

TESTO ORIGINALE

Di che cosa parliamo quando parliamo di profezia della vita consacrata?

Voglio innanzitutto confessare il mio imbarazzo nel trovarmi da questa parte del tavolo, cioè dalla parte di chi parla, espone, comunica, piuttosto che dalla parte di chi ascolta. Se evidentemente sono onorato di essere stato invitato a rivolgervi una parola, carissimi fratelli, devo, tuttavia, dichiarare sinceramente che temo di non avere molto da dire, e questo per almeno tre ragioni:

- 1) A causa del pubblico, che ne sa più di me;
- 2) A causa del mio trovarmi in una situazione ben più di ricerca che di possesso di certezze;
- 3) A causa del tema, o perlomeno della sua formulazione.

Non potendo sopprimere le prime due difficoltà, mi sono impegnato nel ridurre la terza, e questo ha richiesto un percorso un po' lungo, che cercherò di sintetizzare, sperando di non abusare troppo della vostra pazienza.

1. Il problema del linguaggio

Dicevo che quando mi è stato chiesto di affrontare il tema “radicalità e profetismo nella vita consacrata”, mi sono interrogato a lungo su che cosa esattamente ci si attendesse da me. Che dovessi parlare della vita consacrata mi era chiaro. Non altrettanto chiaro mi risultava il binomio radicalità-profetismo, sia perché non veniva esplicitato che cosa si intendesse con questi due termini, sia – e ancor di più – perché non era evidente (almeno per me) quale tipo di legame logico si supponesse esistere tra di essi (radicalità e profetismo, *dalla* radicalità *al* profetismo, *non* radicalità, *ma* profetismo, e finalmente “radicalità *nel* profetismo”).

Non è la prima volta che mi trovo in questo genere di perplessità. Oggi, quando ci è chiesto di “pensare la vita”, ossia di riflettere su di essa per cercare di comprenderne le strutture di senso, gli intrecci o le intersezioni di campi, le incoerenze e le zone grigie, ci imbattiamo spesso in un problema preliminare, che è quello del linguaggio e della comunicazione. In effetti, per parlare delle cose usiamo parole, ma – come ci hanno insegnato da più di un secolo la linguistica e la semiotica – il rapporto tra le parole (i segni) che usiamo e le realtà (le cose) a cui facciamo riferimento non è diretto. La parola o il segno raggiunge la cosa solo attraverso una sua “interpretazione”, che è ciò che chiamiamo normalmente “significato” (molti di noi ricorderanno il famoso triangolo semiotico di Ogden e Richards, nella loro opera del 1923, *The Meaning of Meaning*). È questo percorso che rende possibile il processo di codificazione del parlante e di decodificazione del ricevente. Cercando di semplificare al massimo, il parlante parte dalla cosa, la “pensa”, ossia la traduce in un contenuto concettuale, che finalmente esprime in segni grafici e fonetici. L’ascoltatore, perché la comunicazione funzioni, deve fare il percorso inverso, ossia partendo dai segni, dalle parole, coglie l’interpretazione concettuale e così identifica la cosa.

La corretta decrittazione del significato di un segno è qualcosa di più o meno evidente o scontato in due forme di linguaggio: quello della lingua di ogni giorno (per cui vale il riferimento al dizionario, ossia all’uso corrente della lingua) e quello dei linguaggi tecnici, dove a ogni parola corrisponde un preciso significato codificato. Sono in qualche modo due estremi: quello della lingua naturale, materna, che parliamo “senza pensarci”, e quello di una lingua artificiale, in cui ogni parola è come la cifra abbreviata di un ragionamento a cui si rimanda.

Come dobbiamo o possiamo parlare oggi della vita consacrata? Mi pare chiaro che non esista un linguaggio tecnico, universalmente accettato, come era un tempo quello della filosofia e teologia scolastica (in cui ogni trattazione si apriva con la *explicatio terminorum* e si svolgeva rigorosamente in latino). Quel linguaggio non esiste perché non esiste più il sistema che lo sorreggeva e a cui corrispondeva.

Resta l’alternativa “povera” del linguaggio quotidiano, che è sicuramente praticabile, visto che Gesù lo ha fatto nel vangelo. È un modo di parlare per parabole, per immagini, per racconti di esperienze vissute. Questo tipo di gioco linguistico consente di aggirare l’ostacolo della concettualizzazione, o per meglio dire dell’accordo comunicativo sui concetti che usiamo. Per esempio, un mio carissimo confratello, P. Miguel Márquez, ha tenuto una conferenza sulla vita contemplativa ai religiosi e religiose durante la settimana di chiusura dell’anno della vita consacrata, in un linguaggio non concettuale: ha usato immagini, raccontato episodi di vita, presentato alcune

figure, proposto “sette danze”, invitato al silenzio, impartito una benedizione¹. Il risultato è stato una eccellente comunicazione: il messaggio è passato dall'emittente al destinatario, con la sua ricchezza di connotazioni non facilmente concettualizzabili, grazie all'uso sapiente di icone e simboli (che, in questo caso, distinguo dai segni, proprio per il loro rapporto immediato, evocativo della cosa).

Ai più, e comunque al sottoscritto, che non brilla per particolare fantasia e creatività letteraria, non resta, tuttavia, che percorrere una sorta di via di mezzo, tra il linguaggio quotidiano e quello tecnico, e cioè la via di un linguaggio concettuale che si va costruendo faticosamente e progressivamente, cercando di coinvolgere l'uditorio in una alleanza o complicità comunicativa. È questa direi la grossa fatica di fronte a cui ci troviamo oggi quando siamo costretti a pensare e a parlare della nostra vita: dobbiamo costruirci gradino per gradino la scala per quale vogliamo salire o scendere.

2. Profetismo e vita consacrata: storia di un rapporto

Inizio ad affrontare il tema cercando di definire quando, come e in che senso la categoria del profetismo è stata applicata alla vita religiosa.

È noto che esiste una tradizione antica che ricollega la vita religiosa al profetismo dell'Antico Testamento, in modo particolare ad Elia, e all'ultimo dei profeti prima di Gesù Cristo, cioè a Giovanni Battista, presentato, del resto, negli stessi vangeli come «quell'Elia che deve venire» (Mt 11,14)². In loro, come osserva Jean Leclercq, si riconoscevano «più che degli antecedenti cronologici, delle prefigurazioni reali, delle efficaci preparazioni» dello stato monastico³. Proprio per questo, gli aspetti della vita profetica che venivano presi in considerazione erano quelli che più richiamavano la pratica della vita monastica, ossia: la verginità, il ritiro dal mondo e la scelta di abitare in luoghi deserti, la lode di Dio, l'austerità di vita.

Il richiamo di questa tradizione patristica (che, tra parentesi, ha avuto un enorme influsso sulla spiritualità carmelitana) non vuole essere puramente erudito o aneddótico. È evidente che i padri della chiesa attribuivano ai termini “profeta” o “vita profetica” un'area di significati che ha ben poco a che vedere con la realtà storica del profetismo biblico, ma piuttosto si riferisce alla realtà della vita monastica del tempo, o meglio all'ideale che la animava. Ciò ci aiuta a sviluppare una cautela ermeneutica, poiché le nostre modalità di comprensione e di significazione non sono troppo diverse o “migliori di quelle dei nostri padri”. Infatti, nella misura in cui ci allontaniamo dall'analisi storico-

¹ M. MÁRQUEZ, *Contemplativos en la precariedad. Dejarse nacer*, Conferenza tenuta il 29 gennaio 2016 nell'Aula Paolo VI (si può leggere nel blog delaruecaalapluma.wordpress.com)

² Valga per tutti la citazione di un famoso testo di Guillaume de Saint Thierry, la *Lettera ai fratelli del Monte di Dio*: «Questa novità non è una nuova vanità. Essa, infatti, è la sostanza dell'antica vita religiosa, la perfezione della pietà fondata da Cristo, l'antica eredità della Chiesa di Dio; prefigurata fin dal tempo dei Profeti e, sorto ormai il sole della nuova grazia, realizzata e rinnovata in Giovanni il Battista» (PL 184, 310).

³ J. LECLERCQ, *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de l'état religieux*, Brepols, Turnhout-Paris 1948, p. 58. Ma si veda tutto il capitolo II «La vie prophétique», pp. 57-81.

filologica del profetismo biblico, di cui oggi disponiamo, e utilizziamo in un senso ampio e metaforico la terminologia profetica, anche noi siamo portati ad attribuire ad essa valenze e connotazioni che hanno a che vedere piuttosto con il nostro vissuto e con aspirazioni ideali che lo animano, che con la realtà assai variegata della profezia nell'Antico e nel Nuovo Testamento.

Al tempo stesso, sappiamo che anche una lettura spirituale della Scrittura ne trae ricchezze di senso, che “fanno crescere” il testo (*Scriptura crescit cum legente*). Nel nostro caso, per esempio, fra i tanti testi patristici che Jean Leclercq cita, nella sua sterminata erudizione, ve n'è uno che svetta per bellezza e profondità. Si tratta di uno dei sermoni di san Bernardo *in labore messis*, ossia durante il tempo della mietitura⁴. In esso Bernardo tesse le lodi della vita monastica in quanto vita angelica, profetica e apostolica. Riguardo alla vita profetica, scrive:

È davvero grande lo stile di profezia a cui vedo che siete dedicati, è davvero grande la passione della profezia a cui vi vedo impegnati! In che cosa consiste? Secondo l'Apostolo, non considerare le cose che si vedono, ma quelle che non si vedono [cfr. 2 Cor 4,18] è senza dubbio profetare. Camminare nello Spirito [cfr. Gal 5,16], vivere di fede [cfr. Rom 1,17], cercare le realtà del cielo, non quelle della terra [cfr. Col 3,2], dimenticare il passato e protendersi verso il futuro [cfr. Fil 3,13], è proprio vivere come profeti. Altrimenti come la nostra conversazione potrebbe essere nei cieli [cfr. Fil 3,20], se non per lo spirito di profezia? I profeti di un tempo quasi non vivevano tra gli uomini del loro tempo, ma trascendendo la loro epoca per la forza e l'impeto dello spirito, esultavano nel vedere il giorno del Signore; lo vedevano e se ne rallegravano [cfr. Gv 8,56]⁵.

San Bernardo non si ferma agli aspetti esterni della tradizionale raffigurazione del profeta: l'uomo del deserto, macerato nei digiuni, rivestito di «pelli di pecora o di capra» (cfr. Eb 11,37). Attraverso un mosaico di citazioni paoline, descrive il genere di profezia a cui si dedicano i monaci come una forma del *quaerere Deum*, come un guardare al di là del visibile e del presente, per raggiungere l'invisibile e il futuro. Direi che Bernardo “spiritualizza” la profezia, nel senso forte del verbo, ossia la vede come una forma di vita nello Spirito, secondo la concezione paolina della vita cristiana. In questo senso, Bernardo passa da una concezione letteralista della profezia (secondo le categorie del tempo, ovviamente) a una concezione spirituale, inserendola nel contesto (paolino) dei carismi che caratterizzano la vita della Chiesa.

Se, facendo un salto di otto secoli, passiamo al Concilio Vaticano II, troviamo che in esso è ben presente il tema della profezia nella Chiesa, ma non in riferimento alla vita religiosa, bensì nel contesto della dottrina cristologica e sacramentale dei *tria munera*: sacerdotale, profetico e regale⁶.

Nessun cenno, invece, viene fatto al profetismo nei testi del Vaticano II che trattano della vita religiosa, né nel cap. VI della *Lumen gentium* (LG 43-47), né nel decreto *Perfectae caritatis*. La categoria che viene utilizzata per descrivere la specificità della vita religiosa nella vita della Chiesa è

⁴ *Serm. de diversis*, XXXVII (PL 183, 639-644).

⁵ *Serm. de diversis*, XXXVII, 6 (PL 183, 642).

⁶ Per una sintetica ma accurata esposizione della storia di tale dottrina, cfr. ROSE M. BEAL, «Priest, Prophet and King: Jesus Christ, the Church and the Christian Person», in *John Calvin's Ecclesiology: Ecumenical Perspectives*, a cura di G. Mannion, E. van der Borgh, T & T Clark, London 2011, pp. 90-106.

piuttosto quella di “segno”: «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 44). *Perfectae caritatis*, al n. 1 riprende l'impostazione di *Lumen gentium*, affermando che la vita religiosa, o meglio «il raggiungimento della carità perfetta per mezzo dei consigli evangelici [...] appare come un *segno eccellente del regno dei cieli*».

Dire che la vita religiosa è, o è chiamata ad essere, «segno del regno dei cieli» è un modo di esprimersi sufficientemente ampio per accogliere le diverse dimensioni di questo segno: quella escatologica (segno delle realtà future)⁷, quella cristologica (segno della forma di vita terrena di Cristo)⁸, quella teologico-trinitaria (segno della trascendenza e potenza del Dio Padre, Figlio e Spirito Santo)⁹, tutte presenti nel testo di LG 44.

Il documento del magistero¹⁰ in cui si trova per la prima volta una menzione esplicita del carattere profetico della vita religiosa è l'Istruzione della Congregazione per i religiosi del 1980 su *Religiosi e promozione umana*. La missione evangelizzatrice della Chiesa, che non può trascurare la promozione integrale dell'uomo e la difesa dei suoi diritti, richiede di «scrutare i segni dei tempi, interpretarli alla luce del vangelo. Di questa dimensione profetica i religiosi sono chiamati a rendere singolare testimonianza»¹¹. Nello stesso documento si parla dei consigli evangelici come di «segno profetico dell'intima comunione con Dio sommamente amato» (n. 24; EVC 5365) e, nella stessa linea, si aggiunge: «La professione dei consigli evangelici, nel confronto vita religiosa – Chiesa – mondo contemporaneo, può esigere atteggiamenti nuovi, attenti al valore di segno profetico, come forza di conversione e di trasformazione del mondo, delle sue concezioni, dei suoi rapporti» (n. 33b; EVC 5375). Si inizia, pertanto, a riconoscere alla vita religiosa una forza profetica, capace di incidere sulla mentalità e le strutture mondane, in particolare in riferimento alla professione dei consigli evangelici e alla lettura dei segni dei tempi.

Fu, tuttavia, in occasione del Sinodo sulla vita consacrata del 1994 che il tema del profetismo della vita religiosa emerse con forza. Nella commissione preparatoria del Sinodo si evitò di parlare di questo tema, che infatti comparve nei *Lineamenta*, pubblicati nel 1992, solo in un passaggio, in

⁷ LG 44: «[Lo stato religioso] meglio anche manifesta a tutti i credenti i beni celesti già presenti in questo tempo, meglio testimonia l'esistenza di una vita nuova ed eterna, acquistata dalla redenzione di Cristo, e meglio preannunzia la futura resurrezione e la gloria del regno celeste».

⁸ *Ivi*: «Lo stato religioso imita più fedelmente e rappresenta continuamente nella Chiesa la forma di vita che il Figlio di Dio abbracciò venendo nel mondo per fare la volontà del Padre e che propose ai discepoli che lo seguivano».

⁹ *Ivi*: «Infine, in modo speciale 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 potenza di Cristo-Re e la infinita potenza dello Spirito Santo, mirabilmente operante nella Chiesa».

¹⁰ Mi riferisco al magistero pontificio e della S. Sede. Già nel 1968 il documento dell'episcopato latino-americano di Medellín parla della missione profetica dei religiosi e la identifica nella loro «testimonianza escatologica» (XII.2-3).

¹¹ *Enchiridion della vita consacrata* [= EVC] 5313-5314.

riferimento alla secolarizzazione del mondo di oggi¹². Al contrario, sia nell'*Instrumentum laboris*, sia nel dibattito in aula si fece frequentemente cenno al carattere profetico della vita religiosa. Non sempre, tuttavia, tale linguaggio «fu adoperato in modo univoco né forse adeguato»¹³. In diversi interventi, il carisma profetico della vita consacrata fu posto in relazione con un «modo alternativo di vivere e di relazionarsi» (mons. Kevin Dowling, Sud Africa), con «l'opzione preferenziale per i poveri» (mons. Maurice Taylor, Scozia) e anche con una «testimonianza critica nei riguardi della Chiesa e della sua stessa gerarchia» (mons. Herman J. S. Pandoyoputro, Indonesia)¹⁴.

Tra gli altri interventi, vi fu quello dell'allora cardinale Joseph Ratzinger, il quale – in qualità di Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede – tentò una chiarificazione teologica della categoria di profetismo, la cui essenza non sarebbe stata chiarita dal Concilio Vaticano II, che – come abbiamo già visto – inserisce «la nozione di profetismo nella cristologia e nella dottrina dei sacramenti»¹⁵. Rifacendosi soprattutto a Dt 18,15 ss. e 34,10, il cardinale Ratzinger puntualizza tre elementi caratteristici del profetismo:

- 1) Ogni vera profezia proviene da un'intima amicizia con Dio: «Solo dalla luce del volto di Lui può venire quella illuminazione, che permette di discernere le cose vere e quelle false e di indicare agli uomini la retta via».
- 2) Compito del profeta è «rendere nota la volontà di Dio» e «interpretare la parola di Dio nelle circostanze concrete». In questo senso, il profeta è animato dalla «passione per la verità», che preferisce a una «pace falsa».
- 3) «Ogni vera azione profetica fa vedere Cristo e introduce nel suo mistero pasquale».

È evidente che, nella presentazione di Ratzinger, il carisma profetico è visto prevalentemente come dono di discernimento e di illuminazione della verità, che spesso richiede il coraggio di andare controcorrente e di opporsi alla mentalità dominante.

3. Profezia e storia: tre diversi modelli

Il 25 marzo del 1996 papa Giovanni Paolo II firmò l'esortazione apostolica *Vita consecrata*. Se nel magistero precedente si faticava a trovare qualche connessione tra la vita religiosa e la dimensione profetica, in questo documento vi è una tale abbondanza di riferimenti all'indole profetica della vita consacrata da generare qualche incertezza sul suo preciso significato e sulle sue

¹² «Uno dei problemi cruciali di oggi nella vita consacrata è quello di affrontare l'impatto della modernità e della cultura "postmoderna" della società, profondamente contraria ai valori evangelici. E ciò senza perdere il fervore della propria consacrazione, anzi attingendo da essa la capacità di reagire in modo evangelico, con una *dimensione profetica* che si manifesta nella chiamata alla conversione» (*Lineamenta* 29e).

¹³ JOSÉ ROVIRA, *Vita consecrata e profezia*, Suppl. a «Testimoni» n. 5 del 15/3/2001, p. 17.

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 17-18.

¹⁵ L'intervento del card. Ratzinger si può leggere in ADISTA/doc n° 74, 29 ottobre 1994, pp. 2-3.

implicazioni. Mi pare che sia possibile identificare almeno tre diverse linee interpretative, che – benché ovviamente non siano in contraddizione tra di loro – presentano tuttavia accenti differenti. La chiave di lettura che, a mio parere, consente di distinguere queste tre diverse linee è il rapporto tra profezia e storia. In effetti, mi sembra che, **quando oggi parliamo di profetismo della vita religiosa, è proprio di questo che intendiamo parlare, ossia dello specifico rapporto con la storia che caratterizza tale stato di vita nella Chiesa e nel mondo.**

Una prima linea pone a fondamento dell'indole profetica della vita consacrata la professione dei consigli evangelici¹⁶. I nn. 87-92 sviluppano analiticamente una lettura antropologica¹⁷ dei consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza come risposte/testimonianze profetiche a «*tre sfide principali* rivolte alla stessa Chiesa [...] dalla società contemporanea, almeno in alcune parti del mondo» (VC 87), e cioè:

- «una *cultura edonistica* che svincola la sessualità da ogni norma morale oggettiva» (VC 88);
- «un *materialismo avido di possesso*, disattento verso le esigenze e le sofferenze dei più deboli e privo di ogni considerazione per lo stesso equilibrio delle risorse naturali» (VC 89);
- «quelle *concezioni della libertà* che sottraggono questa fondamentale prerogativa umana al suo costitutivo rapporto con la verità e con la norma morale» (VC 91).

In questo senso, la profezia della vita consacrata consisterebbe nel testimoniare un modo di vivere e di agire alternativo a quello proposto dal mondo e dalla cultura contemporanea, che, riaffermando il primato di Dio e relativizzando i beni creati, offre all'umanità una «terapia spirituale» (VC 87).

Una seconda linea fonda il carisma profetico soprattutto sulla relazione di intima amicizia con Dio, in continuità con l'intervento già citato del cardinale Ratzinger. Il n. 84 di *Vita consecrata* afferma:

La vera profezia nasce da Dio, dall'amicizia con Lui, dall'ascolto attento della sua Parola nelle diverse circostanze della storia. Il profeta sente ardere nel cuore la passione per la santità di Dio e, dopo averne accolto nel dialogo della preghiera la parola, la proclama con la vita, con le labbra e con i gesti, facendosi portavoce di Dio contro il male ed il peccato. La testimonianza profetica richiede la costante e appassionata ricerca della volontà di Dio, la generosa e imprescindibile comunione ecclesiale, l'esercizio del discernimento spirituale, l'amore per la verità. Essa si esprime anche con la denuncia di quanto è contrario al volere divino e con l'esplorazione di vie nuove per attuare il Vangelo nella storia, in vista del Regno di Dio.

Tratti caratteristici del profeta sono, pertanto, la ricerca della volontà di Dio, il discernimento spirituale, l'amore per la verità. È una prospettiva meno morale e più teoretica, nel senso che al centro della missione profetica c'è la difesa della verità, proclamata con la vita, ma anche con la denuncia

¹⁶ VC 15: «La professione dei consigli evangelici, infatti, li [= i consacrati] pone *quale segno e profezia* per la comunità dei fratelli e per il mondo».

¹⁷ VC 87: «Esse [= le sfide della società contemporanea] toccano direttamente i consigli evangelici di castità, povertà e obbedienza, stimolando la Chiesa e, in particolare, le persone consacrate a metterne in luce e a testimoniare *il profondo significato antropologico*. La scelta di questi consigli, infatti, lungi dal costituire un impoverimento di valori autenticamente umani, si propone piuttosto come una loro trasfigurazione».

esplicita dell'errore. Non a caso il modello biblico a cui il testo fa riferimento è Elia, il profeta che vive alla presenza di Dio, ma al tempo stesso si erge a difensore della verità della fede di Israele contro i profeti di Baal e dei diritti dei poveri contro i potenti.

A questa linea si può ricollegare il numero 73 dell'esortazione, uno dei più importanti per la definizione del compito profetico della vita consacrata. «La vita consacrata – vi si legge – ha il compito profetico *di ricordare e servire il disegno di Dio sugli uomini*, come è annunciato dalla Scrittura e come emerge anche dall'attenta lettura dei segni dell'azione provvidente di Dio nella storia». In questo testo, la profezia dei religiosi è chiaramente descritta come capacità di leggere la storia alla luce dell'esperienza di Dio, come discernimento dei segni dei tempi, che coglie negli avvenimenti storici «l'appello di Dio a operare secondo i suoi piani con un inserimento attivo e fecondo nelle vicende del nostro tempo».

Rispetto alla linea precedente, colpisce la diversa valutazione della storia contemporanea, qui vista come luogo della manifestazione degli appelli di Dio, lì considerata piuttosto come regno mondano opposto al regno di Dio. Di conseguenza, anche la posizione dei consacrati nei suoi confronti assume forme assai diverse: in un caso, di discernimento e attenta esplorazione; nell'altro, di contrapposizione di gerarchie di valori.

Infine, una terza linea mette in rilievo la dimensione escatologica, a cui sono dedicati in modo particolare i numeri 26-27 dell'esortazione, benché non manchino anche altrove riferimenti alla vita consacrata in quanto segno e preannuncio delle realtà ultime¹⁸. Il n. 26 parte dall'attesa della parusia, vissuta in modo particolarmente intenso nella Chiesa primitiva, per osservare che «è in questo orizzonte che meglio si comprende *il ruolo di segno escatologico* proprio della vita consacrata». Il collegamento tra attesa della venuta del Signore e vita religiosa potrebbe dar luogo a interessanti sviluppi sul rapporto tra profezia e storia, ma il documento preferisce non inoltrarsi in questa direzione e punta piuttosto sul tradizionale collegamento della dimensione escatologica con «*la scelta verginale*, sempre intesa dalla tradizione come *un'anticipazione del mondo definitivo*». Osservo, però, che in questo modo l'attesa del Signore rischia di essere considerata solo in una dimensione personale e affettiva, come «desiderio di incontrarLo per essere finalmente e per sempre con Lui». Nel paragrafo successivo, tuttavia, si aggiunge che l'attesa del Regno non porta a un disinteresse nei confronti del mondo presente: «pur rivolgendosi al Regno futuro, essa si traduce in lavoro e missione, perché il Regno si renda già presente ora attraverso l'instaurazione dello spirito delle Beatitudini, capace di suscitare anche nella società umana istanze efficaci di giustizia, di pace, di solidarietà e di perdono».

¹⁸ Cfr., per esempio, il n. 32 («La vita consacrata annuncia e in certo modo anticipa il tempo futuro, quando, raggiunta la pienezza di quel Regno dei cieli che già ora è presente in germe e nel mistero, i figli della risurrezione non prenderanno né moglie né marito, ma saranno come angeli di Dio [cfr Mt 22, 30]») e il n. 111 («Persone che, per l'umanità del nostro tempo, siano depositarie di misericordia, preannuncio del tuo ritorno, segno vivente dei beni della risurrezione futura»).

In questo senso si può affermare che «*la tensione escatologica si converte in missione, affinché il Regno si affermi in modo crescente qui ed ora*»¹⁹.

4. Per una valutazione critica

A vent'anni esatti dalla sua pubblicazione, *Vita consecrata* rimane il testo di riferimento per definire il senso di un discorso sulla profezia della vita consacrata. In base alla lettura che ho tentato di fare, ritengo che l'orizzonte in cui l'applicazione della categoria del profetismo alla vita consacrata acquista senso sia quello del rapporto tra alcuni elementi caratteristici della vita consacrata e il contesto storico in cui si inseriscono. Nei tre modelli che ho presentato, il rapporto assume contorni ben differenziati²⁰.

Il primo modello è caratterizzato da una chiara visibilità e riconoscibilità. È un modo di collocarsi nel mondo con uno stile di vita che contesta il mondo. Il senso della professione dei consigli evangelici viene, in questo modello, reinterpretato come critica di atteggiamenti della cultura contemporanea. È un modello facilmente comprensibile e, proprio per questo, ampiamente utilizzato (non so in quante omelie per professioni temporanee o perpetue l'ho sentito ripetere). Ciononostante, è piuttosto evidente il rischio di una deriva moralistica di questo modello, che identifica i voti religiosi (e i consigli evangelici) con alcuni valori morali e li contrappone ad altrettanti disvalori della cultura contemporanea. In tal modo, la vita religiosa si pone sullo stesso livello del mondo, per testimoniare un modo "giusto", "onesto", "corretto" di essere uomini, che contesta l'ingiustizia, la disonestà, la scorrettezza dell'ethos contemporaneo. In tale "mondanizzazione" dello stato di vita religiosa si annida una delle insidie peggiori della religione: quella di sentirsi migliori e di costruire uno steccato che separa non solo, interiormente, il bene dal male, ma anche, esteriormente, i buoni dai cattivi, gli spazi della santità dagli spazi del peccato. In tale separazione si negano due dati di fatto fondamentali, e cioè che da un lato il mondo non è fatto solo di ombre, ma anche di tante luci, che si accendono in un cammino travagliato di ricerca della verità; dall'altro, la vita religiosa non vive né di luminose certezze, né di irreprensibili coerenze, ma anch'essa avanza faticosamente in mezzo al deserto, pieno di tentazioni, di dubbi e di cadute (come diceva un Padre del deserto, Giovanni Nano: «il monaco è

¹⁹ *Vita consecrata* non fa altro che applicare alla vita consacrata l'insegnamento più ampio di *Gaudium et spes*, 39: «L'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente, dove cresce quel corpo della umanità nuova che già riesce ad offrire una certa prefigurazione, che adombra il mondo nuovo. Pertanto, benché si debba accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del regno di Cristo, tuttavia, tale progresso, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, è di grande importanza per il regno di Dio».

²⁰ Prendendo a prestito la terminologia utilizzata da Italo Mancini per parlare delle "forme di cristianesimo", potremmo parlare, analogicamente, di un modello della presenza, un modello della mediazione e un modello del paradosso: cfr. I. MANCINI, *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989, pp. 3-31.

fatica»). «Non siamo migliori»²¹ intitolava, non a caso, Enzo Bianchi un suo libro su «la vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini», espressione che richiama le parole che lo starec Zosima rivolge ai suoi discepoli nei *Fratelli Karamazov*:

Noi non siamo migliori della gente del mondo per il fatto che siamo venuti qui e ci siamo chiusi fra queste mura; anzi, chiunque è venuto qui, proprio per il fatto di esserci venuto, ha riconosciuto di fronte a se stesso, di essere peggiore della gente del mondo, e di tutti gli uomini della terra... E quanto più un monaco vivrà fra le sue quattro mura, tanto più profondamente dovrà rendersene conto. Perché, in caso contrario, non valeva nemmeno la pena che ci venisse. Quando poi riconoscerà non solo di essere peggiore di tutti gli altri, ma anche di essere colpevole di fronte a tutti gli uomini per tutti i peccati che si commettono sulla terra, quelli individuali e quelli universali, solo allora lo scopo della nostra unione sarà raggiunto [...] Questa consapevolezza è il coronamento della nostra vita di monaci, e anche della vita di ogni uomo. Giacché i monaci non sono esseri diversi dagli altri; essi sono soltanto come dovrebbero essere tutti gli uomini sulla terra²².

Proprio questa è la beatitudine del religioso, come insegnavano già i Padri, tra gli altri Evagrio Pontico:

Beato è il monaco che si considera la spazzatura di tutti. Beato è il monaco che guarda alla salvezza e al progresso di tutti come se fossero suoi propri, con ogni gioia. Beato il monaco che considera, dopo Dio, tutti gli uomini come Dio. Monaco è colui che è separato da tutti e con tutti unito. Monaco è colui che si ritiene uno con tutti, abituato com'è a vedere se stesso in ognuno²³.

Non sarebbe difficile moltiplicare le citazioni, ma penso che le due precedenti siano sufficienti per farci assaporare l'autenticità dell'esperienza vissuta di un monaco, di un religioso, che ha esplorato la sua interiorità e conosce le motivazioni profonde e la realtà concreta della sua vocazione²⁴.

Il secondo modello di rapporto profetico tra vita religiosa e storia è quello che sottolinea il discernimento del disegno salvifico di Dio attraverso l'ascolto della sua Parola e l'attenta lettura dei segni dei tempi. Ho già evidenziato il valore positivo che questo modello attribuisce alla storia, in quanto luogo in cui si fanno udire gli appelli di Dio, e il conseguente invito a «un inserimento attivo e fecondo nelle vicende del nostro tempo» (VC 73). Si tratta, in sostanza, della posizione che la *Gaudium et spes* ha assegnato alla Chiesa come tale, collocandola «nel mondo contemporaneo», in una intima solidarietà «con il genere umano e la sua storia» (GS 1) e dichiarando, di conseguenza, che è suo «dovere permanente di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del vangelo [...] Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazione e la sua indole spesso drammatiche» (GS 4).

²¹ E. BIANCHI, *Non siamo migliori. La vita religiosa nella chiesa, tra gli uomini*, Qiqajon, Magnano 2002.

²² F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, libro IV, cap. I.

²³ EVAGRIO PONTICO, *De oratione*, cc. 121-125.

²⁴ Significative in questo senso le parole di papa Francesco all'USG nell'incontro del 29 novembre 2013: «Dovete essere veramente testimoni di un modo diverso di fare e di comportarvi. Ma nella vita è difficile che tutto sia chiaro, preciso, disegnato in maniera netta. La vita è complessa, è fatta di grazia e di peccato. Se uno non pecca, non è uomo. Tutti sbagliamo e dobbiamo riconoscere la nostra debolezza. Un religioso che si riconosce debole e peccatore non contraddice la testimonianza che è chiamato a dare, ma anzi la rafforza e questo fa bene a tutti» (A. SPADARO, «Svegliate il mondo!» *Colloquio di Papa Francesco con i Superiori Generali*, «Civiltà Cattolica» 3925, 4 gennaio 2014, p. 5).

I dubbi che possono sorgere riguardo all'applicazione di questo modello alla vita religiosa e al suo profetismo provengono essenzialmente dal modo di intendere l'espressione «segni dei tempi»²⁵. Indubbiamente, essa ha conosciuto una straordinaria fortuna a partire dal Concilio Vaticano II. Tuttavia, il senso che comunemente le si attribuisce è di natura storico-sociologica, ossia i segni dei tempi sono, grosso modo, i fenomeni più caratteristici dell'epoca storica in cui viviamo, che manifestano la situazione esistenziale, morale e spirituale del nostro tempo. Tale conoscenza è imprescindibile per una azione pastorale efficace della Chiesa, che non vive fuori dalla storia o in lotta con essa, ma profondamente inserita nel mondo che la circonda. In questo senso, al fine di evitare un cortocircuito autoreferenziale, conviene mantenere la distinzione tra la conoscenza storico-sociologica dei cosiddetti segni dei tempi e una loro lettura in chiave teologica o pastorale.

Se, pertanto, parlando di segni dei tempi ci riferiamo prevalentemente alla conoscenza dei mutamenti storici, sociologici e culturali che avvengono intorno a noi, non sono affatto sicuro che i religiosi, per la loro vocazione, la formazione culturale ricevuta e le attività che generalmente svolgono, siano le persone più capaci e più attrezzate per svolgere nella Chiesa questa funzione. Dobbiamo riconoscere che, quando vogliamo parlare della società contemporanea, abbiamo bisogno di ricorrere a studiosi, a specialisti, generalmente laici, perché ci illuminino sui fenomeni di cui siamo spettatori e che generalmente non siamo in grado di apprezzare in tutto il loro significato e in tutta la loro complessità. In questo senso, direi che abbiamo assai più da apprendere che da insegnare.

La lettura propriamente profetica dei segni dei tempi dovrebbe essere un passo successivo, che consiste nel saper cogliere nelle nuove situazioni del mondo di oggi le sollecitazioni dello Spirito per poi «tradurr[le] coraggiosamente in scelte coerenti sia col carisma originario che con le esigenze della situazione storica concreta» (VC 73). Anche in questo caso, però, mi pare che la vita religiosa non brilli per particolare lucidità o agilità. Le nostre strutture, mentali e materiali, ci frenano continuamente e soffocano sul nascere gli aneliti di rinnovamento e le intuizioni di nuove esperienze. Oggi non siamo più, per usare una espressione di Papa Francesco, «la cavalleria leggera della Chiesa» e soffriamo piuttosto della malattia dell'accumulo: «L'accumulo appesantisce solamente e rallenta il cammino inesorabilmente!»²⁶. Parrebbe che laici, movimenti ecclesiali, nuove comunità sono in questo momento ben più attrezzati dei tradizionali ordini religiosi per svolgere questo compito di comunicazione con il mondo, che permette alla Chiesa di «elaborare ed attuare *nuovi progetti di evangelizzazione* per le odierne situazioni» (VC 73).

²⁵ Cfr. A. TONIOLO, *Vaticano II, pastorale, segni dei tempi: problemi ermeneutici e opportunità ecclesiali*, «Archivio Teologico Torinese» 20 (2014), pp. 19-34; A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio per leggere i «segni dei tempi». L'interpretazione conciliare dei Signa temporum e la sua recezione ed eredità nel metodo della teologia pratica*, EMP – FTTR, Padova 2014.

²⁶ *Discorso di papa Francesco alla Curia Romana, 22 dicembre 2014.*

Veniamo, quindi, al terzo modello, in cui il profetismo della vita consacrata è fondato sulla sua tensione escatologica. A mio parere, tale modello rimette al centro l'elemento più proprio della vita religiosa, che è, al tempo stesso, il suo fattore più potente di rinnovamento *ad intra e ad extra*. Ciononostante, bisogna riconoscere che la trattazione di questo tema, nell'ambito dei documenti e della letteratura sulla vita consacrata, è ben lontana dall'aver messo a frutto la ricchissima riflessione storico-esegetica e teologica del secolo XX sull'escatologia, non più considerata semplicemente come trattazione *de novissimis*, ma come dimensione essenziale della fede cristiana.

Si tratta, in sostanza, di riportare la fede alla sua origine divina, trascendente e, conseguentemente, di riconoscere il primato dell'azione di Dio sulla storia. Il vero *eschaton* cristiano è il Cristo risorto, che è il Vivente, presente nella forma dell'assenza, perché è il Veniente. Per questo la fede nel Risorto si esprime nella forma più originaria come attesa del suo ritorno (cfr. Lc 18,8). È sulla base di «questo Gesù» (At 2,32), innalzato alla destra del Padre, che effonde attraverso di Lui lo Spirito, che è possibile una escatologia cristiana. Essa altro non è se non una teologia del tempo e della storia, compresi nella tensione tra il credere e annunciare un fatto che è promessa e l'attendere e invocare il suo compimento. È l'*Eschatos* che fa della storia umana un mistero, che dilata il reale mondano alle dimensioni del possibile divino.

Dal punto di vista teologico, è proprio nello spazio/tempo aperto dalla invocazione e affermazione di fede «Marana tha» (1Cor 16,22: «Vieni, Signore nostro!», ma anche «il Signore nostro viene») che trova senso lo stato di vita religioso. Esso è, per sua natura, assolutamente gratuito, non legato né al funzionamento della struttura ecclesiastica, né alla trasformazione del mondo. In se stesso ha piuttosto una valenza dossologica e, ora sì, profetica, nel senso che indicava il testo sopra citato di san Bernardo: il religioso è colui che vive non di una presenza, ma di una assenza, fondandosi non su ciò che è visibile, ma su ciò che è invisibile. La sua vita è, come scriveva san Giovanni della Croce²⁷, «sin arrimo y con arrimo [...] sólo en su Dios arrimada», tradotto mirabilmente da Teresa di Gesù Bambino: «Appuyée sans aucun appui»²⁸. Al fondo, c'è un non vedere e un non sapere, che è costitutivo del modo di essere-nel-mondo del religioso. Appunto su questa indigenza può fiorire il profetismo caratteristico della vita religiosa, che certamente non è l'unico possibile nella vita della Chiesa. È il profetismo di colui che è, come dice Gregorio Magno di san Benedetto, «scienter nescius, et sapienter indoctus»²⁹. Come si vede anche solo da questi pochi esempi, la spia linguistica di tale condizione di vita è il paradosso, l'ossimoro ed essa va mantenuta a tutti i costi, se non vogliamo che il sale perda il suo sapore.

²⁷ JUAN DE LA CRUZ, *Glosa a lo divino* XI (ed. EDE)

²⁸ THERESE DE L'ENFANT-JESUS, *Poésies*, 30 (ed. Cerf).

²⁹ GREGORIO MAGNO, *Dialogi*, II, Prolegomena (PL 66, 126). L'espressione di Gregorio è entrata nella liturgia della festa nel modo seguente: «con l'ignoranza di chi sa troppo bene, e con la sapienza di chi non vuol sapere».

C'è in questo atteggiamento non una svalutazione delle realtà terrene, ma una loro diversa messa a fuoco, essendo guardate con occhi che puntano in una direzione ulteriore, verso un orizzonte più ampio. Il profetismo, in questo senso, è effettivamente un guardare più avanti, al di là della realtà mondana verso il possibile promesso e sperato. Ciò non significa disinteresse, né tanto meno disprezzo del mondo, ma libertà nei confronti degli schemi mondani (*schema* è appunto la parola che usa Paolo in 1 Cor 7,31). È, in fondo, l'atteggiamento che Teresa d'Avila esprime nel famoso testo che portava sempre con sé, nel breviario: « Nulla ti turbi, nulla ti spaventi, tutto passa, Dio non cambia. La pazienza ottiene tutto. Chi ha Dio non manca di nulla. Solo Dio basta».

Se dovessimo caratterizzare questa terza linea in base al suo rapporto con la storia, potremmo utilizzare proprio la parola teresiana: “pazienza”, che non vuol dire rassegnazione, ma è piuttosto accoglienza della realtà nell’attesa e nella speranza che Dio interverrà. È una parola che ha il suo corrispondente nella parola evangelica *hypomoné*, tradotta spesso con “perseveranza”, ma che etimologicamente significa “restare sotto”, ossia portare il peso della realtà in cui ci è dato di vivere, ma in attesa di un cambiamento e di una liberazione operata da Dio. Per questo *hypomoné* ed *elpis* sono spesso collegati nel linguaggio del Nuovo Testamento, e in particolare di Paolo (per esempio, 1 Ts, 1, 3).

Il rapporto tra profezia e storia può, quindi, essere descritto come un “restare pazientemente sotto il carico”, come espressione di amore e di speranza per esso. Come scrive Giuseppe Ruggieri:

Chi spera nel futuro del carico che porta non lo getta via e non lo abbandona, ma ci resta sotto. *Hypomoné* è l'atteggiamento del cristiano che spera, per tutti gli uomini e le donne che gli è dato di incontrare e per tutte le cose che gli è dato di sperimentare, la pace, la gloria e la bellezza della creazione trasfigurata; che accetta quindi, facendosene carico, di portare la loro diversità rispetto al regno, in un’agonia affettuosa che tiene compagnia al Cristo, come diceva Pascal, «fino alla fine del mondo»³⁰.

La tensione escatologica che percorre la vita religiosa è, a ben guardare, una forma di radicale amore per il mondo e la storia. Il religioso, a immagine di Cristo, li abbraccia, li prende su di sé e li porta con sé nella fatica e nella speranza di raggiungere insieme la meta del Regno. Così facendo, abbraccia se stesso, la sua propria fragilità e debolezza, la storia della sua famiglia, della sua comunità religiosa, del suo popolo, portando in tutto ciò la fiamma di un desiderio di trasfigurazione e di redenzione, che si alimenta al contatto con la persona di Gesù Cristo.

In effetti, il religioso porta nella sua vita una diversità, che non è e non vuole essere né separazione dall’altro, né assimilazione con l’altro, ma è farsi carico, fare dell’altro il peso da portare sulle spalle con l’amore del buon samaritano o del buon pastore. Se si togliesse o la differenza o la relazione, si sarebbe tolto il nocciolo vitale della vita consacrata, la sua forza profetica. Mantenerle

³⁰ G. RUGGIERI, *La verità crocifissa. Il pensiero cristiano di fronte all’alterità*, Carocci, Roma 2007, p. 13.

entrambe, differenza senza contrapposizione e relazione senza assimilazione, significa accettare la cosa più difficile o più radicale, e cioè la passività, il patire dell'amore cristiano.

5. Alcune conclusioni pratiche

Nel corso dell'analisi del tema della profezia della vita consacrata, è emerso con sempre maggiore chiarezza che non si tratta di una questione accessoria, ma tocca l'identità più profonda della nostra vocazione. Ciò ci porta a una prima conclusione: è **necessario approfondire la riflessione teologica sulla nostra identità come religiosi**. Senza una adeguata comprensione del senso teologico del nostro essere nella Chiesa e nel mondo non è possibile avanzare in altre direzioni in modo efficace. Giustamente diciamo che abbiamo bisogno di rinnovarci, ma quale rinnovamento è possibile se prima non abbiamo una idea, non dico cartesianamente chiara e distinta, ma perlomeno plausibile della nostra identità?

La mancanza di radicalità e di rigore nel pensiero è, probabilmente, tra le cause più vere e più profonde di una analoga mancanza nella prassi. Una buona teologia è fonte di "rasseramento" in tutti i sensi, una cattiva teologia è invece causa di oscuramento. La prima aiuta a vedere il cammino e a progettare con gli occhi aperti, la seconda invece ci lascia (per dirla kantianamente) con concetti vuoti e con intuizioni cieche. Diciamo spesso che dobbiamo prendere decisioni coraggiose, ma io direi che più che di coraggio, abbiamo bisogno di coerenza logica, la quale naturalmente suppone una lucidità del pensiero più che un'audacia della volontà.

In effetti, ci troviamo con una vita religiosa che fa un po' di tutto. Sappiamo che questa situazione non è né profetica, né sostenibile, e che pertanto è destinata, in tempi più o meno brevi, a passare, ossia a estinguersi naturalmente o a trasformarsi. Ciò in cui la vita religiosa appare più impegnata attualmente sono strategie di mantenimento, il che, in genere, serve solo a ritardare l'esito finale. **Alle strategie di mantenimento dovremmo sostituire strategie di formazione, che consentano ai religiosi, o almeno alla parte più valida e sana di essi, di interrogarsi sul senso della loro vocazione, di operare un serio discernimento e di attuare concrete decisioni di vita.** Se questo tipo di strategie, quasi sempre raccomandate nei documenti e nelle esortazioni ufficiali, si rivelano inefficaci, è perché non hanno alla base una chiarezza di principi e di intenti. Per quale vita religiosa vogliamo formare i nostri fratelli e sorelle? Quale posto pensiamo di occupare nella Chiesa e nella società? Su che cosa dobbiamo puntare? Quali sono le nostre priorità? Sorprendentemente, si sente dire che le nostre priorità sono le nuove vocazioni o la ristrutturazione delle nostre presenze: ossia, ampliare e ridurre. Siamo su un piano quantitativo: cerchiamo più vocazioni e riduciamo o ampliamo (a seconda dei casi) il numero delle case. Ma i veri problemi non sono mai di tipo

quantitativo, bensì di tipo qualitativo. Nel linguaggio della *Evangelii gaudium*, direi che si tratta di dare priorità al tempo piuttosto che allo spazio:

Dare priorità allo spazio porta a diventar matti per risolvere tutto nel momento presente, per tentare di prendere possesso di tutti gli spazi di potere e di autoaffermazione. Significa cristallizzare i processi e pretendere di fermarli. Dare priorità al tempo significa occuparsi di iniziare processi più che di possedere spazi. Il tempo ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarcie. Si tratta di privilegiare le azioni che generano nuovi dinamismi nella società e coinvolgono altre persone e gruppi che le porteranno avanti, finché fruttifichino in importanti avvenimenti storici. Senza ansietà, però con convinzioni chiare e tenaci (EG 223)

La preoccupazione di una manutenzione/mantenimento del presente ci porta a trascurare la cosa effettivamente più importante, ossia l'animazione di un processo di crescita e maturazione della nostra identità di religiosi, da cui soltanto possono scaturire novità capaci di trasformare i nostri spazi. So che è più facile tentare di mettere a posto gli spazi, ma so anche che dobbiamo resistere alla tentazione del più facile e del più ovvio. Certo, papa Francesco ci ricorda che per mettere in moto processi storici capaci di fruttificare in avvenimenti storici, occorrono «convinzioni chiare e tenaci». Ce le abbiamo? E quali sono? Sono già scritte da qualche parte? E se anche lo fossero, non dovremmo forse rileggerle in modo da applicarle al nostro tempo, alle nostre persone, alle nostre situazioni di oggi?

A me pare, come ho cercato di mostrare più sopra, che oggi la vita consacrata debba ritrovare innanzitutto la sua indole escatologica. Ho precisato che la maniera di parlare della dimensione escatologica della vita consacrata ha bisogno di un profondo ripensamento e aggiornamento. Direi che **abbiamo bisogno di elaborare una teologia e una spiritualità dell'attesa**. Dovremmo, almeno per un attimo, almeno mentalmente, fare astrazione dal nostro essere soggetti di opere, in quanto sacerdoti, intellettuali, operatori sociali o checchessia, e andare al nostro essere religiosi come tale. Che cosa rimane, fatta l'*epoché* di tutto il resto? A dirla con tutta onestà e sincerità, credo che rimanga proprio la già citata *hypomoné*, che è la capacità di restare nella storia, senza fuggirla, ma anche senza confondersi con essa, portandone le sofferenze e gli interrogativi senza risposta.

Nel ribadire il senso escatologico della vita religiosa, mi preme sottolineare che non è più possibile proseguire in una logica e una retorica della continuità (istituzionale e clericale), quando tutto ci parla di discontinuità e di rottura. Se abbiamo paura di parlarne, se preferiamo limitarci a discorsi politicamente corretti, continueremo a cercare invano l'oggetto del nostro discorso sul profetismo della vita religiosa. Il profetismo passa per questa "valle oscura" (Sal 23,4), per questo esilio, per questo cammino nel deserto, che sono però carichi della promessa di Dio, nella misura in cui sono vuoti di progetti umani. Abbiamo bisogno di fermarci e di riflettere, di una interruzione, perché c'è da "distruggere e abbattere" e da "edificare e piantare" (Ger 1,10), ma ancora non sappiamo come, dove e quando farlo. La rottura, la discontinuità è nei fatti, è nella storia: a noi la scelta di lasciarci trascinare alla deriva da essa, o di gettare l'ancora per avere la possibilità di

ripensare la rotta. C'è un testo straordinario di Isaia, il cap. 29, con il quale concludo: «Fermatevi e stupitevi, accecatevi e rimanete ciechi [...] perché il Signore ha chiuso i vostri occhi, cioè i profeti, e ha velato i vostri capi, cioè i veggenti. Per voi ogni visione sarà come le parole di un libro sigillato: si dà a uno che sappia leggere dicendogli: “Per favore, leggilo”, ma quegli risponde: “Non posso, perché è sigillato”. Oppure si dà il libro a chi non sa leggere dicendogli: “Per favore, leggilo”, ma quegli risponde: “Non so leggere”» (Is 29,9-12).

Ci sono momenti in cui l'unica forma di profezia possibile è quella di fermarsi e stupirsi, di riconoscere che il libro è sigillato o è scritto in una lingua che non abbiamo ancora appreso. È il momento della pazienza, del “restare sotto” il carico e attendere e così essere radicali nella profezia, come suona il titolo di questo nostro incontro.

SAVERIO CANNISTRÀ, OCD