indagine relativo al rapporto tra scelta dello stato di vita e caratteristiche personali⁸².

L'«inclinazione naturale»

Iddio nelle opere della gratia mesce sempre il dolce coll'efficace, e costuma ben sì co' suoi doni soprannaturali di sollevare la natura a ciò che d'arduo e d'amabile da se stessa non può, ma non giammai di violentarla a ciò che di contrario e d'odioso per suo genio non vuole⁸³.

Così il gesuita Rosignoli chiariva i rapporti tra natura e grazia nella scelta dello stato di vita, convinto che l'uomo nasce «con innestata nell'animo la sua inclinazione naturale, che lo porta con tutto il desio della volontà chi ad una e chi ad altra fra le differenti professioni di vita, in armi, in lettere e in ogni altra specie d'impiego»⁸⁴.

«Non seguire» il proprio «genio» sarebbe pertanto «un operare sempre con violenza e non riuscire mai con onore»⁸⁵. Nel libriccino del gesuita non si poneva conflitto tra l'umanistica attenzione alle inclinazioni personali e la chiamata divina⁸⁶. Né così era stato per Luis de la Puente, autore di un'opera fondamentale sugli stati di vita edita a Valladolid nel 1612 e tradotta in diverse lingue. Ma se la grazia non contraddice la natura, la chiamata divina è accompagnata da doni sovranaturali, chiarisce il gesuita spagnolo. E così i talenti diventano nella sua opera sia i doni naturali sia i doni di grazia distri-

⁷⁹ VIGUERIE, *La vocation*, p. 27; RAPLEY, *Women*, p. 630 e *passim*.

⁸⁰ R. AGO, *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo: autoritarismo paterno e libertà*, in *Storia dei giovani*, I, *Dall'antichità all'età moderna*, a cura di G. LEVI – J.-C. SCHMITT, Roma-Bari, 1994, p. 375-426.

⁸¹ C. NUBOLA, *Libertà, cultura, potere per le donne: il «Traité de la morale et de la politique» di Gabrielle Suchon*, in *Donna, disciplina e creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. ZARRI, Roma, 1996, p. 333-346. Non sono riuscita a consultare il successivo saggio: EAD., *Libertà di rimanere nubili. Gabrielle Suchon tra scrittura e scelte di vita*, in *Der ledige Un-wille. Norma e contrarietà*, a cura di S. CLEMENTI – A. SPADA, Wien-Bozen, 1998, p. 287-303.

⁸² Sulle scelte di stato possibili ad una donna e sulla legittimazione della condizione di nubile in area cattolica nel periodo moderno: ZARRI, *Recinti*.

⁸³ ROSIGNOLI, *La saggia elezione*, p. 64.

⁸⁴ *Ivi*, p. 67.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Per un confronto tra pensiero umanistico e protestante circa il rapporto tra inclinazioni naturali e chiamata divina, dove si sottolinea il recupero di attenzione per le caratteristiche personali e la chiamata particolare nel mondo protestante del Seicento, con una composizione tra vocazione imposta e nello stesso tempo scelta in armonia con i propri talenti, cfr. R. M. DOUGLAS, *Talent and Vocation in humanist and protestant Thought*, in *Action and Conviction in Early Modern Europe. Essays in Memory of E.H. Harbison*, ed. by TH. K. RABB – J. E. SEIGEL, Princeton, New Jersey, 1969, p. 261-298.





buiti proporzionatamente a ciascuno stato⁸⁷. Manca per l'ambito cattolico una riflessione organica sulla recezione della parabola dei talenti in età moderna⁸⁸. I trattati sulla vocazione e sulla scelta dello stato di vita potrebbero essere una delle fonti per indagare quali accentuazioni assuma nel tempo la concezione di talento tra natura e grazia, tra utilità del corpo sociale ed ecclesiale e perfezionamento personale, nonché come si configuri l'obbligo morale di trafficare i propri talenti e se e in che modo abbia accompagnato un'assimilazione dell'ascetica personale con l'arte mercantile⁸⁹.

Tensioni e paradossi

Il concetto di 'vocazione' ha una storia nell'esperienza cristiana. Ancora troppo poco indagata risulta la tappa in cui in ambito cattolico si profila una problematica inclusione delle condizioni di vita laicale in una chiamata divina. Riscattate nel Cinquecento, furono poi oggetto di discorsi ambigui come luoghi di salvezza ma pericolosi, perché di nuovo strettamente subordinate alla doppia gerarchia dell'istituzione ecclesiastica e della perfezione, il cui grado più alto era collocato nello stato di vita religioso. Si consolidarono, intanto, come ruoli sociali oggetto di aspettative etiche. L'esito estremo, secolarizzato, tutto da indagare in connessione a questa vicenda, appaiono le vocazioni professionali.

In età moderna la chiamata divina particolare si carica di connotazioni obbliganti, sulla base di una supposta decifrabilità di un agire divino inteso come provvidenza sempre coinvolta nelle minute vicende umane. In questo senso la composizione tra natura e grazia instaura una paradossale tensione tra la necessità di una scelta e l'esistenza di un'unica risposta salvifica. L'accento sui percorsi di decifrazione della volontà divina nell'interiorità, esteso alla scelta ecclesiastica, apre interrogativi che attendono risposte articolate qualora non ci si limiti all'influenza sulle coscienze da parte degli ordini regolari, che pur dovette essere non irrilevante. I conflitti tra padri e figli, tra famiglie, ordini regolari, istituzioni ecclesiastiche e statali attorno a scelte vocazionali sono uno dei luoghi nei quali cercare tali risposte. Le rotture personali rispetto alle attese del contesto familiare e sociale appaiono come i momenti più rivelatori delle dinamiche effettivamente in gioco.

Resta il fascino di una storia sempre su un crinale, tra i discorsi e le storie concrete, tra ciò che è creduto e ciò che si coglie nei fatti, tra un cielo sperato e una terra vissuta. E l'interesse di indagare su quanto le vicende umane hanno costruito e codificato attorno all'innesto del sé personale nel mondo in un periodo in cui il discorso sulla vocazione si moltiplicò, raggiunse gli stati di vita laicali e si consolidò, insieme ad un discorso su un agire di Dio sempre più implicato nella storia attraverso le storie personali.

⁸⁷ L. DE LA PUENTE, *De christiani hominis perfectione in quolibet eius vitae genere*, II, Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Kinckium, 1625, p. 33-39. Sul trattato del gesuita spagnolo, edito con il titolo *De la perfeccion del christiano en todos sus estados*, cfr. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque*, VI, col. 1285-1290.

⁸⁸ Per il pensiero di Calvino cfr. M. MIEGGE, *I talenti messi a profitto. L'interpretazione della parabola dei denari affidati ai servi dalla Chiesa antica a Calvino*, Urbino, 1969.

⁸⁹ Non studiati, ma di notevole interesse in tal senso, due testi editi tra Sei e Settecento su Omobono, un santo laico cremonese del sec. XII: G. BALLADORI, *Il trafficante celeste, oceano di santità. Virtù e miracoli dell'angelico padre de' poveri e tesoriere del cielo Huomobuono, il santo cittadino cremonese, grande elemosiniere*, In Cremona, per Paolo Puerone, al segno del Gesù, 1674; *L'arte di ben trafficare per l'eternità, praticamente insegnata da s. Omobono protettore primario di Cremona sua patria ed esposta in nove considerazioni da un suo divoto*, Negotiamini dum venio. Luc. 19, *Dedicata all'Ill.mo e Rev.mo Alessandro Litta, vescovo di Cremona, conte etc., e prelado assistente al Soglio pontificio*, In Cremona, nella Stampa del Ferrari, [1733].

