

# LA SFIDA DELLA REGOLA DI PADRE COLIN

di P. Justin Taylor, sm

## 1. La Regola.

Nel n. 6 delle nostre Costituzioni ('Nome e scopo della Società'), leggiamo quanto segue: *"Nello sforzo di comprendere il significato del nome della Società, i Maristi si riferiscono al Venerabile Giovanni Claudio Colin, che riconoscono quale proprio Fondatore. Le Costituzioni che egli ha dato rimangono per loro l'espressione autentica della natura e degli scopi della Società di Maria"*. Tuttavia le Costituzioni della Società approvate dalla Santa Sede nel 1987 fanno riferimento alle Costituzioni del Fondatore evidentemente non come una legislazione sussistente, ma come 'l'autentica espressione' di ciò che la Società è e di cosa si prefigge. Questo significa che le Costituzioni del Fondatore sono molto più che un documento d'interesse storico ed hanno una grande rilevanza e importanza.

I legislatori della Società avevano in mente le Costituzioni del 1872, che sono state ristampate con alcune correzioni e aggiunte per volontà del Capitolo Generale del 1985. Quelle Costituzioni sono, tuttavia, espressione di qualcosa di molto più vecchio – e Colin direbbe 'molto importante e venerabile' perché non semplicemente di origine umana – ossia ciò che lui ha chiamato *Regola*.

Questa Regola presenta una sfida permanente per ogni generazione di Maristi. Di questo voglio parlare, usando largamente le pubblicazioni di Coste, che ha consacrato al tema l'ultima parte della sua vita di studi maristi. Se avesse avuto tempo, avrebbe impegnato se stesso nell'imprimere la Regola nella coscienza marista almeno quanto si è impegnato nel renderci coscienti di altri grandi temi quali Maria nella Chiesa delle origini, ecc. La mia prima citazione alle carte di Coste è a *'Un Fondatore e la sua Regola: Ricapitolazione'*, la conferenza tenuta nel 1989, nel Secondo Colloquio Internazionale sulla Storia e Spiritualità Mariste, e pubblicata in *Studi sulle prime idee di Giovanni Claudio Colin (Maristica 2, pp. 220-262)*.

Cito: *'E' una sorpresa sentire che il fattore unificante nella vita di Colin fu la Regola della Società e non la Società in quanto tale. E ancora, se Colin è riconosciuto come il fondatore, non lo è né per essere stato il primo a parlare del piano, né per averle dato il suo nome, né per aver radunato insieme i primi aderenti, perché sappiamo che colui che fece tutto ciò è Courveille. Egli ha fondato la Società col darle ciò che lui chiamerebbe le sue 'basi', col dare un contenuto al nome e al piano, ossia la sua fisionomia fondamentale. E spesso egli ha detto che se la Società*

*avesse smarrito queste caratteristiche, avrebbe cessato di esistere. Ora, questi contenuti non possono essere paragonati ai vasti temi che formano la sua immagine di Società e le sue relazioni con la Chiesa e coi suoi tempi, temi la cui rivalutazione negli ultimi 30 anni ha contribuito a ristrutturare il ritratto completo del nostro Fondatore. Sì, Colin era sostenuto da una grande speranza concernente il ruolo di Maria alla fine dei tempi e la possibilità di dar vita ad una nuova Chiesa; ma, se ciò fosse tutto quello che ha detto, egli sarebbe stato un semplice utopista, non un fondatore. Se è stato un fondatore è perché è stato capace di mostrare che cosa implicava l'iniziare una nuova Chiesa, perché è stato capace di tracciare il tipo di uomo e di comunità necessari per questo progetto e di indicare come diventare strumenti di misericordia non solo a parole. Tutto questo, ogni cosa che permette alla Società di prender forma e di acquisire la sua personalità, è la Regola" (pp. 220-222).*

## **2. Jean Coste e la Regola del Fondatore**

Voglio condividere con voi la convinzione maturata in me, concernente il modo in cui noi Maristi oggi consideriamo la nostra vocazione. Sono gradualmente giunto a credere che ciò sia rimasto ancora alquanto incompleto e che abbiamo solo un'idea parziale del nostro Fondatore. Se è così, può aiutarci a spiegare perché – nonostante il lavoro di ricerca e di divulgazione di Coste, Lessard e altri – siamo ancora così lontani dall'aver maturato un vero rinnovamento della Società di Maria. Per semplificare, noi Maristi, come gruppo, abbiamo smesso di ascoltare il Jean Coste dei primi Anni Ottanta.

Cominciando nel 1950, con articoli pubblicati negli *Acta Societatis Mariae*, e in riunioni e ritiri nel mondo marista, Coste ha portato alla luce gli elementi della visione di Colin circa la Società di Maria. Essi riguardano i 'grandi temi' che formano ciò che Coste chiama '*Visione mariana della Chiesa*'. Questi temi hanno animato e ispirato i Maristi e – specialmente nel dopo-Concilio Vaticano II – ci hanno rassicurato che il nostro Fondatore e il suo carisma nella Chiesa di oggi sono ancora (anzi lo sono più che mai), rilevanti. Sembra inoltre vi sia una notevole corrispondenza tra la visione coliniana della relazione Vergine-Chiesa e quella proposta dal Vaticano II nella *Lumen Gentium*.

Quelli furono anni di euforia e Coste cominciò a mostrare un certo nervosismo.

Nell'epoca dell'Incontro di Framingham del 1980, Coste sentiva che era giunto il tempo di attirare con maggiore insistenza la nostra attenzione su Colin stesso, senza preoccuparsi se in questo o quell'aspetto egli fosse rilevante o meno, se piacesse o no. Nonostante ciò, Coste organizzò l'incontro di Framingham in termini di 'visione originale' di Colin, e delle

‘implicazioni spirituali di questa visione’ (compresi il ‘*lontani dall’avidità*’, lo ‘*sconosciuti e nascosti*’, l’opinione ‘*dei consiglieri*’ piuttosto che la propria), poi della ‘*la visione di Colin e le strutture*’ (inclusa ‘una comunità apostolica’). Credo sia utile ricordare che questo è l’approccio delle nostre attuali Costituzioni: i grandi temi della visione coliniana, le implicazioni spirituali e istituzionali di tale visione, inclusa la ‘comunione per la missione’; una formazione che cerca di appropriarsi dei momenti fondanti della Società (Fourvière, Cerdon, Le Bugey) che esprimono la visione, la sua profondità spirituale e le sue implicazioni apostoliche. Nel frattempo Jean Coste andava avanti.

Ricordo la mia sorpresa e perplessità quando Coste nel 1988 venne in Nuova Zelanda a guidare un seminario per il gruppo di rinnovamento marista di cui io ero il coordinatore. Mi aspettavo di sentire ancora i ‘grandi temi’ con, forse, qualche intuizione nuova. Gradualmente mi accorsi che stavo ascoltando qualcosa di diverso e di addirittura sconcertante: Coste stava sviluppando alcuni degli argomenti espressi poi in quello che diventerà il secondo volume della serie di *Maristica* pubblicato nel 1989, *Studi sulle prime idee di Giovanni Claudio Colin* che, come *Attorno alla Regola*, del 1991, non sono mai stati finiti. Mi chiedo quanti Maristi hanno mai letto quel volume di *Maristica*. Di fatto, sembra abbia avuto poca o nessuna influenza sulla Società. Noi siamo stati col Colin della visione utopica e ispirata. Come gruppo, non abbiamo seguito Coste nello scoprire il Colin che ha speso l’intera sua vita cercando di scrivere una Regola per la vita quotidiana, che guidasse tutti noi nella santità personale, una Regola caratterizzata da dettagli concreti e spesso minuti. Influenzato, forse, dal modello weberiano che oppone carisma e istituzione, non ci siamo resi conto che il carisma coliniano è fortemente segnato dalla sua Regola.

### 3. La Regola primitiva

Coste ha ricostruito le varie tappe percorse dal Fondatore nel tentativo di dare vita alla Regola. Il primo periodo, tra il 1817 e il 1836, è stato quello in cui ciò che egli chiama ‘Regola primitiva’ è stata scritta, notte dopo notte, nel piccolo ufficio della stanza di Cerdon, la stessa Regola mostrata al Nunzio in Parigi e vissuta dagli aspiranti maristi di Belley e Lione. Coste l’ha parzialmente ricostruita servendosi di frammenti, dei commenti contemporanei e dei testi legislativi racchiusi in questo o quell’articolo. Coste sottolinea 7 caratteristiche (pp. 226-232).

1. Il ‘profondo utopismo’. Coste ricorda che il giovane Colin non aveva un’esperienza personale della vita religiosa, ma solo una limitata conoscenza maturata sui libri. Non sorprende che la sua Regola, nella sua forma primitiva, sia utopica ‘in

*ambidue i sensi contemporanei della parola, come un'espressione di un ideale irraggiungibile e come un'intuizione che comporta frutti estremamente abbondanti'* (pp. 226-228). Non sorprende, inoltre, che i Sulpiziani di Parigi che la lessero, la trovassero 'più adatta ad angeli che a uomini'.

2. Il punto di riferimento fondamentale era la 'casa della Vergine', che Colin immagina ricca di dettagli concreti (indubbiamente aiutato dagli scritti di Maria d'Agreda). La Regola primitiva, quindi – e le espressioni più tarde delle Costituzioni del 1872 – conteneva riferimenti specifici alla vita in una casa, con tutto quello che vi accade. Questo spiega il carattere quasi monastico di molti suoi aspetti: ciò non vuol dire che Colin abbia originariamente pensato a una fondazione monastica, poi cambiata in una comunità apostolica pur mantenendo molte caratteristiche monastiche; ciò è come Colin ha immaginato la vita nella casa di Maria.

3. Da qui l'importanza data alla comunità, che passa in rassegna vari aspetti, incluso l'avere 'tutto in comune' - persino gli abiti – al modo della Chiesa primitiva di *Atti 2 e 4*; poi una perfetta uguaglianza secondo la quale, per esempio, i doveri comuni sono condivisi da tutti, anche dai superiori. Qui rientra anche una radicale responsabilità del singolo verso la comunità, persino nel campo spirituale, e l'apertura della propria coscienza ai superiori.

4. L'obiettivo di questi punti della Regola era, secondo Coste, quello '*di eliminare dal cuore (del Marista) tutto ciò che non lo preservasse nella verità della sua vocazione'* (p.23).

5. I voti sono presentati in tutte le loro esigenze.

6. La Regola non concerne solo la vita interna della casa della Vergine o la vita interiore del Marista. Ha a che fare anche con le relazioni tra la Società e la Chiesa e il mondo attorno ad essa, in particolare con il Papa, i vescovi e con le autorità civili.

7. Infine, alcune caratteristiche concernenti il ministero possono essere rintracciate nelle istruzioni date da Colin ai missionari nel Bugey (1825) e allo staff del Collegio di Belley (1829).

Coste aggiunge altre due caratteristiche. Quando Colin mostrava il testo al Nunzio, esso non era un abbozzo o un 'lavoro da completare', bensì una Regola completa. Inoltre Colin mostrava di averla ricevuta *dall'alto*; nello stesso tempo non la considerava fissa e imm modificabile; al contrario, poteva essere riveduta e modificata, specialmente dalle autorità legislative della Chiesa; alcune parti di essa potevano essere promulgate sotto forma di testi legislativi, altre parti erano sospese, perché 'il loro tempo non era ancora giunto'. Ciascuno dei testi raccolti in *Antiquiores Textus* e in *Autour de la Règle* è una espressione della Regola, tuttavia nessuna di esse è definitiva ed esaustiva; la stessa cosa doveva pensare delle Costituzioni del 1872: Colin poteva dire 'sarà nella Regola' o anche 'è nella Regola', di qualcosa che non era contenuto nei testi legislativi.

## 5. La Regola in sospenso

Dopo il 1836 Colin è responsabile di una Congregazione apostolica e missionaria su scala mondiale. Da allora ha avuto il vantaggio dell'esperienza di vivere nella vita religiosa e di essere Superiore, e anche il vantaggio di critiche e di osservazioni, e di aver conosciuto le Costituzioni gesuitiche. Tutto ciò ha modificato la sua idea di Regola non solo in certi dettagli, ma anche nella forma che doveva avere. Ora pensava che le Costituzioni da sottoporre alla Santa Sede per l'approvazione dovevano contenere solo gli aspetti 'fondamentali ed essenziali', mentre il resto della Regola doveva essere pubblicato in una sorta di Direttorio. Ma saremmo in errore se supponessimo che quel Direttorio contenesse dettagli secondari facilmente modificabili; anche quelli facevano parte della Regola, la cui origine era fatta risalire a Dio e Maria.

Il risultato di questo nuovo pensiero sono le Costituzioni del 1842, presentate alla Santa Sede, allora ritirate prima che fossero approvate. Altri testi dello stesso periodo possono essere espressione parziale della Regola. Colin si ritirò dal Generalato nel 1854 con l'intenzione di dedicare buona parte del suo tempo e delle sue energie a scrivere le Costituzioni per il Padri e per le Suore. Passano gli anni con pochi risultati fino a che P. Favre stende le 'Regole fondamentali', accettate dal Capitolo Generale del 1858 e approvate dalla Santa Sede nel 1860. Anche quelle intendevano essere espressione provvisoria della Regola coliniana e non una nuova partenza - anche se il Fondatore le ha rinnegate. Quello fu un periodo difficile per la Società e specialmente per P. Favre, con il Fondatore che insisteva che

solo lui poteva scrivere le Costituzioni, ma non produceva nulla. Quella situazione deve essere stata molto dolorosa per lo stesso P. Colin.

## 6. La Regola nuovamente trovata

Infine nel 1868, un testo delle Costituzioni del 1842, che si pensava scomparso, fu ritrovato. Secondo Coste, Colin, ormai vecchio, *'le legge, e ritrova in esse il suo stile e le sue idee intatte e riprende contatto spirituale ed emozionale con l'ispirazione originaria...Da allora in poi la sua mente si ricomponne. Avrebbe tenuto il testo come base per il suo lavoro, convinto che doveva rifarsi alle sue idee primitive'* (p. 248).

Di fatto, nel lavoro vennero inseriti molti aspetti che erano stati rimossi dal testo del 1842. Si può vedere mettendo a confronto le due versioni delle 'Regole comuni' (il n.6 del 1842 e il n.5 del 1872): il testo, che sappiamo essere primitivo, suona come una revisione di quello scritto 30 anni dopo – una revisione semplificata, con meno dettagli a favore di affermazioni generali. Ciò che Colin ha fatto nel 1842 è precisamente questo: ha ripulito il testo, che doveva essere approvato da Roma, di molti punti particolari che, tuttavia, non cessavano d'essere parte della Regola, ma erano 'lasciati in sospenso'; ora egli 'torna alle prime idee' e molte di esse le integra nel testo.

*"Quali erano queste 'prime idee' che, all'inizio come alla fine della sua vita, esprimevano per Colin ciò che Dio si attendeva dalla Società? (cito ancora Coste, p.8). La nostra reazione spontanea ci porta a pensare ai pochi temi fondamentali che riassumono l'essenza e il ministero della Società... il ruolo di Maria all'inizio della Chiesa e alla fine dei tempi. L'idea di 'ricominciare una nuova Chiesa', i Maristi come 'strumenti della divina misericordia', entrare a Nazaret e da lì vedere cosa si deve fare, ecc... Tuttavia bisogna dire che ciò non corrisponde a quanto Colin ha messo nella sua Regola nel 1868-1869. La nostra mentalità ci spinge a interpretare il termine 'idea' nel senso di un'idea generale, o larga e fruttuosa intuizione. Per un uomo d'azione come Colin, idea era qualcosa di concreto. Significava pensare ad una particolare linea d'azione, attenersi ad una particolare soluzione... Quando enumeriamo i temi che Colin ha inserito nell'ultima redazione della Regola con riferimento alle origini, ci rendiamo conto che essi corrispondono a pratiche concrete, nelle quali vediamo la pietra di paragone di un comportamento autenticamente marista. Reintroducendole, Colin tornava alle sue 'idee originarie'".*

Bisogna sottolineare, tuttavia, che nello stendere le Costituzioni Colin non ha seguito solo le sue idee personali. Ha accolto i suggerimenti dei collaboratori, il che comporta l'aver accettato più di una volta il loro saggio consiglio di aggiungere qualche dettaglio. L'abbozzo

venne sottoposto al Capitolo Generale del 1872 e corretto. Infine il testo approvato dal Capitolo venne presentato alla Santa Sede per l'approvazione nel 1873, un processo che ha comportato delle revisioni, incluso come abbiamo visto, un impoverimento del n 49.

## 7. La ricerca di nuove Costituzioni

Queste sono le Costituzioni che hanno governato la Società fino al 1987; nello stesso tempo esse furono regolarmente corrette nel Capitolo del 1961. Ci fu una importante revisione nel 1920 per conformarle al nuovo Codice di Diritto Canonico. Venne quindi l'appello del Vaticano II ad un aggiornamento della vita religiosa, ad un ritorno al carisma originario dell'istituto, e infine alle nuove Costituzioni. La Società di Maria mostrò qualche entusiasmo per l'aggiornamento ed era nella condizione favorevole - grazie al lavoro di Coste e Lessard - per apprezzare l'ispirazione originaria del Fondatore e sorprendentemente lo trovò rilevante e sintonizzato sul Vaticano II. All'opposto, la stesura di nuove Costituzioni si prospettò più difficile e il lavoro si protrasse per quasi 20 anni. Le esitazioni e i ritardi sono dipesi dall'importanza eccezionale che la Società attribuisce alle Costituzioni del Fondatore. Il primo progetto sotto forma di Regola venne redatto da Coste seguendo le istruzioni di P. Buckley: consisteva di brani, presi dalle Costituzioni del 1872, su punti ritenuti 'fondamentali ed essenziali' e includeva anche qualcuno dei 'grandi temi' scoperti di recente, da completare con le Costituzioni nuovamente composte. Questa soluzione non fu accettata dal Capitolo del Rinnovamento del 1969-70, il quale chiese una nuova collezione di '*Fonti della Tradizione della Società di Maria*' e scrisse '*Dichiarazioni e Decisioni*' come supplemento e, in alcuni casi, sostitutive delle Costituzioni emendate nel 1961, in attesa delle nuove Costituzioni. Poi quando sembrava che essa non sarebbe stata approvata dalla Santa Sede, comparve la cosiddetta '*soluzione bipolare*' proposta e redatta dal Padre Generale Ryan: in accordo con questa soluzione, la legislazione marista sarebbe consistita in due parti: le Costituzioni del 1872 e un documento moderno. La formula avrebbe dato alle Costituzioni coliniane uno *status* simile a quello delle 'Regole' storiche: in effetti, se si guarda ai libri delle regole di molti ordini e congregazioni - Domenicani, Visitandine e altri - in primo piano vi è la regola di San'Agostino, ossia il testo di fondazione, ma non legislativo, seguito dalle Costituzioni e da altri documenti legislativi. Alla fine, quando la soluzione bipolare fu abbandonata, una commissione guidata da Gaston Lessard stese un abbozzo di Costituzioni, che furono adottate dal Capitolo del 1985 e approvate dalla Santa Sede nel 1987.

Va detto che queste Costituzioni rappresentano una nuova partenza: per la prima volta la Società non è governata da una regola che deriva dal suo Fondatore. Le nuove Costituzioni prendono molte cose dalle vecchie: la cornice di fondo, testi parafrasati e citati; c'è un sforzo costante di essere creativamente fedeli al Fondatore e al suo carisma. Le Costituzioni del 1987, inoltre, danno largo margine al *Grandi Temi* e, forse per questa ragione, sono state definite 'più coliniane' di quelle del 1872. Molto altro andrebbe detto sulla loro qualità, ma una cosa è certa: esse non sono, e neppure pretendono di essere, un'espressione della Regola del Fondatore.

## 8. La Regola del P. Colin oggi

Dove è finita la Regola di Colin? E' oggi una cosa di puro interesse storico, un argomento per studenti della storia marista, una ricca fonte per tesi universitarie? Riguardo alla sua ultima forma concreta, le Costituzioni del 1872, vediamo che le Costituzioni attuali, al n.6, riconoscono ad esse una immutata rilevanza. Ma cosa s'intende con l'affermazione: '*esse rimangono l'autentica espressione della natura e dei fini della Società di Maria*'? Si fa riferimento solo alla citazione del n.1 delle Costituzioni del 1872 (*Nome e Scopo della Società*), che il Capitolo del 1985 ha voluto fosse inserito nel n. 7, e alla citazione dei nn. 49-50 (*Spirito della Società*), che è stata inserita nel n. 228? O la Regola di Colin, nel suo insieme, rimane per noi una sfida, seppure non governi più la nostra vita marista?

Credo che sia vera l'ultima ipotesi e per molte ragioni. Una volta ancora cito Coste, e per esteso.

*"Cosa intendeva il fondatore con quella che egli chiama la regola? Un libro sacro in cui ogni comma è stato dettato da Dio, un testo immutabile che va vissuto per tutta l'eternità? Certamente no. La storia turbolenta che abbiamo rivissuto indica sufficientemente il contrario, per cui ogni insistenza su questo punto è inutile. D'altro canto la stessa storia mostra non meno chiaramente che, nella mente di Colin, la regola non era una collazione di norme scritte e adottate da sacerdoti per il raggiungimento comune di un certo numero di scopi che si sono prefissi. La regola non è il risultato di una decisione umana E' stata ricevuta dall'alto. Nessuno ne è l'autore, nessuno l'ha scritta [qui vi è un contrasto interessante con il n. 91 delle Costituzioni di oggi, che afferma: 'I Maristi... accettano delle regole per la vita di comunità']. E allora cos'è? Rappresenta lo sforzo di esprimere nel migliore dei modi possibili le intenzioni di quanti hanno voluto la Società e l'hanno fatta nascere: Dio e sua Madre... Questa Regola è inevitabilmente imperfetta, nel senso che essa non raggiunge mai il suo stato definitivo perché la*

*Società a cui è destinata sarà veramente se stessa solo alla fine dei tempi; questa regola è, in ogni momento, completa e nello stesso tempo da completare. Nessuna delle sue formulazioni è immutabile ma nessuna delle intenzioni che vi sono espresse può essere ignorata; se ciò avvenisse, la Società perderebbe la sua ragion d'essere. Tuttavia è alquanto differente dalla 'lettera' che lega, né si tratta di un generico 'spirito' in cui ciascuno possa vivere al meglio delle sue possibilità. Esiste solo come specifica richiesta che spinga i singoli e le comunità a ricordare che il loro scopo non se lo sono creato da sé e che si sono messi insieme per portare avanti un lavoro che non è il loro. Per queste ragioni la regola di Colin ha per noi Maristi un ruolo insostituibile. Per essere chiari, nessuna delle stesure successive possono pretendere di costituire la nostra legislazione e nessuna delle sue regolamentazioni può essere obbligatoria a meno che sia inclusa nelle nostre Costituzioni approvate. Ancora, se oggi il problema reale per la Società è quello di una fedeltà creativa... dobbiamo essere in grado di interpretare il nostro passato; è importante che esso sia realmente capito e non ricreato in conformità ai nostri desideri. Ora, il modo più sicuro e vero di afferrare la volontà di Colin, evitando di metterci troppo del nostro, è precisamente lo studio della sua regola, la quale non finisce di suscitare in noi perplessità e shock. Fino a che rimaniamo fedeli alle linee generali dell'ecclesiologia ed escatologia di Colin, è facile vedere noi stessi in lui e inconsciamente raffigurarlo a noi stessi (ad esempio come colui che ha anticipato il Vaticano II). All'opposto, quando lo sentiamo dirci di indossare il cappello, di inginocchiarci davanti al superiore, d'evitare sempre di accogliere estranei alla nostra mensa, allora le domande cominciano a piovere nella nostra coscienza" (pp. 256-260).*

Quindi Colin ci sfida - persino ci scandalizza - in almeno due modi. *In primis* è lo scandalo di Colin altro-da-noi. Non è nostro contemporaneo e non pensa come la pensiamo noi. Quindi, forse che dobbiamo semplicemente consegnare la sua Regola al passato, come espressione di una mentalità d'altri tempi? Coste aggiunge: *'E' questo, ma ci offre anche i mezzi migliori che possiamo avere per riscoprire il passato in tutte le sue esigenze di verità, quel passato al quale vogliamo riferirci per interpretare l'oggi'* (p. 262). In altre parole dobbiamo ascoltare la voce di Colin precisamente perché non è il nostro contemporaneo e, quindi, non vuole solo echeggiare le nostre idee personali.

In secondo luogo è lo scandalo, direi, del particolare. Come abbiamo visto, la Regola - e questo è particolarmente vero delle Costituzioni del 1872 - non è una sorta di documento che noi avremmo scritto, con poche grandi idee, qualche principio generale e una raccomandazione di fare le nostre personali applicazioni con un minimo di esigenze concrete; di fatto, il tipo di documento adottato dal Capitolo Generale del 1985, nel quale un numero di regolamentazioni particolari sono state aggiunte in seguito, su richiesta della Santa Sede. Al

contrario, è una collazione di regole particolari, pratiche e spesso minute, giusto il genere di cose che abbiamo cercato di espungere negli ultimi 40 anni. La Regola di Colin non vuole che ci adagiamo su cose generiche o su buone intenzioni; ci sfida a 'scendere giù e venire al sodo' per quanto riguarda il modo in cui intendiamo vivere.

## 9. Che dobbiamo fare?

Credo che sia venuto il tempo di riaprire creativamente le Costituzioni del 1872, di rileggerle, alla luce di quanto conosciamo dell'impegno del Fondatore durato una vita, di esprimere la Regola che Maria voleva che avesse la sua Società. Credo che troveremo in esse *'l'autentica espressione della natura e dei fini della Società di Maria'* (per citare il n. 6 delle Costituzioni attuali), non una serie di idee generali, ma una descrizione dettagliata di un certo tipo di comunità e di un certo tipo di persone che svolgono 'l'opera di Maria'

Lì troveremo un numero di esercizi spirituali e di pratiche devozionali. Molte sono presenti anche nelle Costituzioni attuali, almeno come raccomandazioni; di altre probabilmente abbiamo perso il ricordo. Dobbiamo tornare ad esse con un rinnovato interesse. Credo che la conoscenza degli insegnamenti e delle pratiche della 'Scuola Francese', che influenzò Colin, ci può aiutare ad alcuni recuperi, come l'esame particolare, il quarto d'ora del venerdì in unione a Nostro Signore nel Getsemani, il rosario. Potremo trovare regole dettagliate regolanti la vita individuale e comune. Se prestiamo attenzione a Coste, guarderemmo con maggiore attenzione a quegli elementi delle Costituzioni del 1872 che ci sembrano meno attraenti: può essere proprio lì che il Fondatore ha qualcosa da dirci, per esempio quando raccomanda pratiche concrete di penitenza e di mortificazione, incluso il digiuno. Giova sottolineare che, in varia misura, molti di noi si ritengono dispensati da ciò o considerano inapplicabili ai nostri giorni questi aspetti della spiritualità coliniana. La spiritualità contemporanea, tuttavia, sta riscoprendo tutto ciò che concerne il ruolo del corpo e, nella fattispecie, la disciplina corporale. Vogliamo ignorare questi aspetti? Similmente, quando la Regola di Colin riflette una visione della comunità che noi siamo tentati di considerare 'chiusa' o non adatta alla missione o quando egli vuole che vediamo il superiore più che un individuo umano, ma il rappresentante di Dio e di Maria, siamo tentati di abbandonarlo. Vogliamo invece porre una sfida a noi stessi e ai nostri pregiudizi? Persino l'insistenza di Colin di aprire la nostra coscienza al Superiore – una pratica che oggi il diritto canonico proibisce – può essere l'occasione di rivedere il ruolo del Superiore come leader spirituale – un ruolo che nei documenti recenti della Chiesa sulla vita religiosa è stato molto sottolineato.

In altri casi, i suggerimenti della Regola sono chiaramente obsoleti. Lo è molta legislazione concernente le procedure amministrative, sebbene le nuove Costituzioni abbiano mantenuto un buon numero di idee coliniane riguardanti il governo, ad esempio il n. 197, che invita il Superiore Generale a seguire i consigli degli assistenti piuttosto che la sua opinione personale, cosa che era nella Regola primitiva. Un caso estremo, a tal proposito, è la proibizione, riguardante persino il Superiore Generale, di tenere un cavallo per l'uso personale (Cost. 1872, n.141). Ciò è scomparso dalle Costituzioni del 1961, senza dubbio perché non c'era motivo di conservarlo nella Regola dal momento che oggi nessuno ha un cavallo. Peccato che il Capitolo Generale non ne abbia approfittato per dibattere sull'uso delle macchine – non solo per sostituire al n.141 la parola 'automobile' a quella di cavallo', ma per discutere la questione dove la necessità diventa facilmente convenienza, e dove lo *status* può anche essere una ragione nascosta ma non detta: ciò deve uscire in qualche legislazione provocatoria. E' un esempio. Sono sicuro che se ne possano trovare altri quando uno studio serio della Regola di Colin ci provochi a riesaminare molte delle nostre abitudini e, forse più importante, sfidi la nostra cultura comune.

In generale, una creativa riapertura delle Costituzioni del 1872 può significare leggere le Costituzioni coliniane come i Benedettini leggono la Regola di san Benedetto: non come una legge attuale da osservare in tutti i dettagli, ma neppure come un documento puramente storico; piuttosto come la voce autentica del Fondatore che dà forma al nostro modo di vivere. Il che significa guardare alle *'intenzioni che la Regola di Colin esprime'*, intenzioni che, in accordo con Coste che già ho citato, *'non possono essere ignorate perché allora la Società smarrirebbe la sua ragion d'essere'*.

Per dare un esempio, il n.231 delle Costituzioni del 1872 descrive l'arredo della camera del Marista: un letto, un tavolo con pochi scaffali, due sedie, un inginocchiatoio, un armadio, una poltrona. Colin sembra dire che il Marista passa molto tempo nella sua camera, la quale non è solo un luogo per dormire e riposare, ma anche per pregare, leggere e studiare. Ciò suggerisce che i Maristi devono essere uomini che pregano e studiano: gli articoli 8 e 9 sugli *'Esercizi Spirituali'* e sullo *'Studio'* non devono essere lettera morta. Tutto ciò dà una concreta espressione alla descrizione del Marista dell'articolo 10: *'combinando un amore per la solitudine e il silenzio... con lavori di zelo'*.

## 10. La leva e il fulcro

Il trucco sta nel trovare la leva e il fulcro con cui sollevare l'universo marista. Che cosa voglio dire con questo? Come Archimede sapeva, per muovere un peso morto non devo applicare grande forza su tutto il corpo. E' sufficiente applicare una forza adeguata nel punto giusto. Quindi, per smuovere l'universo marista non è necessario cambiare tutta la legislazione. Uno o due cambiamenti indovinati è tutto ciò che occorre.

Posso darvi esempi – negativi per me – presi dalla storia marista, di cambiamenti legislativi piccoli all'apparenza, che hanno trasformato la Società. Credo che il Capitolo Generale del 1961 sia stato uno dei più importanti dei tempi recenti, molto più del '*Capitolo del Rinnovamento*' del 1969-70 o del 1985, che ha approvato le nuove Costituzioni. Mi riferisco a due minimi cambiamenti introdotti nelle Costituzioni allora vigenti. Una è quella del cambiamento, nel n. 38, del tempo da riservare alla '*breve preghiera vocale e meditazione*' di ogni giorno, da '*un'ora intera*' a mezz'ora. Per i sostenitori del cambiamento molti Maristi trovano difficile, se non impossibile, fare più di mezz'ora di meditazione per cui è meglio cambiare piuttosto che creare crisi di coscienza. Credo che, nonostante le buone intenzioni e la poca differenza nella pratica, tale cambiamento ha abbassato il livello e ridotto le aspirazioni spirituali dei Maristi. A Greenmeadows e a Highden la regola quotidiana è cambiata in modo tale che è impossibile fare più di mezz'ora di meditazione. La conseguenza è che mezz'ora di meditazione non è semplicemente un *minimo* accettabile – questa era presumibilmente l'intenzione dei legislatori – ma il *massimo* che ci si aspetta dai Maristi. Stiamo ancora subendone le conseguenze.

L'altro cambiamento effettuato nel 1961 è quello del n. 7 che dice: '*Non è appropriato per la Società avere parrocchie (con qualche importante eccezione)*' Il Capitolo Generale ha semplicemente rimosso il '*non*' - un bell'esempio del principio di Archimede. Il risultato: se andiamo in base all'Index S.M. e non alle nostre affermazioni ufficiali, dobbiamo concludere che il ministero principale della Società è parrocchiale. Detto tutto quello che è da dire sulle differenze tra il ministero parrocchiale al tempo di Colin e oggi, mi pare che il risultato sia molto lontano dalla visione dei primi Maristi.

Dove individuare i due o tre punti chiave che possano effettivamente cambiare le cose? Ecco una possibilità. Le Costituzioni attuali al n. 120, dicono che alla preghiera i Maristi '*dedichino almeno mezz'ora al giorno*'; questo è già un miglioramento rispetto al 1961. Perché non andare oltre e rimettere '*un'ora intera*' come prescriveva il Fondatore? Un buon numero

di Maristi ha continuato a farlo. Ci sono comunità mariste che ogni mattina fanno un'ora di meditazione insieme, davanti al Santissimo esposto. Non c'è obbligo, e non tutti lo fanno sempre, ma tutti apprezzano i benefici di quella pratica sul resto della loro vita, sulle loro comunità e sul loro apostolato. Credo che rimettere *un'ora piena* di preghiera mentale come norma fissa possa avere un benefico effetto sul '*clima spirituale*' della Società intera.

Una seria riappropriazione delle Costituzioni del 1872 come '*espressione della natura e dei fini della Società di Maria*' porterà alla luce altri punti che indurranno a modifiche, piccole solo all'apparenza, nella nostra vita di oggi. Penso a qualcosa di sociale e strutturale, piuttosto che solo interno o spirituale; forse a qualcosa che incida nella vita di comunità. E' questione di tradurre le '*intenzioni che la Regola di Colin esprime*' in poche richieste o pratiche, scelte con cura, che '*abbiano presa*' nella nostra vita marista d'oggi.

# MARIA AIUTO DELLA CHIESA

## ALLA FINE DEI TEMPI

### 1. Un tema coliniano

Come abbiamo già visto, il messaggio della Vergine a Le Puy – almeno nella forma che ci ha lasciato Padre Colin – è composto di due parti. Nella prima, Maria dice che ella è stata il sostegno della Chiesa nascente, ma non è tutto. Immediatamente siamo proiettati nel futuro, dove si nasconde la vera enfasi del messaggio. Quindi, per tornare al testo che abbiamo già visto (FS 4,1): *‘La Santa Vergine ha detto: Io sono stata il sostegno della Chiesa al suo nascere; allo stesso modo lo sarò alla fine dei tempi. Il mio abbraccio sarà aperto a tutti quelli che desiderano venire a me’.*

Ora, se *‘queste parole hanno avuto grande importanza nei primi tempi della Società’* (cfr. FS 4,2), ciò lo è stato non tanto per ricordare i primi momenti della fede, ma per predisporci ad accogliere un intervento di Maria nel futuro ed a cooperare con esso. Così Colin in un altro testo (FS 116,7): *‘Signori, che Nostro Signore abbia lasciato sulla terra la Santa Vergine dopo la sua Ascensione è senza dubbio un grande mistero. Gli apostoli avevano bisogno di lei per essere guidati e perché ella fosse in un certo senso la fondatrice della Chiesa. Alla fine dei tempi la sua protezione splenderà persino in un modo più grandioso. Gli apostoli ebbero le loro ragioni per non farlo sapere al mondo, ma ella farà sentire la sua presenza molto più che negli inizi’.*

Maria farà *‘di più’* alla fine che agli inizi perché il bisogno sarà più grande. Cito FS 117,3 (1846): *‘E la Vergine Santa, che allora fece grandi cose, ne farà di più grandi alla fine dei tempi perché la razza umana sarà molto più malata’.* Di fatto la razza umana è già malata: FS 152,1 *‘Dobbiamo ammettere che viviamo in tempi molto brutti; l’umanità è seriamente malata. Alla fine dei tempi ci sarà bisogno di grande aiuto, e sarà la Vergine a farlo’.* *‘Viviamo in tempi davvero cattivi’* – più letteralmente, *‘I tempi sono malvagi’*: Colin sta citando, e senza dubbio ne era consapevole, Efesini 5,16. Siamo nell’anno 1848 e gli eventi – lo scoppio della rivoluzione in Francia e ovunque – giustifica la citazione. Ma il Fondatore ha sempre vissuto con la sensazione che i tempi erano *brutti*, di fatto tanto brutti che la fine doveva essere vicina. Notare che per Colin corre un certo spazio, espresso nel tempo dei verbi che usa, tra il tempo presente - brutti come sono – e la fine che deve ancora venire: *‘l’umanità è veramente malata. Alla fine dei tempi ci sarà bisogno di un aiuto grande’.*

E’ evidente che Colin credeva dal profondo del cuore che la fine era già prossima. Nel settembre del 1844 Mayet gli diceva (FS 4,2): *‘Il grande numero di prodigi che la Vergine sta*

*compiendo sembra annunciare la fine dei tempi, poiché la devozione a Maria è abitualmente l'ultima risorsa della Provvidenza per convertire un peccatore*'. Colin risponde: *'Sì.. 'Io sono stata il sostegno della Chiesa al suo nascere; allo stesso modo lo sarò alla fine dei tempi... Queste parole hanno avuto grande importanza nei primi tempi della Società'*. Parlando ai Maristi, egli era come suo solito, prudente:

*FS 160,7: 'I tempi sono brutti (1848), ma Maria che consolò, protesse e salvò la Chiesa nascente, la salverà negli ultimi giorni. Non sto dicendo che il giorno del Giudizio è già qui, ma la sua venuta è prossima. Quando avete meditato su queste parole: Pensate che quando il Figlio dell'uomo tornerà, troverà la fede sulla terra? (Lc 18,8), non abbiate paura, perché ne vediamo così poca ai nostri giorni'*.

In altre parole, quando pensa al suo tempo, al Fondatore viene spontanea la frase di *Efesini* e la sentenza di Cristo riportata da Luca e conclude che stiamo entrando negli ultimi tempi. Tuttavia non vuol dire che *'il giorno del Giudizio è già qui'*, anche se *'la sua venuta è prossima'*. Il suo scopo non è di annunciare la fine del mondo, ma di dichiarare che alla fine subentra il ruolo di Maria e dei Maristi come suoi strumenti. Così Colin soggiunge nello stesso numero di *FS*:

*'Maria userà noi, suoi figli. Facciamo sì di essere degni di quel ruolo. Col nostro aiuto combatterà col male e col mondo e attraverso di noi vincerà, se con la purezza della nostra vita e l'innocenza del cuore faremo in modo di meritare i suoi favori e le sue grazie'*

Coste commenta più volte queste affermazioni di Colin, specialmente in *'Maria nella Chiesa nascente e alla fine de tempi: analisi dell'affermazione di J.C.Colin'* (FN 3,3 (1996) 245-263. Secondo lui (p.254), Il pensiero di Colin intorno alla Chiesa nel suo nascere o alla fine dei tempi *'non sembra essere sistematicamente e esclusivamente dipendente'* dall'espressione *'Sono stata il supporto...'*; ancora, a pp.262-263: *'Sebbene l'espressione provenga da Courville, Colin gli ha dato il contenuto, e coincide con ciò che è prioritario nelle sue intuizioni apostoliche'*. Coste riassume le idee di Colin intorno alla fine dei tempi in cinque punti:

1. Il ruolo di Maria (pp.254-55): la convinzione che ella *'salverà la Chiesa negli ultimi tempi'* (FS 160,7), anche se farà *'di più'* alla fine che agli inizi (FS 116,7) perché i bisogni saranno maggiori.

2. Il ruolo della Società di Maria (p.255): *'A questa convinzione se ne aggiunge subito un'altra; ossia il ruolo speciale che svolgerà Maria alla fine dei tempi è previsto anche per la Società che ella ha scelto e che porta il suo nome'* (FS 143,2; 160,7).

3. Che cosa intende Colin con *'la fine dei tempi'*? Alcune affermazioni di Colin presentano la fine come una realtà che ancora deve venire, ma è vicina. Il fondamento di tale convinzione è chiaramente esposta. E' il confronto tra ciò che il Fondatore vede coi suoi occhi e i due testi del Vangelo che parlano della fine: *Luca 18,8* (la poca fede') e *Matteo 24,24* (*i falsi Messia e i falsi profeti* che faranno grandi segni e prodigi, tanto da ingannare persino gli eletti) (pp.257-58). D'altro canto Colin non calcola i giorni che mancano alla fine. Coste cita P. David (*OM 886,2*): *'Quanto al tempo di questi grandi eventi, se sia vicino o lontano, non ho mai sentito che il Fondatore abbia avuto speciali illuminazioni'*. Coste ricorda il senso di ripugnanza di Colin a proposito del *'segreto'* di La Salette concernente la fine del mondo e conclude: *'Colin ne parlava liberamente senza far riferimento a calcoli precisi'* (p.258). Stando ad altre affermazioni del Fondatore, siamo già negli ultimi tempi. Coste commenta: *'In altre parole, se la fine deve ancora venire, tuttavia è già qui'*. E soggiunge: *'A questo punto non ci è d'aiuto alcuno il chiederci cosa Colin abbia trovato nel N.T. intorno al Regno di Dio che deve venire, che è vicino, che è già qui'* (p.259).

4. La fine dei tempi fornisce la chiave per capire ogni tempo (p.259): *'Il riferimento escatologico, liberato da ogni calcolo gratuito circa il futuro, è la chiave per capire il tempo in cui viviamo, è un invito a non adagiarsi in esso, ma a percepire tutta la sua instabilità. E' così che vanno interpretate le molte affermazioni di Colin circa la relazione tra il suo tempo e la fine dei tempi'*.

5. Il nome della Società di Maria è stato tenuto in riserva per gli ultimi tempi (cfr. *FS 118,2*; pp.241-42).

## **2. L'escatologia di Jean Claude Colin**

Colin trova segni plausibili della vicinanza della fine negli eventi del suo tempo: la *'poca fede'* sulla terra e gli interventi di Maria nel mondo; ma su ciò non insiste. Il suo intento non è di annunciare l'imminente fine del mondo, neppure come mezzo per indurre alla conversione, ma di preparare la Chiesa degli ultimi tempi. Ancora, se Maria deve intervenire alla fine dei tempi non è per proteggere i fedeli dagli effetti della catastrofe universale, ma per supportare la Chiesa come fece ai suoi inizi. In definitiva Colin spinge all'impegno non per paura, ma per incoraggiare.

Immagino che l'escatologia di Colin abbia messo in imbarazzo più di un Marista, probabilmente già nella seconda generazione, che non necessariamente ha condiviso gli entusiasmi dei primi aspiranti. Possiamo essere imbarazzati per tre ragioni. Primo è l'imbarazzo del cristiano moderno che non vuol sentire parlare della fine dei tempi – se non in un contesto teorico o storico, dove l'argomento è posto ad una distanza di sicurezza: la gente del sec. I, ma non ora. Edwin Keel è un autore marista che ha trattato dell'escatologia coliniana, e commenta adeguatamente che *'il nostro ventesimo secolo... ha relegato il discorso della fine nel chiacchiericcio di fanatici e creduloni. Eppure, ironicamente, il nostro tempo è il primo in cui l'imminente fine della storia umana non sia una metafora, ma una possibilità concreta e dimostrabile'* (*L'opera di Maria alla fine dei tempi* FN 1,4 (1991). Di fatto, oggi abbondano gli scenari del giorno del giudizio, secondo i quali la storia umana finirà sia *'con un bang'* o con un *'piagnucolio'*.

In un altro articolo (*'Su Colin e la storia del tempo'*, FN 3,3 1996), Keel cita il teologo Metz (p.339): *'Seguire Cristo non è qualcosa che può essere fatto senza l'idea della parusia, senza pensare alla seconda venuta... Senza dubbio noi cristiani offriamo al mondo un penoso spettacolo: quello di un popolo che parla della speranza, ma in realtà non aspetta niente'*.

Un secondo motivo d'imbarazzo è il ruolo che Colin attribuisce a Maria alla fine dei tempi: anche se immaginiamo la fine dei tempi, possiamo assegnare un ruolo speciale alla Vergine? Gesù parlava della sua venuta alla fine dei tempi; non è esagerato e inutile parlare di uno speciale intervento di Maria? Il terzo motivo è l'idea di associare in un certo modo la Società di Maria con la fine. Andiamo avanti, *'sotto il nome di Maria'*, senza l'assillo della parusia!

Pur condividendo tale imbarazzo, voglio lo stesso lanciare una sfida. Decidiamo di prender sul serio l'escatologia di Colin e quella della Bibbia. C'è qualcosa d'altro che deve venire: l'intervento finale di Dio nella storia del mondo. Parlandone, la Bibbia usa un linguaggio simbolico: giudizio finale, vittoria sul male (o sul Maligno), nuova creazione. Quest'ultima idea ha dato la stura ad immagini inquietanti di uno smantellamento della creazione (stelle che cadono, sole e luna oscurati); questo risulta essere il preludio della creazione di *'nuova terra'* e *'nuovi cieli'* Per questa ragione qualcuno chiama la catastrofe finale *'eucatastrofe'*, per usare il neologismo coniato da Tolkien. Questo è il modo – una catastrofe che inaspettatamente finisce bene – con cui il N.T. ci invita a pensare la fine dei tempi; come *2 Pt 2,6*, *Lc 21,25-33*. Secondo la rivelazione giudeo-cristiana, questa *eucatastrofe* sarà il coronamento di tutta la storia umana Per quanto concerne il secondo e terzo motivo di imbarazzo dei Maristi, Edwin Keel pone una domanda provocatoria: *'Può il*

*recupero della frontiera escatologica di Colin dare un significativo contributo marista alla Chiesa dei nostri giorni? E' la sua una lezione da imparare?.*

### **3. La Parusia di Cristo**

Un modo per affrontare questo tema è quello di riflettere sull'Ascensione di Cristo (vedi *'Biblical Approaches', FN 3,4 (1996) 520-537*). E' da dire che gli esegeti e teologi di oggi prestano poca attenzione all'Ascensione. Tutto sommato essa è considerata come un semplice aspetto della Risurrezione di Nostro Signore, una specie di coda in movimento i cui temi sono già stati del tutto sviluppati. Tuttavia è importante fermarci sull'episodio del N.T. e ci accorgeremo che non è presentato come un seguito della Risurrezione, ma come il suo culmine: Gesù è risorto dai morti così come è innalzato alla destra del Padre. L'Ascensione di Cristo è episodio esclusivo di Luca, anche se è implicitamente menzionato in tutto il N.T., in particolare in *Gv 20,17*. Luca riporta l'episodio due volte, alla fine del Vangelo e all'inizio degli *Atti*. Lo racconta con piccole variazioni, aggiungendo qualche ritocco circa il significato dell'evento. Diamo uno sguardo agli *Atti*, dove l'Ascensione di Cristo è essenzialmente collegata alla parusia, al suo ritorno alla fine dei tempi.

*Atti 1, 6-12* inizia con una questione posta dai discepoli a Cristo: *'Signore, è questo il tempo in cui ricostituirai il regno d'Israele?'*. La domanda esprime l'attesa di molti giudei di un liberatore inviato da Dio a restaurare l'indipendenza politica d'Israele. I discepoli di Cristo speravano che fosse lui il prescelto da Dio, ma la sua morte pare aver messo fine alle loro speranze (cfr *Lc 24, 19-21*). Risuscitando, Gesù dimostra d'essere lui il prescelto da Dio, per cui pare essere lui l'atteso liberatore. Era questo il momento in cui avrebbe attuato la liberazione nazionale? Gesù non dà una risposta diretta alla domanda, ma afferma prima di tutto che non è dato loro di conoscere i tempi o l'ora che il Padre ha deciso di sua autorità. Poi sposta la loro attenzione su qualcosa che presto accadrà, la discesa del Santo Spirito e l'impegno che per essi ne conseguirà: *'Detto questo, fu elevato in alto sotto i loro occhi e una nube lo sottrasse al loro sguardo'*.

Per chi ha familiarità con l'A.T., ascoltando il racconto dell'Ascensione si sente irresistibilmente rimandato ad un'altra persona ascesa al cielo. Questi è il profeta Elia, la cui ascesa o assunzione raccontata in *2 Re 2,1-18* costituisce il fondo della narrazione di *Atti*. Il parallelo è chiaro nella struttura generale delle due storie, confermato dall'espressione greca comune dei Settanta 'fu elevato nei cieli'. Gesù è presentato come il nuovo Elia (nel N.T. ovunque ci è detto di Giovanni Battista, ma quella è un'altra storia).

Ora i giudei del tempo di Gesù credevano che Elia sarebbe tornato in terra per preparare il popolo di Dio agli Ultimi Giorni. Questa attesa è espressa in *Malachia 3, 23-24* (che sono le ultime parole dell'A.T nelle nostre Bibbie): *'Ecco, io invierò il profeta Elia prima che giunga il giorno grande e terribile del Signore, perché converta il cuore dei padri verso i figli e il cuore dei figli verso i padri; così che io venendo non colpisca il paese con lo sterminio'*. In altre parole Elia sarà chiamato a preparare il Giorno del Signore col riconciliare e riportare pace e unità. E' altamente significativo che nel racconto dell'Ascensione di *Atti* due uomini biancovestiti (angeli) dicano agli apostoli che guardano: *'Questo Gesù, che è stato tra di voi assunto fino al cielo, tornerà un giorno allo stesso modo in cui l'avete visto andare in cielo'*

Come Elia, dunque, Gesù è stato rapito nei cieli da dove ritornerà per preparare il popolo di Dio al Giorno del Signore. Pietro esprime la stessa attesa negli *Atti*: *'Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, cioè Gesù. Egli dev'essere accolto in cielo fino ai tempi della restaurazione di tutte le cose...'* (*At 3, 19-21*). Nel pensiero di Pietro, l'Ascensione di Gesù è finalizzata al suo ritorno: è andato nei cieli per esservi tenuto fino al momento fissato, quando Dio lo manderà come Messia a restaurare tutte le cose. Secondo la logica implicita nel riferimento al ritorno di Elia (*Malachia*), questa restaurazione riguarda essenzialmente l'unità degli esseri umani tra loro e con Dio.

#### **4. Maria e la fine dei tempi**

E Maria? In quale modo aiuterà la Chiesa alla fine dei tempi? Un autore vicino alle idee di Colin circa l'intervento di Maria alla fine dei tempi è il teologo russo-ortodosso Serge Boulgakov. Nel suo lavoro in francese dal titolo *'La Sposa e l'Agnello'* egli non esita ad usare l'espressione 'parusia mariana', che crede avverrà non molto dopo – se non prima - quella di Cristo: *'Rimanendo sola nel mondo dopo l'Ascensione, per così dire, senza suo Figlio, solo la Madre può anticipare il suo ritorno se ciò è necessario all'umanità, che ha bisogno di vedere il suo volto, che è balsamo al cuore'*. Le apparizioni mariane sono la prova della sua presenza nel mondo. Boulgakov continua: *'In ragione di questo disegno generale che avvicina cielo e terra e che precede la parusia, una particolare manifestazione della Madre di Dio, prima della Venuta, è concepibile'*. Poi lo scrittore evoca la visione dell'Apocalisse (21-22): *'E (l'angelo) mi disse: ti mostrerò la fidanzata, la sposa dell'agnello. E mi trasportò in spirito su di un monte grande a alto, e mi mostrò la città santa, Gerusalemme, che scendeva dal cielo...'*. *'Questo linguaggio simbolico usato dal visionario dei misteri – si domanda*

Boulgakov – *non ha qualcosa a che fare con l'apparizione nel mondo della Sposa ripiena di Spirito che appiana le vie del Signore?*'. Attiro la vostra attenzione sull'applicazione che Boulgakov fa a Maria dell'immagine della città di Dio che scende dal cielo (Ap 21), un'immagine che ha un parte importante nel pensiero di Maria d'Agreda e dà il titolo alla sua opera.

Anche se Boulgakov riconosce che la Scrittura non dice nulla circa la partecipazione di Maria alla parusia di Cristo, egli cita la testimonianza della Tradizione iconografica bizantina e russa del Giudizio Finale, dove Maria è sempre raffigurata alla destra del Figlio (anche nell'iconografia occidentale).

Nel suo articolo *'Maria nella Chiesa nascente e alla fine dei tempi'*, Coste dice che *'...circa il pensiero su Maria oggi, la Chiesa può essere giunta a maturazione quando, alla luce del recente dogma (dell'Assunzione) e delle nuove prospettive dalle teologia biblica, si è trovata nelle condizioni di stabilire con chiarezza le conseguenze escatologiche della missione unica della Vergine nel piano di Dio'* (ActaSM, col.6, p.188). Propongo di usare l'intuizione di Coste e cerco di capire l'Assunzione di Maria alla luce del racconto dell'Ascensione di Cristo. Guardando bene al parallelo tra i due eventi giungiamo a concludere: se Maria, come Gesù, è stata assunta in cielo, ella, come Gesù, ritornerà dal cielo alla fine dei tempi per preparare il popolo di Dio al Giorno del Signore. Sì, lo ammetto, non è il modo in cui abbiamo capito il dogma dell'Assunzione Tuttavia è un modo legittimo di interpretare *'le conseguenze escatologiche della missione unica della Vergine nel piano di Dio'*. Ciò corrisponde alle intuizioni di Colin e di Serge Boulgakov circa il ruolo di Maria alla fine dei tempi.

Se l'Assunzione di Maria, così com'è presentata in Atti 1, 6-12, ci autorizza a parlare di 'parusia mariana', che altro possiamo dire del Ritorno di Maria? Che cosa farà al suo ritorno? Ricordiamo che, secondo Malachia, il profeta Elia - il prototipo di Gesù asceso al cielo e di Maria assunta - tornerà prima del Giorno del Signore. Al fine di preparare il popolo alla venuta del Signore e di evitare lo sterminio divino, Elia *'convertirà il cuore dei padri verso i figli e i cuori dei figli verso i padri'*. Credo che Maria giocherà un ruolo nel preparare il popolo di Dio alla sua venuta e questo ruolo consisterà nel favorire la riconciliazione dei figli di Dio tra loro, così che formino la vera famiglia di Dio.

## 5. Alla ricerca del tempo presente

Si è parlato del passato e del futuro; e il tempo presente? Abbiamo riflettuto sulla Chiesa nascente e su quella della fine dei tempi. Come dobbiamo guardare alla Chiesa di oggi? Come guardare – con gli occhi di Colin – al tempo storico che viviamo?

Edwin Keel commentando le parole di Maria a Le Puy, fa queste considerazioni (*L'opera di Maria alla fine dei tempi FN 1,4 (1991) 427-444, p. 430*): *'La problematica della parola che stiamo interpretando sorge dal fatto che non sono espressi tempi presenti – i riferimenti sono solo al passato della Chiesa nascente e al futuro della fine – eppure la parola è indirizzata a gente che non si trova a quei due poli estremi, ma in qualche luogo tra i due poli. Siamo tentati di risolvere l'apparente anomalia semplicemente riducendo la 'fine dei tempi' al 'nostro tempo', come se ciò che dice Maria riguardi l'oggi, senza altre specificazioni. Ora, espandendo il testo, tentiamo di inserire il presente: 'Maria è stata il sostegno della Chiesa nascente, sostiene la Chiesa di oggi, e farà lo stesso alla fine dei tempi'. Ma ciò fa del testo una meditazione sull'intervento di Maria in questo particolare momento della storia e riduce la 'fine dei tempi' a un limite temporale e alla conclusione dell'attività incessante di Maria in questo mondo a vantaggio del popolo di Dio'.*

Ci tenta il situare noi stessi nel presente, ossia in un punto equidistante dal passato e dal futuro. In questa occorrenza, l'opera di Maria nella Chiesa di oggi risulta essere la continuazione di ciò che ella ha fatto all'inizio e ha promesso di continuare a fare sino alla fine: Maria è stata il sostegno della Chiesa ai suoi inizi; lo sarà alla fine dei tempi; quindi essa è il sostegno della Chiesa *qui e ora* e ricorre all'aiuto dei Maristi per portare avanti la sua opera. Questo è quanto ha affermato il Capitolo Generale del 1969-70 nella dichiarazione *Maristi e il Mondo d'oggi*, in *'Il mistero di Maria nella Chiesa'* (n.127): *'Maria era presente nella Chiesa nei suoi primi inizi, fu la sua ispirazione e il suo sostegno, anche se non occupava un posto importante e rimaneva nascosta tra i fedeli. La sua presenza ha rivelato a Colin il posto che una Società che porta il suo nome deve occupare nella Chiesa, in un tempo di grandi sconvolgimenti'*. Lo stesso numero poche righe dopo prosegue: *'Una coscienza analoga ha espresso il Vaticano II, sul piano teologico, per il bene della Chiesa tutta, quando guarda a Maria per approfondire il senso della Chiesa e della sua missione'*. Bel testo davvero, ma notiamo che i riferimenti escatologici sono scomparsi, o meglio, tradotti nel riferimento a *'tempi di sconvolgimenti'*. In modo analogo le attuali Costituzioni (n.5) parlano di *'desiderio di Maria d'essere... sostegno della Chiesa in questi tempi incerti, come lo è sempre stata fin dal giorno della Pentecoste'*.

Per Colin, al contrario, la storia non si svolge in tre stadi -passato, presente, futuro – ma solo in due - *passato* e *futuro-già-cominciato*. No, in ultima analisi, c'è forse, per Colin, solo il '*tempo-che-confluisce-verso-la-fine*', perché la fine sarà come l'inizio e l'utopia della Chiesa nascente sta sforzandosi di diventare una realtà nella parusia: '*Tempo presente e tempo passato / Sono forse entrambi presente nel tempo futuro / E il tempo futuro è contenuto nel tempo passato*' (T.S.Eliot, *Burnt Norton*).

E' tipico di Colin 'leggere' il suo secolo non solo come tempo di crisi, ma come già 'tempo ultimo'. Va aggiunto, ovviamente, che non pensava necessariamente – o almeno non era il suo abituale modo di pensare – che il mondo stesse letteralmente finendo domani (anche se dopo il 1848 vedeva molti segni del suo avvicinarsi!). E' un po' come l'escatologia del N.T, osserva Coste: il Regno di Dio è 'vicino', addirittura 'già qui', anche se 'deve ancora venire'. Anche per Colin, il 'vicino' è prossimo ad essere 'già qui' anche se non conosciamo 'tempo e data' che il Padre ha fissato (cfr. *At* 1,7). In altri termini, se Maria opera oggi nella Chiesa, se, come ella ha detto al giovane Courveille a Le Puy: '*è desiderio mio e di mio Figlio che ci sia un'altra Società, consacrata a me, che porti il mio nome*', è perché vuole essere 'la Protettrice' della Chiesa '*in questi ultimi tempi di empietà e incredulità*' (cfr. *OM* 718,5; Keel, *Un Libro di testi per lo studio della Spiritualità Marista*, n.1).

Così Colin si allinea con il N.T.: si tratta di vivere *ora* come se fossimo negli ultimi giorni, senza necessariamente esserci in senso letterale. San Paolo, ad esempio, scrive ai cristiani di Corinto: '*Questo vi dico, fratelli: il tempo ormai si è fatto breve; d'ora innanzi, quelli che hanno moglie, vivano come se non l'avessero; coloro che piangono, come se non piangessero e quelli che godono come se non godessero; quelli che comprano, come se non possedessero; quelli che usano del mondo come se non ne usassero appieno; perché passa la scena di questo mondo!*' (*I Cor* 7, 29-31). Ma lo stesso apostolo non proibisce ai discepoli di sposarsi o avere figli perché il mondo volge alla fine. I cristiani continuano a comprare e vendere, a lavorare e ad impegnarsi negli affari. Nondimeno, vivere da cristiani è vivere come se si fosse alla fine, in accordo coi soli valori che allora conteranno. E ciò è il modo di vivere da Maristi, con l'assicurazione del 'sostegno' di Maria alla Chiesa.

## 6. Noi, quindi, che dobbiamo fare?

Che fare in questo tempo che volge alla fine? Quali gli impegni di noi Maristi, che siamo strumenti della Vergine Maria e in quanto tali, della misericordia divina? Qual è la nostra missione? O dobbiamo sederci e attendere la fine dei tempi?

Abbiamo visto, nel pensiero di Colin, il legame strutturale tra l'inizio e la fine, al punto che egli non parla mai dell'uno senza l'altra: *Maria sarà sostegno della Chiesa alla fine dei tempi come lo fu all'inizio*. Come abbiamo visto, il ruolo di Maria nella Chiesa nascente, come indicato da *Atti 1,14*, consiste soprattutto nel riconciliare e unificare i vari gruppi esistenti nella Chiesa. Se ci atteniamo a *Malachia 3,23-24*, il ruolo di Maria alla fine dei tempi consisterà nel riconciliare e unificare la famiglia di Dio. Riconciliare e unificare, sia alla fine come al principio: Colin non si stanca di ripetere ai Maristi che il loro unico modello è e dev'essere la Chiesa nascente. Di tutti gli aspetti della Chiesa nascente presenti negli *Atti* lucani, Colin dà il primo posto a quello che si riassume nella ben nota formulazione: *Cor unum et anima una (At 4, 32)*.

Come i primi credenti di *Atti 4,32*, i Maristi devono essere *'un cuor solo e un'anima sola'*. Siamo chiamati a riprodurre la stessa unione di cuore e anima nella Chiesa del futuro, così che, per citare il *Summarium Regularum Societatis Mariae* del 1833, alla fine dei tempi come agli inizi, tutti i credenti siano, con l'aiuto di Dio, *un cuor solo e un'anima sola* nel seno della stessa Chiesa Romana e che tutti giungano alla vita eterna camminando in modo degno di Dio, sotto la guida di Maria. Coste commenta (*'Analisi dei dati'* FN 3/3, 1996, p.249): *'(In questo testo) che probabilmente riporta alla regola di Cerdon... Colin identifica la frase un cuor solo e una sola anima con il tratto caratteristico del popolo degli ultimi giorni, come di quello dei primi giorni'*.

Qual è allora la missione della Società di Maria? Non è una questione a cui Colin risponda. Ai suoi giorni la parola 'missione' non aveva lo stesso significato che le diamo noi. Basandoci su quanto abbiamo visto, direi che la nostra missione è di riconciliare e unire la famiglia di Dio per preparare il suo ritorno. Questo è quanto significa prendere parte all'opera di Maria, essere il sostegno della Chiesa alla fine dei tempi come ella lo fu della Chiesa nascente. Se non sbaglio, ciò può offrire qualche indicazione chiara nella nostra scelta dei ministeri e nel modo in cui li viviamo. Aggiungo che riconciliazione e unificazione non sono cose facili. Costano. A Cristo costarono la vita.

# LA CHIESA PRIMITIVA, IL SOLO MODELLO DELLA SOCIETA' DI MARIA

## 1. Un tema coliniano

Molti testi provano che la Chiesa primitiva (letteralmente in francese la 'Chiesa nascente', la Chiesa che sta per nascere), è per Colin il modello, il solo modello, della Società. Quando sentiamo questo, immaginiamo sia perché egli vede nella Chiesa primitiva un esempio, il simbolo della missione. Più facilmente lo supponiamo se guardiamo la Chiesa primitiva riflessa nell'evento della Pentecoste: i primi discepoli, corroborati dal Santo Spirito, annunciano il Vangelo di Cristo fino agli estremi confini della terra; quindi essi sono per noi un modello.

Tuttavia, osservando attentamente la neonata Chiesa di *Atti*, non è più così ovvio vedervi un simbolo della missione. E approfondendo il modo in cui Colin parla della Chiesa nascente, ci rendiamo conto che egli non la presenta come simbolo della missione. Cosa intende, allora, col dire che essa è il modello unico per la Società? Vediamolo.

Prendiamo *FS 42,3*. L'anno è il 1841, e Colin difende la predicazione di P. Etienne Séon, che taluni criticano per essere troppo semplice, elementare. Ciò lo spinge a fare altre considerazioni: *'Gli apostoli non piacevano ai ricchi, o ai potenti: essi andavano dalla gente povera come loro. Allora Dio suscitò san Paolo, pieno di magnanimità, senza paura, il quale attirò l'attenzione di tutti. Avevano ragione nel dire che non era un letterato, che non parlava bene: ma ciò non importava... Egli non si preoccupava di quanto la gente diceva di lui'*. Su questo tema il Fondatore si scalda: *'Quanto a noi, non prendiamo alcuna congregazione a modello; non abbiamo altro modello che la Chiesa delle origini. La Società ha cominciato come la Chiesa; dobbiamo essere come gli apostoli e i loro seguaci, che erano già numerosi: cor unum et anima una. Si amavano come fratelli. E allora, nessuno conosce che devozione avessero gli apostoli per la Santa Vergine! Quale tenerezza per la Madre di Dio! Come devono essere ricorsi a lei! Imitiamoli, vediamo Dio in ogni cosa'*.

Si noti come il riferimento alla Chiesa delle origini si sposta lungo il discorso: dagli 'apostoli' a 'san Paolo', Colin arriva, alla fine, alla Chiesa di Gerusalemme. Questa è una faccia della Chiesa nascente, l'unico modello della Società; sappiamo che ce ne sono altri. Il nostro Fondatore attira l'attenzione su due o tre aspetti della Chiesa primitiva, che i Maristi devono imitare. Primo è l'amore fraterno che apostoli e discepoli nutrivano gli uni

per gli altri; questo amore è caratterizzato dalla citazione latina di *Atti* 4,32, che è un ritornello costante sulle labbra di Colin: *Cor unum et anima una*. Il secondo aspetto della Chiesa nascente, che i Maristi devono imitare, deriva più da Maria d'Agreda che dagli *Atti*, cioè la devozione degli apostoli per Maria. Infine, *'Vediamo Dio in ogni cosa'*; questo è il solo punto in cui Colin dice esplicitamente: *'Imitiamoli'*, ma non è una caratteristica peculiare della Chiesa primitiva; ricorda piuttosto il S. Ignazio di *'Contemplazione per guadagnare Cristo'*.

Alla fine del ritiro del settembre 1846, Colin ritorna sul tema (FS 115,5): *'Miei cari confratelli, possano sempre unirvi i più stretti legami di carità; che possiamo davvero essere un cuor solo e un'anima sola. La Società di Maria deve ricreare i primi giorni della Chiesa'*. Allude, in questa ultima sentenza, alla Società che deve in un certo senso rinascere come la neonata Chiesa, una Società in cui, come nella Chiesa di *Atti*, tutti sono *'un cuor solo e un'anima sola'*. Il gruppo di seminaristi della *'promessa'* solenne di Fourvière del 23 luglio 1816 erano dodici ((cfr. OM 425,1, ecc.; 294,1): una semplice coincidenza o una deliberata imitazione degli apostoli originari?

Due giorni dopo, Colin tocca ancora l'argomento e questa volta con un tocco di mistero (FS 117,3): *'Quanto a noi, signori, dobbiamo ricreare la fede dei primi credenti. Ciò è precisamente quanto fu predetto nei nostri primi tempi* (pronunciò queste parole in un modo misterioso). *Fu predetto che la Società di Maria doveva prendere a modello nessuna delle congregazioni precedenti; no, niente affatto; ma che il nostro modello, il nostro solo modello, doveva essere la Chiesa delle origini. E la Santa Vergine, che fece grandi cose allora, farà cose ancor più grandi alla fine dei tempi, perché la razza umana sarà ancora più malata'*.

Che significa *'ciò è precisamente quanto fu predetto nei nostri primi tempi'*? Nessuna delle quattro o cinque differenti versioni della *'rivelazione di Le Puy'* dice che la Società di Maria dovesse essere modellata sulla Chiesa delle origini. Per Coste (*'Analisi'*, FN 3,3, 1996, p.250) *'l'ordine di prendere a modello la Chiesa fu dato a Colin stesso e in relazione al suo lavoro sulla Regola... (qui) abbiamo un tardo contributo che appare talvolta dopo la promessa del 1816, nel tempo in cui l'idea della Società di Maria cominciava a prender forma nel pensiero del curato di Cerdon, mentre cercava di 'stendere i fondamenti primitivi per una regola'. A quale modello si riferiva? Ai grandi Ordini del medioevo, o ai Gesuiti, o alle più recenti congregazioni? Niente affatto. Il nostro modello, il nostro unico modello, dev'essere ed è la Chiesa primitiva'*. (cfr. OM, doc.631).

La conclusione del passaggio appena citato da FS 117,3 – *‘E la Santa Vergine, che fece grandi cose allora, farà cose ancor più grandi alla fine dei tempi* – sembra una parafrasi della ‘rivelazione di Le Puy’ come è stata trasmessa da Colin: *‘Sono stata il sostegno della Chiesa nascente, lo sarò anche alla fine dei tempi’*. Ciò può essere un segno che Colin sta pensando di fatto del periodo prima del 1816, quando dice: *‘Ciò è quanto fu predetto nei nostri primi tempi’*. Se non sta pensando a Le Puy, può alludere ai giorni entusiastici del seminario di Lione. Infine, *‘Ciò è precisamente quello che fu predetto’* non è il modo abituale di parlare di un’idea avuta, anche se la si ritiene d’ispirazione divina: io credo che sia una ‘profezia’ in senso carismatico.

Ancora molti giorni più tardi, sempre nel settembre 1846, Colin sta commentando un’altra frase latina che ripete di frequente (*Tamquam ignoti et occulti*); e dice questo: *‘tale fu l’approccio che la Chiesa seguì, e voi sapete che noi dobbiamo avere nessun altro modello se non la Chiesa primitiva’*. *‘Noi dobbiamo avere nessun altro modello’*: è un dovere obbligante i Maristi.

Alla conclusione del seguente ritiro annuale, agosto 1847, Colin applica il motto *Cor unum et anima una* raccomandando specialmente a coloro che non vivono insieme una unione e psicologica e affettiva (FS 143,2): *‘Sì, signori, cor unum et anima una: noi resteremo uniti non col corpo, nello stesso posto, poiché Maria non lo vuole, ma di spirito e di cuore’*.

L’ultima citazione è particolarmente interessante, è datata settembre 1848 (FS 159): *‘Che quelli che stanno partendo per l’Oceania imitino gli apostoli; che quelli che stanno in Europa imitino la Chiesa nascente Alla fine dei tempi la Chiesa sarà come era al tempo degli apostoli’*. Nelle note Coste scrive che *‘P. Colin distingue qui quegli apostoli i cui viaggi sono raccontati negli Atti e la comunità di Gerusalemme, descritta due volte negli Atti (2,42-47; 4,32-35)’*. Colin vuole applicare il paradigma del racconto degli Atti anche ai missionari d’Oceania e non solo ai Maristi che rimangono in Europa.

Sembra che la Chiesa nascente per Colin non sia simbolo della missione. Per quello, come possiamo constatare, egli ha fatto ricorso ad altri riferimenti del NT. Infine, sappiamo che per Colin la fine dev’essere come l’inizio: l’utopia di *‘una sola mente e un solo cuore’* porta alla Chiesa della fine dei tempi. In ogni caso, non c’è dubbio che per Colin la Chiesa degli inizi è il solo modello legittimo per la Società di Maria. Quindi è ancora più sorprendente che questo importante tema coliniano non ricorra nelle nostre Costituzioni, che mettono nella nostra legislazione l’intuizione centrale del nostro Fondatore. D’altra parte le nuove Costituzioni, come quelle del 1872, adottano il *Cor unum et anima una* (cfr.

n.3). Questa frase – per citare Coste (Analisi' 3,3, 1996, pp. 229-230) – esprime *'il meglio della Chiesa alla quale Colin indirizza i suoi Maristi'*.

## 2. Tre volti della Chiesa primitiva

Quando pensiamo alla Chiesa nascente, alla Chiesa appena nata, pensiamo abitualmente alla Chiesa degli *Atti*. Molto di quello che ho detto intorno alla Chiesa primitiva come unico modello della Società di Maria, è riferito particolarmente alla Chiesa del dopo-Ascensione di Cristo. Tuttavia è bene ricordare che, quando Colin parla della 'Chiesa nascente', talvolta ha in mente altri riferimenti. Di fatto la Chiesa nascente ha almeno tre volti.

Uno dei volti o, se preferite, dei luoghi in cui troviamo la Chiesa nascente è Nazaret. Nazaret è un'immagine familiare a Colin, così come lo è per tutta la tradizione spirituale della Francia, alla quale egli appartiene. E' un'immagine ricca, con più sfaccettature. Coste ha scritto un lungo articolo su *'Nazaret nel pensiero di P Colin'* (*ActaSM*, vol.6 (1961) 297-400). Ma basta guardare Nazaret in *FS* per constatare che i riferimenti sono per lo più alla vita nascosta della Sacra Famiglia, specialmente ai trenta anni passati da Cristo prima della vita pubblica. Qualche volta c'è un'applicazione particolare ai Fratelli (8 §1), o ai Maristi in formazione (es. 49 §1); ma la vita di oscurità, preghiera e lavoro a Nazaret è un riferimento che vale per tutti i Maristi (es. 44 §3).

C'è, tuttavia, un passaggio in *FS* (10) che esplicitamente fa riferimento a Nazaret come la culla della Chiesa. Il Fondatore si meraviglia del fatto che la Società è venuta alla luce in un remota e piccola cittadina provinciale di Belley. Qualcuno osserva: 'Nessun ordine è mai iniziato, come questo, in una piccola città'. 'Sì, ce n'è una', risponde Colin, *'ma solo una: l'ordine della Chiesa. Nazaret fu la sua culla. Gesù, Maria e Giuseppe: là avete la Chiesa che viene al mondo. Là è cominciata'*. Dobbiamo essere cauti nel considerare Nazaret solo come simbolo della vita nascosta. Di fatto Coste dimostra che, almeno nel periodo prima del 1850, il pensiero di Colin passa facilmente da Nazaret alla Chiesa del dopo-Ascensione quando discorre della Chiesa primitiva (p.328; tuttavia, sottolinea che Colin non usa mai Nazaret riferendosi alle attività esterne della Società) E' dopo il 1850 che Nazaret tende a significare preferibilmente la 'vita nascosta'.

C'è un altro luogo in cui la Chiesa viene alla luce ed è il Calvario. E' vero che il Calvario non è un tipico simbolo coliniano: non vi sono riferimenti in *FS*. D'altra parte esso è profondamente marista perché appartiene alla 'rivelazione di Le Puy', come ricordava Courveille alla fine della sua vita. Raccontando la sua personale esperienza, egli 'sentì' la Madonna dire: *'Io ho sempre imitato in tutto il mio divin Figlio. L'ho seguito anche al*

*Calvario, stando ai piedi della croce quando offrì la sua vita per la salvezza dell'uomo. Ora in cielo, condividendo la sua gloria, segue ancora i suoi passi, nell'opera che svolge per la sua Chiesa sulla terra. Di questa Chiesa io sono la protettrice...* (OM 718,5; Keel 1). Da notare che questo testo ha una struttura analoga al più familiare: *'Sono stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarò anche alla fine dei tempi'*; troviamo anche una dichiarazione simile da parte di Maria: *'Di questa Chiesa sono la protettrice'*. Come ricordato da Courveille, il riferimento alla fine dei tempi viene qualche frase dopo: *'...in questo tempo di empietà e di miscredenza...'*. Dove la versione di Colin ha *'la Chiesa nascente'*, Courveille parla del Calvario e della morte di Cristo in croce. Le due immagini, apparentemente differenti, vanno insieme per la tradizionale credenza che la Chiesa nacque sul Calvario dal costato ferito di Cristo (così Agostino, *Trattato su Giovanni*; Giovanni Crisostomo, in *Catechesi*). Per una bella riflessione su questi temi rimando all'articolo di Peter Allen in *FN* 6,1, 2003, pp.61-79.

### **3. La Chiesa primitiva in Atti**

Il volto più familiare della Chiesa primitiva, che i Maristi devono avere come modello è, naturalmente la Chiesa del dopo-Ascensione così come la presenta Luca nei primi capitoli degli *Atti*. Colin non è certo il solo che ha preso come modello la Chiesa di *Atti*; è ad esempio centrale nella Regola di s. Agostino e di molti fondatori e riformatori. Ma cos'era in realtà questa Chiesa ?

Una lettura attenta di *Atti* ci fa concludere che l'emergenza di una missione cristiana affiorò gradualmente. I primi due capitoli formano una sintesi che può essere tradotta in due fasi. La prima: dopo l'Ascensione, il primo impulso degli apostoli fu di attendere passivamente il ritorno del Messia Gesù, che doveva venire a stabilire il suo regno e a restaurare i diritti di tutti. Un simile atteggiamento non era certo orientato verso la missione. Seconda fase: lo Spirito Santo scende su di loro; ciò apre la prospettiva di una universale missione di conversione, un programma necessariamente a lungo termine.

Nonostante questa prospettiva missionaria, il lettore di *Atti* può restare meravigliato di fronte alla passività della comunità dei discepoli in Gerusalemme. Il Cristo risorto aveva affidato loro questo compito: *'Sarete miei testimoni in Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria, e fino ai confini della terra'* (At 1,8). Tuttavia essi non mostrano alcuna fretta di iniziare l'attività missionaria, sebbene Pietro sfrutti due opportunità di predicare alla folla (At 2 e 3) e *'gli apostoli davano testimonianza con grande forza alla risurrezione del Signore Gesù'*

(4,33). Il libro degli *Atti* offre l'immagine di una comunità che continua la sua vita normale. Ancora più sorprendente: l'evento della Pentecoste non cambia le cose, almeno non subito. Invece di partire per la missione sotto l'impulso dello Spirito, gli apostoli stanno, con Maria, raccolti nella comunità di Gerusalemme. Nello stesso tempo, stando ad *Atti* 5,13, la comunità ha un impatto notevole sulla popolazione: '*...il popolo li teneva in grande onore*'.

Secondo *Atti* 8,1 una violenta persecuzione scoppia dopo il martirio di Stefano e causa la fuga di molti credenti (ma non degli apostoli) da Gerusalemme. Questa fu l'origine di missioni differenti, quantunque non pianificate. Qui abbiamo dei fatti e, insieme, una tesi che li interpreta. La tesi è presto detta ed è ricorrente negli *Atti*, ossia che la missione progredisce solo in virtù delle persecuzioni. La prima, diretta contro Gesù, fa sì che le Scritture si adempiano per il gesto di Giuda, dei Giudei e delle autorità romane, che *non sapevano quello che facevano*. La seconda provoca un esodo da Gerusalemme, che si tramuta in una missione presso i Giudei e i Samaritani, poi presso i Gentili e fino a Roma.

Leggendo il racconto degli *Atti* si ha l'impressione che non sarebbe successo nulla senza i fatti accaduti intorno alla morte di Stefano. In questo senso, Paolo stava già aiutando, ancor prima della sua conversione, la comunità primitiva a evolversi. Cioè i fatti interpretati da *Atti* furono in realtà meno chiari, persino meno significativi: la repressione di un'agitazione messianica in Gerusalemme, forse a quel tempo poco importante, ma difficile da datare, probabilmente in occasione di un pellegrinaggio. Senza questi eventi, tuttavia, la Chiesa potrebbe essere ancora in Gerusalemme ad aspettare il ritorno di Gesù, il Messia.

#### **4. Cor unum et anima una**

L'aspetto più evidenziato della Chiesa primitiva in Gerusalemme nei primi capitoli di *Atti* è la qualità della sua vita comunitaria. Questa vita è riassunta in *Atti* 2,42 sotto quattro titoli: la predicazione degli apostoli, l'associazione, la frazione del pane e la preghiera. L'associazione non è solo la buona atmosfera dell'essere insieme: gli apostoli e i loro compagni facevano vita comune e dividevano i loro beni materiali (cfr. 2,44-45; 4, 32-35). I primi credenti praticavano, forse seguendo più di un modello, una reale condivisione dei beni materiali e una sorta di armonia sociale. Luca li vede adempiere in tal modo alle richieste dell'Alleanza, che non ci sia tra loro gente bisognosa (cfr. *At* 4,34, riferito a *Dt* 15,4); nello stesso tempo essi adempivano al dovere della fratellanza come concepita dai Greci - 'tra amici tutto è in comune'. La messa in comune dei beni deve essere stata per i contemporanei uno degli aspetti più affascinanti della Chiesa primitiva.

La qualità della vita comune dei primi credenti è espressa nella frase che abbiamo letto in *Atti* 4,32: 'un cuore e un'anima sola'. Questa frase torna di frequente sulle labbra di Colin, generalmente nella sua forma latina. Già abbiamo visto qualche esempio. Luca mette in chiaro che questa unione non è solo una pia aspirazione o un vago sentimento. Neppure esiste automaticamente. Non è accaduto per caso. Al contrario, l'unità dev'essere costruita, talvolta con sofferenza. Per di più, l'unione di cui parla Luca non è solo uniformità. Infine, come abbiamo visto, l'unità dei primi credenti è costruita attorno e con Maria. Con l'esercitare un ruolo di mediazione o anche di riconciliazione, ella 'sostiene' la Chiesa nascente. Questo è il paradigma della 'opera di Maria' alla quale i Maristi sono chiamati ad associarsi.

## 5. Che tipo di modello?

Che tipo di modello offre la Chiesa delle origini - presa per se stessa- alla Società di Maria? Mi sembra sia il modello di una comunità che vive una vita di intensa preghiera e fratellanza, ma che non è precisamente 'missionaria', nel senso di esistere per amore della missione. E' una comunità dalla quale i membri escono per proclamare il Vangelo, per predicare, per guarire, e alla quale essi fanno ritorno.

Questo è forse il modello vissuto a Cerdon e Belley al tempo delle missioni nel Bugey, il modello dell'Hermitage nei primi tempi di Champagnat e Courville. E' anche il modello riflesso nella 'regola primitiva' e in certi numeri delle Costituzioni del 1872, nelle quali Colin 'ritornò alle sue idee degli inizi', come il n.217. Questo numero, che in parte è ispirato da Maria d'Agreda, evoca l'esempio della Vergine Maria, che *'abbandonava la sua solitudine per breve tempo solo per comando di Dio o per servire i suoi vicini'*, e prescrive che i Maristi non devono *'lasciare la casa comune se non per obbedienza'* in precise circostanze o per precise ragioni, inclusi *'i doveri del sacro ministero'*. Come Jan Hulshof osserva (*Costituzioni Nuove e vecchie*, p. 72): *'Le Costituzioni di Colin non ritraggono una comunità missionaria... Missione non è la parola-chiave che determina la vita di una comunità marista'*. L'enfasi è sulla vita interna della comunità, la quale ha, evidentemente un effetto che va oltre i suoi quattro muri.

Penso che questo sia un esempio eccellente di come Colin sfidi il nostro modo di pensare e le nostre supposizioni. Che dobbiamo fare se 'le Costituzioni di Colin non presentano un disegno di una comunità missionaria'? Sottolineo che la sua 'idea' della 'vita di una comunità marista' appartiene alla sue intuizioni primitive; ed è uno dei punti che ha voluto fosse incluso nella versione finale delle Costituzioni. Non penso che possiamo respingerlo come una sorta di ritirata da parte sua da una presumibilmente 'vera' idea di comunità marista

missionaria, che egli avrebbe abbandonato per la stanchezza della tarda età e per il desiderio di solitudine.

Il tipo generale di comunità ideato da Colin è tale che sembra attirare i giovani, se guardiamo alle nuove comunità che sono sorte nella Chiesa negli ultimi 30 o 40 anni (Sant'Egidio, Emmanuel, Beatitudini, ecc.): con molte varianti troviamo lo stesso stile ovunque, mettere insieme i credenti (spesso di varie categorie, sposati, *singles*, preti, quelli coi voti) in una vita di preghiera e condivisione che 'si espande' in ministeri di servizio o di evangelizzazione. Lungi da noi idealizzare queste associazioni; anch'esse hanno problemi. Ma forse i primi Maristi riconoscerebbero in esse certi aspetti della Società di Maria dei loro sogni. E' un modello che può servire a rinnovare la Società.

Ho talvolta pensato che se Colin e gli altri del gruppo di fondazione fossero vissuti nella seconda metà del 20mo secolo, avrebbero dato vita a qualcosa di simile a queste comunità. Molto del sogno originario dell'*albero con molti rami* vi corrisponde. Come sappiamo, ciò che ne sortì fu un numero di congregazioni, più o meno specializzate, di preti, fratelli e sorelle, e un Terz'Ordine collegato alla congregazione dei preti. Il nome di 'Società di Maria', che originariamente era applicato all'intero movimento, finì per designare specialmente, se non esclusivamente, i preti e i fratelli che vivono con loro. In tempi recenti abbiamo cercato di recuperare qualcosa della visione originaria col nutrire la 'Famiglia Marista' e col dare largo impulso al movimento laico.

Io ho avuto un sogno proibito, nel quale la Società di Maria era rifondata come 'nuovo movimento', persino, forse, capeggiato da laici. In realtà ciò non risolverebbe tutti i problemi dell'attuale Società. Ma per 'l'opera di Maria' nel 21mo secolo potrebbe essere una *chance*.

## 6. Una tensione

In ogni caso è facile vedere che la Chiesa delle origini non è il più ovvio modello per una congregazione missionaria nel vero senso del termine. Abbiamo visto che, parlando di quelli mandati in missione, Colin fa riferimento agli 'apostoli' i cui viaggi sono riportati in *Atti*, precisamente in contrasto con la 'prima Chiesa', che è il modello per coloro che rimangono in Francia. Non c'è dubbio che è questa la ragione per cui egli è ricorso talvolta all'immagine di Maria, la quale - imitando Gesù di *Mt 28,19* - manda i Maristi in missione, promettendo di rimanere con loro. Cioè, per ricordare un passo già citato: '*Sì, signori, cor unum et anima una: non saremo uniti in un sol corpo nello stesso luogo, dal momento che Maria non lo vuole, ma molto uniti nel cuore e nella mente*'. Poi il suo pensiero prosegue: '*Mi piace ciò che è stato detto (dal predicatore del ritiro). Sì, è Maria che dà a ciascuno la sua missione, il suo impegno, la*

*posizione che deve assumere. Come, un tempo, il suo divin Figlio affidò una missione agli apostoli, chiamandoli amici, dicendo loro Euntes docete omnes gentes, di andare per vie diverse, lo stesso fa questa Madre divina; alla fine dei tempi, ci dice: 'Andate, proclamate il mio divin Figlio al mondo Io sono con voi. Andate, noi rimarremo uniti'.*

C'è qui un'evidente tensione tra l'ideale del *cor unum* e l'impulso missionario. Questa deve essere stata, ai tempi di Colin, l'origine del problema delle missioni in Oceania, ossia il conflitto tra i bisogni della missione e le esigenze della vita comunitaria religiosa, come erano percepite dal Fondatore. Sappiamo che Colin resistette alla politica dei vescovi – fortemente sentita dai vicari apostolici - di distribuire i missionari il più possibile e insisteva che essi potessero vivere in comunità e seguire la Regola. Forse possiamo vedere in questo conflitto molto più di una contingenza storica, qualcosa che non sarebbe accaduto se, per esempio, non ci fosse stato uno scontro di personalità.

Al contrario, io credo che qui tocchiamo ancora una volta una tensione fortemente radicata nel pensiero di Colin, una tensione caratteristica che lo distingue da altri fondatori del tempo. Di fatto, nella mente di Colin la Società di Maria è molto lontana dall'essere giusto una copia della Società di Gesù. Il modello della Chiesa primitiva – che Colin amava immaginare come la casa di Maria – doveva sposarsi con quella degli apostoli mandati in missione. Le stesse Costituzioni del 1872, che contengono il testo visto poco fa e che parla dei movimenti dei Maristi religiosi fuori della loro comunità, ha anche altri testi quali il n.4 che dice: *'è proprio della loro vocazione andare di luogo in luogo per un maggiore servizio di Dio e prodigarsi per la salvezza del prossimo... Essi devono mostrarsi quando mai pronti a svolgere queste attività in qualunque parte del mondo dove si possano sperare dei frutti e per tutto il tempo che vorrà l'obbedienza'*. Anche questo numero si rifà alla 'Regola primitiva'.

La tensione tra la vita comunitaria e la missione è ovvia e disagevole; ma eliminare o sminuire una delle componenti non è la strada per risolvere il problema. Trasformando la Società di Maria in un ordine quasi-monastico non è la soluzione (ma andiamo piano nel rigettare sia il 'monastico' sia 'non per noi' riguardo alle pratiche concrete della vita comune e della preghiera). D'altra parte, enfatizzando la missione, ossia riducendo la vita comune al minimo o escludendola, il risultato è una Società di Maria lontana dalle intenzioni del Fondatore. In particolare – a dispetto dell'impressione che uno può avere davanti al titolo del n. 3 delle nostre Costituzioni: 'Formazione di una comunione per la missione' – non penso che una visione puramente utilitaristica della vita comune sia adeguata. Qui, come ovunque, abbiamo bisogno di 'fedeltà creativa' nel cercare di mettere in pratica le intuizioni coliniane di una Società che deve imitare sia la Chiesa nascente di Gerusalemme nella sua intensa

condivisione di vita e preghiera, sia gli apostoli che vanno 'di luogo in luogo' a portare a tutti la salvezza di Dio.

## 7. Rinnovamento della vita comunitaria oggi

Credo che, in questo momento, noi Maristi siamo chiamati in modo speciale e urgente a rinnovare – se non riformare – la nostra vita comunitaria. Il modello della Chiesa primitiva *cor unum et anima una* ci esorta a questo impegno. Gli stessi Maristi lo vedono come una priorità.

Non so se ricordate il resoconto del cosiddetto 'comitato di redazione' per la preparazione del Capitolo Generale del 2001. Esso raccoglieva le risposte dei Maristi di tutta la Società su un certo numero di questioni riguardanti la loro opinione intorno alla Società, alla sua vita interiore e alla sua missione. Il resoconto rivelava la profonda insoddisfazione di tutti circa la qualità della vita comune. Evidentemente le realtà sperimentate spesso non sono in linea con le legittime aspettative. Per semplificare, la vita comunitaria marista non mantiene le sue promesse. Io ho la sensazione – non verificabile per mancanza di dati concreti – che quello è stato, in un modo o nell'altro, il fattore maggiore che ha indotto molti ad abbandonare la nostra Società. E' un problema che i superiori ci hanno messo davanti, con il proposito di cambiare.

Il rinnovamento della vita di comunità dev'essere senza dubbio una preoccupazione centrale per tutti noi. Ciò implica un impegno concreto. Non credo che sia un problema risolvibile solo nel cercare, come Maristi, d'essere buoni cristiani e religiosi. Dobbiamo ammettere che l'insoddisfazione profonda e diffusa circa la vita comunitaria è sentita nonostante che un numero senza precedenti di singoli religiosi abbia sperimentato un periodo di rinnovamento personale e spirituale, e spesso più di una volta. Per il momento, non entro nel merito della qualità di questo rinnovamento o dei risultati per i Maristi coinvolti. Ma sono convinto che il rinnovamento dei singoli non implica necessariamente il rinnovamento delle comunità. Per quello serve di un'azione mirata. Voglio dire che dobbiamo andare oltre le esortazioni e le affermazioni d'intento, e fare passi concreti e adatti ad un cambiamento reale, che trasformi il nostro stile di vita.

## COS'E' LA SPIRITUALITA' MARISTA?

Spesso ne parliamo, ma cos'è effettivamente?

Per prima cosa, chiariamo che una spiritualità non è semplicemente una teologia, neppure una visione, un carisma o una o più idee ispirate o, ancora, uno spirito (cfr. Larkin, *'Maria nella Chiesa: la base della spiritualità marista'* Roma 1979, pp.10-15, il quale distingue carisma, spirito e spiritualità). Credo che talvolta noi Maristi tendiamo a chiamare 'spiritualità marista' ciò che è qualcos'altro. In particolare, i grandi temi coliniani - Maria nella Chiesa primitiva e alla fine dei tempi, ecc... - non costituiscono, secondo il mio punto di vista, una spiritualità, almeno non per se stessi, anche se fanno parte della nostra identità.

### 1. Cos' è una spiritualità?

Come definire questa parola abusata, che – a giudicare le sezioni intitolate 'spiritualità' nelle librerie e nelle biblioteche pubbliche – si riferisce a cose come miglioramento di se stessi e benessere psichico, e confini dell'occulto.

H.Urs von Balthasar scriveva in un noto articolo (*'Il Vangelo come norma e esame di ogni spiritualità nella Chiesa'*, *Concilium* 1965), che ogni autentica spiritualità – incluse quelle non-cristiane – comprende tre elementi: primo, il movimento dello spirito umano verso lo Spirito assoluto; il secondo elemento consiste in un servizio altruistico; terzo, una certa *passività*, che in realtà è una più alta *attività*, nella quale lo spirito umano si lascia guidare dallo Spirito divino. Questi tre elementi, continua Balthasar, sono stati proclamati nella Bibbia e perfezionati nella persona e nell'insegnamento di Gesù Cristo. In ultima istanza, essi *'sono interiorizzati nell'attitudine d'amore di Gesù verso il Padre nello Spirito Santo'*. In seguito queste tre componenti si sono incarnate nella Chiesa, di cui la Vergine è il prototipo. Le varie spiritualità che appaiono nella storia della Chiesa sono solo particolari espressioni dell'unica spiritualità del Vangelo. Individui o comunità che s'identificano in una particolare spiritualità sottolineano un aspetto della spiritualità del Vangelo – come la povertà per Francesco d'Assisi – e ne fanno il centro dinamico della vita e dell'azione; ma se la spiritualità è autentica, detto centro privilegiato è solo un punto di riferimento per vivere il Vangelo nella sua interezza.

Ci chiediamo ora come Colin – poiché stiamo parlando della spiritualità di un ramo della Società di Maria – proponga ai suoi seguaci di vivere il Vangelo nella sua trascendenza, nel servizio disinteressato e nello Spirito di Dio, che è come dire appropriarsi dell'attitudine

d'amore di Gesù verso il Padre nello Spirito Santo. Dov'è il centro dinamico della vita e dell'azione in riferimento al quale i Maristi sono chiamati a vivere il Vangelo?

## 2. Esiste una spiritualità marista?

Non tutti i fondatori o fondatrici hanno lasciato ai propri discepoli una spiritualità propria come ha fatto Ignazio (vedi Larkin, p.9). Molte nuove fondazioni si sono basate su una spiritualità preesistente (Benedettini, Carmelitani, Domenicani, Francescani ecc...). In altri casi il fondatore ha semplicemente assunto quella che possiamo chiamare la spiritualità corrente, senza aggiungere altro, se non forse un'accentuazione particolare o una pratica devozionale.

La questione deve essere posta perché, da un rilevamento sui Maristi fatto in associazione col Quarto Colloquio Internazionale sulla Storia e la Spiritualità Marista, risulta pochi sembrano guardare a Colin come 'un maestro spirituale', anche se elementi del suo insegnamento spirituale risulta enormemente significativo per molti (Kevin Duffy e altri, *L'insegnamento Spirituale di Padre Colin: uno sguardo sulle attitudini della Società di Maria*, FN 4,3, 1999, pp.313-325). Ciò può tutt'al più suggerire che i Maristi non riconoscono chiaramente il loro Fondatore come uno che ha lasciato alla Società una spiritualità coerente; tendono a vedere i santi Ignazio Francesco di Sales, Giovanni della Croce o Teresa di Lisieux come loro guide principali nella vita spirituale.

D'altra parte, la visione che Colin aveva della Società di Maria è per molti versi originale. Larkin (pp.53-74) dimostra che la sua intuizione distintiva è stata quella di vedere Maria, e quindi i Maristi, in relazione alla Chiesa, al mondo e ai contemporanei, una relazione che è esemplarmente riassunta nel motto 'sconosciuti e nascosti'. Questa idea era nuova e particolare, e non semplicemente un modo abituale di guardare a Maria o alla Chiesa. Ciò implica una nuova e originale spiritualità che la incarni.

Vogliamo sapere quali sono le risorse spirituali che stanno sotto questa visione, quali sono le forze spirituali che permettano al bell'ideale di diventare realtà. Come possiamo, noi Maristi, avere parte alla relazione di Maria con la Chiesa? O ancora, come possiamo noi – fragili ed egocentrici come siamo – diventare 'strumenti della misericordia divina'? Possiamo guardare a Colin o dobbiamo trovare un'altra guida?

Sebbene egli non abbia mai scritto un trattato spirituale (neppure la *Dottrina Spirituale*, che porta il suo nome), Colin ci ha lasciato un corpo sostanzioso di insegnamenti spirituali, che troviamo nelle varie redazioni della Regola, nelle lettere, incluse le circolari alla Società e le lettere di direzione spirituale, nelle sue conversazioni e discorsi informali registrati da Mayet. Leggendo questo materiale può essere fuorviante cercare solo gli elementi che sono propri

solo di Colin. Qualsiasi tentativo di fare una sintesi di questi soli elementi darebbe una visione alquanto distorta della sua spiritualità, perché anche i pensieri personali di un pensatore originale non consistono mai solo delle sue idee, ma anche – e forse più – di idee condivise con altri. Nel caso di Colin, la sua spiritualità deriva da una precisa cultura religiosa e spirituale che egli condivide. Ciononostante egli ha lasciato, di questa spiritualità comune, una versione sufficientemente personale da meritare d'essere definita coliniana, e quindi marista.

### 3. Le fonti della spiritualità coliniana

Come ha imparato Colin a condividere 'l'attitudine d'amore di Gesù Cristo verso il Padre nello Spirito Santo'?

Yves Krumenacker è uno specialista contemporaneo di Storia della Spiritualità francese, docente all'università di Lione. Nel secc.XVII-XVIII in Francia vi erano due correnti spirituali principali: quella gesuitica e quella della cosiddetta 'Scuola Francese', diffusa dagli Oratoriani e dai Sulpiziani nei loro seminari (c'era anche, naturalmente, la Scuola di Port-Royal, ma qui non c'interessa). Scrivendo della Francia post-rivoluzionaria Krumenacker dice che non esisteva più una spiritualità propriamente ignaziana e neppure oratoriana o sulpiziana, ma una spiritualità in cui le principali correnti del periodo prerivoluzionario si mescolano e confondono. In questa mistura, la corrente sulpiziana, che rimaneva dominante nei seminari, ha fornito i concetti-chiave e il vocabolario a quella che è stata chiamata la 'Scuola Francese' di spiritualità; ricordi della tradizione gesuitica ha aperto la prospettiva di una missione universale, centrata attorno a modelli di zelo missionario, entrambe per il rinnovamento della vita cristiana del Paese e delle missioni estere.

#### a) *Gesuiti*

Colin e i suoi compagni del seminario lionese di Saint-Irénée ne sono stati certamente influenzati. Le memorie gesuitiche offrivano le figure di Francesco Regis e di Francesco Saverio come grandi modelli di zelo missionario in Francia e oltreoceano. La 'promessa di Fourvière' può essere stata ispirata dai voti che Ignazio e sei dei suoi discepoli fecero a Montmartre nell'agosto 1556 (*il suggerimento viene da P. Thomas Ellerman*). Il giovane Colin deve essersi servito di citazioni prese dalle fonti gesuitiche, alcune delle quali sono entrate nella Regola che stava componendo a Cerdon, ad esempio la frase in *quavis mundi plaga*, che riflette lo spirito di una missione universale, e che ricorre già nella lettera inviata a papa Pio VII nel 1822 ('...*in quavis mundi plaga ad quam nos mittere volet Sedes Apostolica*'). E questa è di fatto una citazione dalle Costituzioni della Società di Gesù. Coste fa notare che la citazione non comporta necessariamente che i firmatari della lettera al

Santo Padre fossero direttamente a conoscenza delle Costituzioni ignaziane (*OM*, t.I, p264 e nota). Nello stesso periodo originario, forse, anche Colin ebbe l'idea dei Gesuiti come, per certi versi, un contro-modello, di come non fare certe cose.

L'influenza più sostanziale dell'influsso gesuitico nella sua primitiva formazione, l'ha avuta da *La Pratica della Perfezione Cristiana* di Alonso Rodriguez, che egli stimava tanto da dire ai novizi-scolastici di Belley nel 1844: *'Alla fine dei vostri studi teologici, cercate di conoscere Rodriguez a memoria'* (FS 79,7). Lì Colin ha imparato una disciplina ascetica discendente dalla grande tradizione, iniziando dai Padri del deserto. Vediamo che la formazione spirituale di Colin contiene influenze, inclusa quella gesuitica, che aprono altre strade rispetto a quella di Rodriguez; nondimeno questo scrittore è stato centrale nella pedagogia che il nostro Fondatore ha esercitato sui Maristi.

Nel 1848 Colin diceva ai giovani studenti: *'Voglio che conosciate alla perfezione il metodo delle preghiere mentali di s. Ignazio con tutte le sue parti. Voglio farvele recitare io stesso. Lo si deve insegnare in tutti i nostri noviziati e in tutte le case. Ci dev'essere uniformità. Sarà nella Regola'* (FS 165, 2-3)..

Nonostante la sua estrema riverenza per il metodo ignaziano come pedagogia per la meditazione, lo stesso discorso fatto agli studenti sacerdoti rivela che il Fondatore era ben consapevole che esso non era necessariamente il 'più adatto' per tutti e in ogni tempo: *'Aggiunse ridendo: Se in seguito Dio vorrà esimermi dalla Regola, vi lasceremo certo nelle sue mani, vi guiderà molto meglio degli uomini; ma bisogna sia ben chiaro che è Lui ad ispirarvi, e Dio lo fa sapere in molti modi'* (FS 165,4). Quest'ultima osservazione può essere un'allusione all'insegnamento di San Giovanni della Croce sul passaggio dalla meditazione discorsiva a una preghiera più semplice e più contemplativa.

In ogni caso, Colin è lontano dall'essere stato un ignaziano. Anche se volle che tutti i Maristi avessero una copia dell'edizione di Petitdidier degli *Esercizi Spirituali* e che lo usassero come manuale di meditazione (cfr. FS 9,5), per quanto io ne sappia, egli non ha mai fatto gli *Esercizi*, neppure nel modo in cui venivano fatti nella prima metà del sec. XIX. Decisivo è anche il modo in cui egli vedeva l'*Esame Particolare*, che è la pietra angolare degli *Esercizi* e di ogni specifica spiritualità ignaziana. Da un lato i Maristi devono essere fedeli ad esso (FS 182, 3.22.25); dall'altro esso dev'essere *'un quarto d'ora di meditazione, di unione a Dio, per riprendere fiato nel mezzo della giornata'* (FS 39,38), il che significa che, per Colin, l'*Esame Particolare* non è ciò che era per Ignazio, ossia il momento in cui uno controlla in dettaglio il progresso fatto nel superare un'abitudine di peccato o nell'acquisire una virtù, registrando vittorie e sconfitte. Il modo in cui Colin lo interpreta è quindi diverso.

b) *La 'Scuola Francese'*

L'influsso della Scuola francese in Colin, subito certamente nella sua formazione seminariale, è altrettanto evidente. In *FS* 33, (del 1838-39), leggiamo che egli *'Diceva spesso che non si onora abbastanza la Madonna nei servizi che ha reso a suo Figlio durante l'infanzia. Raccomandava questa pratica ai Maristi e agli alunni del collegio'*. Lo stesso numero continua: *'Aveva una grande devozione nell'onorare Maria nelle preghiere che ella faceva per la propagazione del Vangelo, e univa le proprie a quelle di Maria. Ci esortava molto a questa salutare pratica'*.

L'introduzione di Coste a questo numero è altamente significativo. Scrive: *'Secondo la Scuola di spiritualità francese, dalla quale Colin qui dipende, onorare Gesù e Maria in un mistero significa riconoscere la grandezza delle azioni che essi hanno compiuto e delle attitudini che le hanno prodotte, significa fissare l'attenzione su di esse e lasciare che la propria attitudine e condotta ne siano impregnate'*. Coste aggiunge un'osservazione altamente significativa per noi: *'E' in questa prospettiva di spirituale identificazione che Colin insiste su due momenti della vita di Maria: il suo esercizio di duplice maternità, verso Cristo bambino a mano a mano che cresce e verso la Chiesa primitiva che si espande tra le nazioni'*. Come il Fondatore dice in un'altra occasione: *'Nato Gesù Cristo, è lui l'oggetto di tutti i suoi pensieri, di tutti i suoi affetti. Lui morto, l'unico pensiero di Maria è l'estensione e lo sviluppo del mistero dell'incarnazione'* (*FS* 60,1). In altre parole, qui abbiamo elementi importanti per rispondere alla nostra domanda: Siamo capaci di condividere la relazione di Maria con la Chiesa? Il Fondatore ci raccomanda di applicare mente e cuore alla preghiera di Maria per la diffusione del Vangelo e di unire le nostre preghiere alle sue. Questo esercizio procura una base per altri 'misteri' di Maria a Nazaret e nella Chiesa primitiva, che possiamo 'onorare' con l'aprirci a ricevere lo stigma delle attitudini interiori della Santa Madre. Abbiamo inoltre una risposta ad un'altra questione: come possiamo fare nostra la 'esperienza cristiana di Maria'?

Un secondo esempio. Nel corso di una conversazione a La Capucinière (siamo nel 1842), Colin commentava un'esperienza avuta celebrando la Messa: *'Questa Messa mi ha fatto provare qualcosa che non riesco ad esprimere. Ho sentito come tutta la saggezza del mondo sia follia'*. Poi dichiarava: *'Oh! Come mi sembrava bella la condizione di Nostro Signore trascinato come un folle per le strade di Gerusalemme, Non vedevo niente al di là di questa condizione'*. La parola *condizione* ripetuta due volte (in francese *état*) è una parola-chiave nel vocabolario della 'Scuola francese'. Qui si riferisce all'attitudine interiore di Cristo

mentre è trascinato come un folle per le strade di Gerusalemme: l'evento accadeva 2000 anni fa, ma la *'condizione'* o *'mistero'* – i termini sono praticamente sinonimi – permane; è, come era, costantemente disponibile perché vi entriamo e contiene una grazia particolare per noi. Con l'unirci a questa condizione, Colin fa sua la disposizione interna di Gesù mentre veniva trattato come un folle e quindi può comprendere *'come tutta la saggezza del mondo sia follia'*.

Un esempio finale è offerto dalla devozione, raccomandata nel n.34 delle Costituzioni del 1872, *'di passare un quarto d'ora il venerdì, con la faccia rivolta verso terra almeno per un po', pregando in unione con Cristo nell'orto degli ulivi'*. Questo esercizio è incluso in *'Mortificazioni e Penitenze'*. Non compare nelle Costituzioni del 1842. Esso apparteneva con ogni evidenza alla Regola ed è tipico delle *'idee primitive'* alle quali il Fondatore ritornò dopo il 1868. Il modo in cui Colin scriveva intorno a questa devozione in qualche testo primitivo, dimostra chiaramente l'ispirazione della *'Scuola francese'*. Nella Regola locale per la Casa-Madre, riveduta dopo il settembre 1843, leggiamo: *'Il venerdì trascorrere l'ultimo quarto d'ora della meditazione su un ginocchio (se possibile), in una sorta di auto-annientamento, alla presenza della Maestà divina, in onore dell'agonia del Salvatore nell'orto degli ulivi e dei patimenti del Sacro Cuore'*. Qui l'espressione *'in onore di'* contiene il significato speciale di *'onorando'* che abbiamo visto; quanto ad *'auto-annientamento'* – in francese *anéantissement* (ossia riconoscere la nostra nullità davanti a Dio) – si tratta di un'altra parola-chiave della *'Scuola francese'*. L'abbozzo delle Costituzioni del 1868 riportano: *'Nei venerdì, durante l'ultimo quarto d'ora della meditazione serale, pregare con la testa piegata e, durante questo tempo, offrire a Dio Padre la preghiera di Gesù nell'orto degli ulivi'*. Anche qui, *offrire al Padre la preghiera di Gesù* è tipico della Scuola francese; ora è chiaro anche il senso dell'espressione del testo del 1872: *'in unione con Cristo'*. Lungi dall'essere un semplice atto di penitenza, la devozione del venerdì a Gesù agonizzante risulta essere un modo particolare di condividere interiormente le disposizioni di Nostro Signore. Ciò è entrato profondamente nella vita spirituale di Colin: in un'occasione raccomandava ai Maristi: *'Nelle circostanze difficili diciamo come Nostro Signore nell'orto degli ulivi: Transeat a me calix iste, veruntamen non mea voluntas sed tua fiat'* (FS 182,59). Questo dimostra che Colin ha imparato a unirsi alla *'condizione'* di Gesù orante nel Getsemani.

### *c) Autori preferiti*

Oltre alla formazione spirituale, comune a tutti, avuta in seminario. Colin ha coltivato letture personali e una cultura spirituale eclettica, ma in fondo profonda e coerente. Già da ragazzo era un lettore serio: da studente al seminario minore di Alix le sue sorelle gli avevano regalato due volumi di Henri-Marie Boudon, uno dei più quotati scrittori della 'Scuola francese'; uno di questi ha il significativo titolo, *Dio solo*, ed è stato compagno inseparabile di Colin (cfr. OM 574 e 499, nota addizionale I; D. Kerr, *Jean-Claude Colin, un Fondatore in un'era di rivoluzione e restaurazione: gli anni giovanili 1790-1836*, Dublino 2000, pp. 89-90). Colin stesso ci informa che, dall'età di 13 anni, nel 1803, ebbe familiarità con un'opera di Giuseppe Ignazio Franchi intitolata *Trattato sull'amore del disprezzo di sé* (cfr. FS 62). Charles Girard ha mostrato l'influenza di Boudon e Franchi sull'idea di Colin intorno all'umiltà (*Sulle fonti dell'insegnamento di Colin sull'umiltà*, FN 4,2, 1998, pp.257-293). Un altro libro che lesse costantemente e 'conosceva a memoria', è una raccolta di lettere di direzione spirituale di Francesco di Sales (OM 574,1).

Intorno agli anni 1838-39 ha parlato più di una volta con P. Mayet degli autori spirituali da lui letti 'nel passato' – quindi prima del 1836 e forse già in seminario – e che raccomandava personalmente a Mayet e in generale ai Maristi (cfr. FS 35). Questi autori sono (nell'ordine in cui Colin li menziona): Francesco di Sales (molte volte), Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, Henri-Marie Boudon, Jean-Joseph Surin e in particolare il suo *Catechismo spirituale* (molte volte), Louis Lallemand (sic), François Guilloché, Lorenzo Scupoli autore del *Combattimento spirituale* (altamente raccomandato anche da Francesco di Sales), e Alonso Rodriguez. Il nostro Fondatore leggeva e raccomandava la *Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis e la *Imitazione della Beata Vergine* di Abbè d'Hérouville; inoltre dava per scontato che i Maristi leggessero costantemente il Nuovo Testamento (cfr. FS 79,7; 182,13).

E' interessante notare che gli autori spirituali raccomandati a Mayet sono gli stessi delle fonti dell'insegnamento spirituale dello scrittore gesuita del sec. XVIII, Jean-Pierre de Caussade, nel quale più di un Marista ha trovato affinità con la spiritualità marista, anche se Colin non l'ha conosciuto; la differenza più vistosa è s. Caterina da Siena, che ebbe forte influsso su Caussade e che non risulta Colin abbia letto (cfr. *Trattato sull'orazione del cuore; Istruzioni spirituali*, testo presentato da Michel Olphe-Galliard sj, Desclée de Brower, 1979, Introduzione, pp. 24-25). Di questi autori abbiamo già incontrato Boudon, Rodriguez e Scupoli; Francesco di Sales, Teresa e Giovanni della Croce non hanno bisogno d'essere introdotti. Tre nomi appaiono poco familiari, quelli di Lallemand (lo *spelling* abituale), Surin

e Guilloché, che definisco i 'Gesuiti mistici'; essi, di cui parlerò più avanti, hanno avuto un influsso decisivo su P. Colin. Prima devo parlare di uno mai menzionato da Colin e che pare non abbia mai letto, ma fondamentale per capire molto di quello che abbiamo visto, e vedremo, sulla spiritualità coliniana: Pierre de Bérulle.

#### 4. Pierre de Bérulle

Bérulle (1575-1629) è di fatto il fondatore della 'Scuola francese' di spiritualità, non solo come scrittore, ma anche come fondatore di un ordine religioso, la Congregazione dell'Oratorio di Francia. Dall'Oratorio proviene la Società di San Sulpizio, dedita alla formazione dei sacerdoti, attraverso la quale l'influenza di Bérulle ha raggiunto un seminarista chiamato Jean-Claude Colin. La missione di Bérulle era la santificazione del clero francese. Ciò è particolarmente interessante per noi, nel senso che Bérulle è il maestro spirituale che si rivolge ai sacerdoti e, per estensione, ai religiosi apostolici, mentre spesso i grandi classici spirituali si rivolgono a monaci e monache di clausura. L'influsso di Bérulle è andato ben oltre quelli che si riconoscevano suoi discepoli. Era onnipresente nei circoli spirituali francesi dei secc. XVII e XVIII e raggiunse ogni sfera, inclusi i Gesuiti, a dispetto dell'incresciosa disputa, che portò alla rottura tra l'Oratorio e la Società di Gesù. Bérulle conosceva Francesco di Sales (e lo ammirava) e tutti quelli impegnati nel rinnovare la vita cattolica in Francia dopo le Guerre di Religione; egli fu determinante nell'introdurre i Carmelitani Teresiani in Francia. Ma se attiro l'attenzione su Bérulle non è per la sua importanza storica e, in particolare, per la sua indiretta influenza su Colin, ma anche, e direi specialmente, per l'intrinseco valore della sua spiritualità, che è insieme affascinante (persino sublime) e nello stesso tempo pratica. Seguiamo la sintesi fatta da Henri-Bremond nel vol. III della sua *Storia letteraria del sentimento religioso in Francia* (pp.22-154). Per lo studioso, la dottrina di Bérulle poggia su due principi: teocentrismo e devozione al Verbo incarnato, che si concretizzano in due pratiche: nel modo di pregare, definito *elevazione*, e nell'*aderenza* a Cristo.

##### a) Teocentrismo

*'Un genio dei nostri tempi (Copernico) sostiene che il sole, e non la terra, è il centro dell'universo; questo è fermo, e la terra... gira attorno al sole... Questa nuova opinione, seguita nelle scienze delle stelle (Bérulle scrive prima di Galileo) è utile e va seguita nella scienza della salvezza. Gesù è il sole, fermo nella sua grandezza, egli muove tutte le cose... Gesù è il vero centro dell'universo, e l'universo è in continuo movimento rispetto a lui. Gesù è il sole delle nostre anime, da lui esse ricevono tutte le grazie, luce e influenza. E la terra dei nostri cuori è in continuo moto*

*verso di lui per ricevere in tutta la sua potenza gli aspetti favorevoli e i dolci influssi di questa grande stella. Esercitiemo quindi i moti e l'affetto delle nostre anime verso Gesù e eleviamoci nella preghiera a Dio nel soggetto del suo unico Figlio e nel mistero della sua incarnazione col seguirne pensieri e parole...'*

Così Pierre de Bérulle nel suo *Discorso sullo stato e sulla grandezza di Gesù*. E qui abbiamo tutto: la sublimità, il teocentrismo, la devozione a Cristo, l'aderenza a lui, la preghiera d'elevazione. Come dimostra la citazione, Bérulle compie né più né meno una 'rivoluzione copernicana' nella spiritualità, con l'introdurre una teoria cristocentrica nell'universo spirituale, come Copernico introdusse una teoria eliocentrica nell'universo fisico. Cristocentrica, ma dobbiamo dire subito che, dal momento che Gesù è interamente rivolto a Dio Padre, la visione di Bérulle è in realtà teocentrica. In altri termini, ogni cuore, cominciando da quello di Gesù, è e può essere in perpetuo movimento verso Dio.

Una rivoluzione copernicana? Pochi negherebbero che Dio è il vero centro e il primo motore dell'universo morale e spirituale. Ma per quanti questa verità è il vero fondamento della loro vita spirituale? Bérulle vedeva che l'umanesimo vittorioso del suo tempo metteva gli essere umani al centro dell'universo morale, e che persino la spiritualità tendeva ad essere di fatto, se non di principio, antropocentrica. Un'eccezione rilevante a questa tendenza sono gli *Esercizi Spirituali* di Sant'Ignazio, e in particolare il *Principio e Fondamento*, che inizia: *'L'uomo è creato per lodare e riverire il Signore suo Dio, e servendolo, per trovare alla fine la sua salvezza'*. La salvezza umana non è dimenticata; ma l'accento è sulla lode e sul servizio a Dio: gli esseri umani esistono per Dio e non per altro. Tuttavia quando Bérulle guardava alla cristianità del suo tempo, anche la migliore, vedeva che l'umanità era al centro: *noi* stessi e la *nostra* salvezza, i *nostri* peccati e i *nostri* bisogni, il progresso delle *nostre* virtù; persino la moralità e l'ascetismo sembrano più meno uno stoicismo cristianizzato.

In contrasto con questa cristianità antropocentrica, Bérulle mette Dio al centro; asserisce la virtù della religione, che cerca di dare a Dio ciò che è di Dio, e in primo luogo la lode e l'adorazione (ai suoi tempi era conosciuto come colui che aveva restaurato la virtù della religione). Da ciò si evince la grande importanza data all'adorazione di Dio nella tradizione oratoriana e sulpiziana, specie nella liturgia. Era quindi data un'attenzione nuova a Dio, attitudine che permeò tutta la spiritualità francese (vedi il *Solo Dio*, l'opera di Boudon). In Bérulle si esprime nelle liriche e traboccanti preghiere di lode, che egli chiama 'elevazioni'.

### *b) Il Verbo incarnato*

Bérulle e compagni guardano in primo luogo a Gesù in relazione a Dio. Prima d'essere il nostro Maestro e Salvatore, egli è il vero Adoratore. Essendo *vero uomo e vero Dio*, Egli può dare a Dio un culto adeguato: la sua prima missione nel venire al mondo è di offrire una perfetta adorazione (cfr. *Ebr 10, 5-7*). *'L'uomo per gli altri'?* - per citare Bonhoeffer - *Sì, ma prima l'uomo per Dio*'.

Tuttavia Gesù è vicino a noi. Possiamo unirci a lui e, in particolare, agli 'stati' interiori che incapsulano, per così dire, i diversi momenti della sua vita, morte e risurrezione: noi possiamo fare nostra - per la nostra salvezza e santificazione - l'essenza dei misteri di Gesù nel seno della Vergine, nella nascita a Betlemme, nel nascondimento a Nazaret, nella attività di predicazione in Galilea e Giudea, nella sofferenza e morte a Gerusalemme, nella risurrezione e ascensione al cielo. Bérulle, allo stesso modo di Ignazio, ci incoraggia a meditare sui particolari delle narrazioni evangeliche; ma andando oltre gli eventi in sé, per cogliere gli atteggiamenti di Gesù verso il Padre e verso l'umanità che lo seguiva.

Unione con Cristo diventa così il principio dinamico della crescita spirituale. Bérulle esplora sistematicamente le implicazioni di testi giovannei e paolini come questi: *'Perché tutti siano come noi una cosa sola. Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi una cosa sola'* (*Gv 17,21*) o *'Chi si unisce al Signore forma con lui un solo spirito'* (*1 Cor 6,17*). L'unione con Cristo non è privilegio di pochi, ma è attuata in noi dal battesimo, che già ci identifica con Cristo. Con il contemplare l'immagine della gloria di Dio, noi, per citare Paolo, *'veniamo trasformati in quella medesima immagine di gloria in gloria'* (*2 Cor 3, 18*).

Il nostro progetto, quindi, è di 'aderire' a Cristo, secondo un'espressione caratteristica. Noi, cioè, ci apriamo per ricevere una più profonda impronta del volto stesso di Cristo, una sorta di *fotografia* spirituale. Ciò non ci dispensa dallo sforzo di superare i nostri errori e di crescere nella virtù, ma l'accento non è sui nostri sforzi. Per crescere nella virtù della pazienza, quindi, devo impegnarmi in regolari esami di coscienza e rinnovare i miei propositi: questo è il metodo ignaziano dell'*Esame Particolare*; devo cercare di essere più unito a Cristo e chiedergli che mi insegni la pazienza che egli mostrò con i suoi discepoli, con la gente, nel soffrire: questa è la pratica - il termine 'metodo' non mi sembra appropriato - di Bérulle e, credo, di Colin.

### *c) Maria*

Teocentrico e cristocentrico com'era Bérulle, lui e, con lui, tutta la spiritualità francese contemporanea associa strettamente Maria al Cristo: *Gesù e Maria* è il motto dell'Oratorio francese. Tale approccio porta ad estendere a Maria molti aspetti della devozione a Cristo:

così Colin può 'onorare' i misteri' di Maria; raccomanda la devozione all'infanzia di Maria (*Cost* 200), un'estensione della devozione all'infanzia di Gesù, che – ancor più che la devozione al Sacro Cuore – è una caratteristica della 'Scuola francese. Vedremo che egli è capace di operare una 'trasposizione mariana' del linguaggio originariamente usato per Gesù. Bérulle può persino dire: *'Parlando di te, Maria, parliamo di Gesù'*. Questo, tuttavia, non implica affatto una confusione tra Gesù e Maria, ma solo una sostituzione. La relazione tra i due è fondamentalmente quella della creatura con il Creatore, anche se Maria è la madre del Creatore incarnato. Bérulle lo esprime in una bella formula che rasenta la poesia: *'Maria è pura capacità di Gesù, colmata da Gesù'*: come Gesù, possiamo dire, è pura capacità di Dio, colmato da Dio (cfr. *Col* 1,19). Ne consegue che, più rassomigliamo a Maria e più rassomigliamo a Gesù; e più rassomigliamo a lui più rassomigliamo a Dio.

## LO SPIRITO DELLA SOCIETA' DI MARIA

Penso che molti Maristi, se richiesti dove trovare un'espressione essenziale della spiritualità marista, citerebbero l'articolo sullo *Spirito della Società*, nn. 49 e 50 delle Costituzioni del 1872, che il Capitolo Generale del 1985 ha inserito nelle nuove Costituzioni (n.228). Probabilmente aggiungerebbero il n.1 delle Costituzioni del 1872 che lo stesso Capitolo ha inserito al n.7 delle nuove. I Maristi non sbagliano nel riconoscere in questi testi una speciale eredità del loro Fondatore, anche se dovremmo far tesoro del rilievo di Coste, il quale afferma che la Regola del Fondatore *'non può essere ridotta... a un certo 'spirito', la cui descrizione, per quanto preziosa, venne solo più tardi, una volta che tutto era stato detto attraverso un'infinità di dettagli'* (*Studi sulle idee originarie di Jean-Claude Colin I*, p.222).

### 1. Vivere la vita di Maria, respirare lo spirito di Maria

Il primo numero della Costituzioni del 1872 – che comincia *'Haec minima congregatio'* – introduce l'articolo 1 su *'Nome e Scopo della Società'*. Esso rimane invariato fin dal primo apparire in *Epitome delle Regole della Società di Maria* composto nel 1836 o poco dopo. Nella sua struttura generale e in molti dei suoi contenuti è chiaramente modellata sui numeri d'apertura delle Costituzioni dei Gesuiti, sulle quali Colin si era recentemente documentato. Eccetto per una sentenza, che è quella stampata come sub-paragrafo 1): *(Questa minima congregazione) è stata insignita del dolcissimo nome di Società di Maria: perché quanti vi sono ammessi, ricordando a quale famiglia appartengono, comprendano che devono emulare le virtù di questa santa Madre, e, per così dire, vivere della sua vita, specialmente nella pratica dell'umiltà, dell'obbedienza, dell'abnegazione di sé, della carità fraterna e dell'amore di Dio'* (Nota. Questa è la traduzione dal latino dell'edizione del 1872 voluta dal Capitolo Generale del 1985; ed è da preferire alla versione citata nelle Costituzioni del 1987: *'emulare le virtù di questa Madre amabile come se vivessero la sua vita'*). Nel testo ignaziano non c'è un parallelo a questa sentenza. Ciò mostra dove dobbiamo guardare per trovare il centro dinamico della vita e dell'opera sul quale i Maristi sono chiamati a vivere il Vangelo: dobbiamo *'vivere la vita di Maria'*.

Colin nomina cinque virtù caratteristiche della Vergine: umiltà, obbedienza, rinuncia di sé (meglio di abnegazione di sé) - questa virtù è stata aggiunta da Colin al testo mentre preparava le Costituzioni del 1872 – mutua carità e amore di Dio. Ci chiede di emulare queste virtù che si può dire rispecchiano l'anima di Maria. Ma l'enfasi è posta su *'vivendo la*

*vita di Maria'*: siamo chiamati nientemeno che a vivere la vita della donna di fede e di obbedienza alla parola di Dio, della donna del *Magnificat*, della donna della quale il Fondatore ha detto: *'Quando Gesù nacque, egli fu l'oggetto di tutti i suoi pensieri e affetti. Dopo la sua morte, l'unico pensiero di Maria fu l'estensione e lo sviluppo del mistero dell'Incarnazione'* (FS 60,1).

E' ovvio che Colin non sta invitandoci a trovare il femminile che è in noi, per esempio mettendoci in contatto con la nostra *anima*: non credo che pensasse in questi termini. Neppure sta chiedendoci di sviluppare qualità proprie del femminile, che bilancino i tratti maschilini. Forse che umiltà, obbedienza, rinuncia di sé, l'amore di Dio e del prossimo sono specificità femminili? Ammettiamo che esista un modo femminile di esercitare queste virtù; ma ugualmente vi è un modo maschile di essere umili, obbedienti, dimentichi di sé e amabili. Colin non chiede affatto di femminilizzarci. Con i concetti della tradizione spirituale al quale appartiene, Colin verosimilmente pensa non tanto alla personalità, alla psicologia o anche alla femminilità della Vergine, bensì al suo ruolo nel piano divino della salvezza. Essa è la creatura che Dio ha ritenuto necessaria per attuare il suo progetto, il cui 'sì' ha messo in moto il tutto. Da allora, il suo posto è sempre al fianco di Gesù; è stata il sostegno della Chiesa degli inizi contribuendo alla sua unità. Può aver dato consigli agli apostoli, e nello stesso tempo, contenta di essere tra loro 'sconosciuta e nascosta'. Alla fine dei tempi ella sosterrà ancora la Chiesa preparando un popolo per Dio. Essa è colei le cui virtù noi dobbiamo emulare e la cui vita dobbiamo vivere; e lo facciamo da uomini.

A questo punto prendiamo il n.49 sullo *Spirito della Società*. Questo numero è entrato nella storia delle Costituzioni piuttosto tardi, e la sua formulazione primitiva è stata trovata nelle Costituzioni delle Suore del 1856. Noi tutti lo ricordiamo: *'Tengano sempre in mente che, per una scelta di favore, fanno parte della famiglia di Maria, Madre di Dio: dal suo nome si dicono Maristi e fin dall'inizio l'hanno scelta come loro modello e loro prima e perpetua superiora. Se quindi sono e vogliono essere davvero figli di questa santa Madre, si sforzino di aspirare e respirare costantemente il suo spirito: spirito di umiltà, di abnegazione, di intima comunione con Dio e di ardentissimo amore verso il prossimo. Devono dunque in tutto pensare come Maria, giudicare come Maria, sentire e agire come Maria. Altrimenti sarebbero figli indegni e degeneri'*

Certe cose si trovano sia nel n.1 sia nel 49: l'appartenere alla famiglia di Maria e il portare il suo nome; le virtù di Maria (anche se l'enumerazione è leggermente diversa; l'obbedienza non è menzionata una seconda volta, e la mutua carità e l'amore di Dio sono diventati il più forte *'intima comunione con Dio e ardentissimo amore verso il prossimo'*). La sentenza ha una

storia che va posta dopo il Capitolo Generale del 1872. Il revisore romano deve aver trovato il *'devono in tutto pensare come Maria, giudicare come Maria, sentire e agire come Maria'* troppo spinto, e lo cambia nel testo che i Maristi della mia generazione e delle seguenti hanno imparato in latino al noviziato: *'e quindi si sforzino di imitare Maria nel pensare, Maria nel parlare, Maria in tutto'*. Il cambiamento non è solo di natura cosmetica; altera sostanzialmente il pensiero di Colin sostituendovi una spiritualità di imitazione e di sforzo. In altre parole, reinterpreta la spiritualità coliniana come ascetica: noi *ci sforziamo* di imitare Maria.

Ciò che Colin aveva in mente era alquanto diverso e denota una spiritualità mistica: noi abbiamo lo spirito di Maria – che *'inspiriamo ed espiriamo'*, traduzione del latino *spiritum haurire atque spirare* – e quindi possiamo, dobbiamo, vogliamo pensare come Maria, giudicare come Maria, sentire e agire come Maria. Questo è il testo approvato dal Capitolo Generale del 1872, che ora abbiamo di nuovo. Esso completa il n.1: poiché noi abbiamo lo spirito di Maria, viviamo la vita di Maria e quindi riproduciamo i suoi atti interiori ed esteriori e, naturalmente, le sue virtù. E lo facciamo non solo nei momenti di preghiera e di raccoglimento, ma anche nel nostro apostolato, dove siamo *'strumenti delle divine misericordie'*.

Come lo possiamo fare? Come dobbiamo intendere simile linguaggio? Cos'aveva in mente P. Colin? (incidentalmente, qui sono in compagnia di Coste; vedi il mio articolo in FN 5,4, 2001, pp.427-429).

## 2. François Guilloché

Credo che una risposta la possiamo trovare da certi scritti di un altro autore che Colin ha letto, Guilloché (1615-1684), tra l'altro un *'gesuita mistico'* anche se non discepolo di Louis Lallemant; infatti è molto vicino a Pierre de Bérulle. Cito due passaggi da uno dei suoi lavori, intitolato *Massime Spirituali*. Sfortunatamente non siamo sicuri che Colin abbia letto questo libro, ma in ogni caso vi sono sorprendenti paralleli: Colin sembra essere sulla stessa lunghezza d'onda di Guilloché.

Il primo passaggio ha come titolo *'La differenza tra l'imitare nostro Signore e rivestirci di Lui'* (tomo I, libro III, massima xiii, §1):

*'Dobbiamo notare... che imitare nostro Signore non è la stessa cosa che rivestirci di nostro Signore. Imitiamo nostro Signore quando compiamo azioni che rassomigliano a quelle fatte da lui; e quando con queste nostre azioni esprimiamo in noi stessi ciò che egli ha fatto interiormente o esteriormente; in tal modo le nostre azioni sono, parlando con proprietà,*

*un'espressione e un'immagine delle sue'. Questo corrisponde a quello che ho chiamato 'vita ascetica'.*

*'Ma rivestirci di Gesù Cristo non è altro che una appropriazione e un'applicazione delle sue azioni; al punto che non sono io che agisco, ma applico a me stesso le azioni di Gesù; e così la sola cosa che rimane all'anima è di offrire all'eterno Padre queste stesse azioni adorabili come supplemento delle proprie'.*

Questo passaggio – nel quale Guilloché fa uso di una ben nota espressione paolina (cfr. *Rm* 13,14) – illustra la differenza che ho riferito un minuto fa tra una somiglianza a Gesù (o Maria), acquisita con l'imitazione e una somiglianza la cui fonte è mistica. Colin ci chiede di fatto di *'imitare Maria'*; ma non credo che tali espressioni siano da interpretare tanto strettamente da escludere l'interpretazione mistica. Molto interessante in questo contesto è una citazione di Mayet, che mette insieme il linguaggio dell'imitazione e quello del *'rivestirsi'*:

*'Poi il reverendo Padre parlò della felicità di portare il nome di Maria e dello zelo che dobbiamo avere nell'imitarla... Ecco il nostro modello, rivestiamoci del suo spirito' (FS 182,60).*

Questo ci porta al secondo passaggio di Guilloché, intitolato *'Ogni cristiano ha l'obbligo di essere animato dallo Spirito di Gesù Cristo in tutte le sue azioni'* (tomo I, libro III, massima xiii):

*'Questo è lo scopo della Cristianità, come lo scopo di Gesù, che è stato quello di animarci con il suo Spirito e di farlo solo per la nostra vita. Tutto quello che noi facciamo in gesti santi per il prossimo o per noi stessi... non è... lo scopo ultimo che Gesù ebbe, ma è quello di vivere la sua vita divina; senza quello, con tutto il resto, noi siamo cadaveri inanimati; con quello, senza tutto il resto, noi siamo in un certo modo divinizzati...*

*'Se allora noi siamo vere membra di Gesù nostro capo, come Paolo ci dice... noi dobbiamo essere ovunque animati unicamente dal suo spirito. Lo spirito divino quindi deve vivere in noi nelle più piccole cose, egli anima persino le nostre parole, le nostre visioni, il nostro comportamento, le nostre attitudini, al punto che di noi si può dire che ci comportiamo come Gesù, che parliamo come Gesù che vediamo e agiamo come Gesù; e quindi che la nostra vita è la stessa vita di questo ammirabile Salvatore'.*

### **3. Una 'trasposizione mariana'**

Ora ascoltiamo ancora Colin nel n.49 delle Costituzioni del 1872: *'...Se quindi sono e vogliono essere davvero figli di questa santa Madre, si sforzino di aspirare e respirare*

*costantemente il suo spirito...Devono dunque in tutto pensare come Maria, giudicare come Maria, sentire e agire come Maria...*

La somiglianza del linguaggio e del pensiero è sorprendente. Sembra davvero che Colin abbia fatto quella che io chiamo una 'trasposizione mariana' del linguaggio usato da Guilloché per Gesù, per arrivare alla ben note formule delle Costituzioni; vivere la vita di Maria, respirare il suo spirito, pensare, giudicare, sentire e agire come lei. Tale trasposizione mariana è, naturalmente, già implicita nello stesso nome Società di Maria.

Ma sorge subito una difficoltà. E' legittima tale trasposizione? E' davvero accettabile cambiare 'vivere la vita di Gesù' in 'vivere la vita di Maria', 'essere animati dallo spirito di Gesù' in 'respirare lo spirito di Maria', 'comportarci, parlare, vedere e agire come Gesù' in 'pensare, giudicare, sentire e agire come Maria'? Dopo tutto, come Paolo ci ricorda (*Gal 3, 27*): '*... quanti siete stati battezzati in Cristo, vi siete rivestiti di Cristo*'. La nostra identità con Cristo viene prima, e fondamentalmente dal nostro battesimo: l'intera vita cristiana, inclusa la sua mistica fioritura, è uno sviluppo della grazia battesimale. Il Battesimo non ci 'riveste di Maria'; noi non riceviamo nel battesimo l'identità o la vita di Maria.

Colin non ha mai avuto problemi simili, e non so se li ebbero Bérulle o Guilloché. Essi avrebbero risposto in questo modo: se il battesimo stabilisce in noi una somiglianza a Cristo, in un modo secondario e derivato stabilisce in noi una somiglianza a Maria, che somiglia il più perfettamente possibile a Cristo. In ultima analisi, lo spirito di Maria è lo spirito di Gesù, che è lo Spirito di Dio. E quindi '*respirare lo spirito di Maria*' è essere '*animati dallo spirito di Gesù*'. Infatti Colin spesso volte ripete che lo spirito di Maria è lo spirito di Gesù (*FS 176,3*; cfr. *188,17*). In ogni caso, siamo certi che egli non ha mai inteso sostituire Gesù con Maria, e ciò può essere verificato nelle sue parole. Grazie a Mayet abbiamo brani nei quali Colin usa un linguaggio simile per Gesù solo, e per Gesù e Maria insieme. E tutti risalgono al 1842.

Nel primo (*FS 45,1*) il Fondatore sta parlando di P. Eymard: '*Bisogna che vi rivestiate di nostro Signore, fate tutto per lui, come se voi foste il corpo del suo corpo, l'anima della sua anima*'. Il secondo (*FS 55*) fa parte della sua esortazione al Capitolo Generale: '*Noi dobbiamo amare tutto ciò che Gesù Cristo ha amato, aborrire tutto ciò che ha aborrito. Questa conformità con la vita e i sentimenti di Cristo deve essere il soggetto di meditazione di tutta la vita: Mihi mundus crucifixus est et ego mundo (Gal 6,14)*'. E' chiaro che Colin è abituato a parlare di una conformità ai sentimenti e alla vita di Gesù come Guilloché, e che ciò implica una spiritualità mistica simile: essere corpo del suo corpo, anima della sua anima, amare e

aborrire tutto quello che lui amava e aborrisce. In altre parole, dobbiamo vivere la vita di Cristo, essere animati dal suo Spirito, amare come lui ama.

E ora ascoltiamo un altro passo indirizzato allo stesso Capitolo Generale del 1842: questo è in Mayet (1.722), ma non in FS:

*‘Noi siamo obbligati dallo stato e dal dovere a seguire Cristo e la sua divina Madre. Possano tutti i nostri pensieri, i nostri moti del cuore, tutti i nostri passi, essere degni dei nostri augusti modelli. Viviamo la loro vita, pensiamo come essi pensavano, giudichiamo come essi giudicavano; che la nostra unione con essi, attraverso la preghiera, sia tale che non li perdiamo mai di vista, e che il mondo, con la sua falsa gloria, sia quello che fu per il grande apostolo: mihi mundus crucifixus est, et ego mundo. E’ solo attraverso questo, miei onorabilissimi confratelli, che noi faremo l’opera del Signore, che diventeremo, nelle sue mani, strumenti della sua divina misericordia a favore degli altri e porteremo avanti il grande lavoro della nostra perfezione’.* Qui abbiamo una sintesi della spiritualità apostolica di Colin, che non stonerebbe sulle labbra di Bérulle o di uno dei suoi discepoli.

Alla luce di questi testi, la ‘trasposizione mariana’ da Guilloché alle Costituzioni coliniane appare meno brusca. Vediamo che Colin chiede in momenti diversi ai Maristi di vivere la vita di Cristo, di vivere la vita di Cristo e Maria, o di vivere la vita di Maria. Dice che dobbiamo sentire, giudicare, agire come Cristo, come Cristo e Maria, o come Maria. Niente illustra meglio il principio di Bérulle: *‘Parlando di te, Maria, noi parliamo di Gesù’*. Anche se abbiamo qualche difficoltà a fare personalmente tale trasposizione, non c’è dubbio che la spiritualità di Colin sia centrata e radicata in Cristo. Dicendolo in un altro modo, la sua spiritualità mariana è cristocentrica.

E’ vero che nel suo testamento finale alla Società Colin parla in termini di vivere la vita di Maria, di respirare il suo spirito, di riprodurre le sue virtù, di pensare, giudicare, sentire e agire come lei. Qui è indicato con chiarezza dove i Maristi devono trovare il centro dinamico della loro vita e azione perché possano vivere appieno il Vangelo. Nello stesso tempo, è solo dopo avere riconosciuto la ‘trasposizione mariana’ che intendiamo le parole del Fondatore, risalenti alla tradizione germinata da Pierre de Bérulle, il quale vede la vita spirituale come una perenne e stretta unione con Cristo e quindi somigliante a lui. Per i Maristi, ciò si traduce in una perenne e stretta unione con Maria – e quindi a Gesù – così che abbiano le stesse attitudini interiori espresse in azioni esteriori simili. Come Craig Larkin ha detto, i Maristi condividono in Maria la relazione con Dio, con il mondo, con gli altri e soprattutto con la Chiesa.

#### 4. Rivestirci di Gesù Cristo

Jean Coste si rammaricava di non aver scritto nulla su Gesù nella spiritualità coliniana: sembrava temere che molti Maristi attribuissero tutto esclusivamente a Maria, precisamente una sorta di sostituzione di Gesù di cui altri Maristi diffidano al punto da evitare riferimenti a Maria. Di fatto, Colin dice spesso ai Maristi di unirsi a Gesù e di rivestirsi di lui, specialmente nell'esercizio del ministero sacerdotale.

Poco fa lo abbiamo sentito a P. Eymard (FS 45,1) *'Bisogna che vi rivestiate di nostro Signore, fate tutto per lui, come se voi foste il corpo del suo corpo, l'anima della sua anima'*; prosegue dicendo (FS 45,2): *'Poiché la vostra vita è una vita d'azione, rivestitevi di nostro Signore, sarete sempre in pace, anzi la vostra anima sarà sempre occupata come in una dolce preghiera. Voi non potete fare molti esercizi di pietà, ma tenendovi ben uniti a nostro Signore questo sostituirà tutto. Vedrete tutto in lui, i vostri giovani, il vostro lavoro, voi stessi, e ciò è molto importante'*. Qui abbiamo in sinesi una profonda spiritualità dell'apostolato, il cui centro è Cristo.

Ascoltiamo ancora il Fondatore che incoraggia i membri del Capitolo Generale del 1842 (FS 56,4):

*'Ma quando si conosce bene colui che ci chiama, quando si sa che Dio è dappertutto con noi - Ego ero tecum (Es 3,12; Dt 31,23) - allora che si può temere? Non è la vita più nobile, la più degna d'invidia quella che ci fa condividere la missione del Verbo Incarnato? Rivestiamoci dunque di Gesù Cristo e per questo lavoriamo con tutto il nostro cuore affinché Gesù lavori con noi. Bisogna mettere da parte l'uomo. Così quando siamo sul pulpito bisogna farci questa domanda: Chi sono io per annunciare a queste anime la Buona Novella? Per distribuire ad esse il pane della Parola di Dio? Perché sono salito sul pulpito? E' per generarli a Gesù Cristo. Per ottenere la benedizione di Dio sul nostro ministero, preghiamo la Madonna di farci da guida in tutto. Diciamo: Mostratemi, o Vergine santa, la volontà del vostro Figlio. Fatto questo, non abbiamo più paura...'*. Qui abbiamo l'atteso riferimento a Maria, ma è uno nel quale essa mostra la volontà di suo Figlio, che ricorda le sue ultime parole pronunciate nel vangelo di Giovanni 2,5: *'Fate quello che vi dirà'*. Noi siamo chiamati a condividere la missione Cristo, ci identifichiamo in lui.

Simile è quest'altra citazione (stavolta riguardante il sacramento della riconciliazione ; FS 102,27):

*'Nel confessionale bisogna mettere da parte la nostra natura umana. Una parola dice tutto: dobbiamo rivestirci di Gesù Cristo. Non siamo là con la semplice capacità umana. Chi, come uomo, può avere il potere di penetrare nel segreto dei cuori? Chi può avere il potere di*

*rimettere i peccati? Dio, Dio solo. Bisogna dunque essere con Dio, avere un orecchio aperto al penitente e l'altro a Gesù Cristo. E' lui che ascolta per mezzo nostro. Rivestiamoci dunque dei sentimenti di Cristo per i peccatori, per la samaritana, per Maria Maddalena. Cristo è il mio modello, E' Gesù che deve parlare con la mia bocca'.*

In un'altra occasione (FS 134,1) Colin parla di unione con Cristo in termini giovannei (Gv 15,1-6):

*'Bisogna che i Maristi siano uomini innestati in Cristo e che non abbiano altro moto dell'animo che il suo, come il tralcio unito al ramo non ha altra vita che quella della linfa che proviene dalla vite; se lo si stacca da questa linfa, dalla vite, muore; la stessa cosa capita a noi'. Poteva aggiungere: 'Colui che rimane in Cristo, porta molto frutto'.*

E infine questo bel testo (FS 160,6) che ricapitola molto di quanto abbiamo visto: *'Lo ripeto, nessun altro mezzo cambierà il mondo se non quelli insegnati da Gesù a suoi discepoli. Meditiamoli dunque questi mezzi durante il nostro prezioso ritiro; non uscite da questo cenacolo se non morti a voi stessi, vivendo la vita di Cristo, la vita degli apostoli, la vita di rinuncia e di croce. Per questo vi siete fatti missionari'.*

Queste citazioni bastano a dimostrare che la spiritualità coliniana non è esclusivamente mariana. Vivere la vita di Maria, respirare il suo spirito, emulare le sue virtù: è il centro dinamico della vita e dell'azione dei Maristi, chiamati a vivere appieno il Vangelo. Nello stesso tempo il Vangelo non è affatto ridotto a quell'essenziale e caratteristico riferimento: Maria non rimpiazza Gesù.

## **6. Sconosciuti e nascosti**

Se cercassimo la quintessenza dell'insegnamento spirituale di Colin, credo che ci rifaremmo alla sentenza racchiusa nell'articolo sullo 'Spirito della Società': *'...sconosciuti e nascosti in questo mondo'* (per le più recenti riflessioni vedi Bearsley *'Dall'ascesi alla kenosi, L'evoluzione circa le interpretazioni dello 'sconosciuti e nascosti'. FN 5,1, 2000, pp-69-94*). L'espressione ricorre costantemente nei discorsi e negli scritti del Fondatore sia nella forma completa sia nella breve ('sconosciuti e nascosti'). Nel latino delle Costituzioni i due aggettivi sono al plurale - riferiti a tutti i Maristi - ma nel francese di Colin non raramente sono al singolare.

Nelle riflessioni precedenti ho ricordato di aver trovato 'sconosciuti e nascosti' in un passo citato da Surin. Eccolo:

*'La contemplazione è un'operazione con la quale l'anima guarda alla verità universale. E' proprio di questa operazione essere molto semplice, molto indistinta, e riposare in pace su qualcosa che è più sconosciuta e nascosta che scoperta e conosciuta. Più alta è, e più è confusa; e*

*anche quando per nozioni soprannaturali l'anima conosce le cose che sono distinte e manifeste, rimane qualcosa di sconosciuto e nascosto, che si apprezza molto di più e che è un oggetto migliore di quello che si tocca' (Catechismo spirituale contenente i mezzi principali per arrivare alla perfezione, t.1, p.107).*

In questo testo, ciò che è 'sconosciuto e nascosto' è naturalmente Dio: il '*Dio nascosto* (cfr. Is 45,15)' è un tema frequente negli scritti mistici. Sono giunto a concludere che la descrizione di Surin di un Dio 'sconosciuto e nascosto' all'orante, converge con il parola finale di Coste sul soggetto, il quale tuttavia sembra non aver conosciuto l'origine dell'espressione *ignoti et occulti*. Nella sua ultima conferenza nel ritiro tenuto a Valpré nell'agosto del 1988, diceva (*Una visione mariale della Chiesa*, p. 470f):

*'Personalmente credo che la vocazione marista sia riassunta completamente nello 'sconosciuti e nascosti' (plurale), in una comprensione del mistero del Dio nascosto: comporta capire dal di dentro il fenomeno della secolarizzazione, comprende una piena solidarietà con quelli per i quali Dio è nascosto (spesso per causa nostra) e, nello stesso tempo, comporta custodire la fede nel Dio nascosto dei mistici, una fede sufficientemente reale così che gli altri possano venire e calmare la loro sete riguardo a ciò'.*

Surin usa l'espressione 'sconosciuto e nascosto' più d'una volta. Non solo queste tre parole sono applicate ad altre realtà oltre al 'Dio nascosto' dei mistici; le troviamo in connessione con frasi che richiamano, e anche contrastano, con la seconda parte dell'espressione coliniana, 'in questo mondo'.

Non è una sorpresa che per noi il trovarle usate riguardo alla vita di Gesù a Nazaret:

*'Dopo ciò entrò nella vita nascosta e sconosciuta al mondo fino ad un certo tempo, quando, da allora in poi, cominciò ad apparire' (I,II,3 §1).*

Altre persone (cristiani) possono essere 'sconosciute e nascoste':

*'...e noi vediamo che, innalzati alla contemplazione, ossia a questo semplice riguardo e a questo celeste gusto, essi sono stati con ciò sepolti in Dio, e nascosti al mondo, testimoniando così ciò che l'apostolo dice: Mortui estis, et vita vestra abscondita est cum Christo in Deo (Col 3,3)...'* (I,III,6).

L'originalità di Colin affiora confrontando queste espressioni con le sue, secondo le quali i Maristi devono essere nascosti non *al* mondo ma *nel* mondo (dove – possiamo aggiungere – Dio è nascosto). Nello stesso tempo la nostra comprensione dell'*Ignoti et occulti* è accresciuta nel vedere la ricchezza che l'espressione assume in Surin (e altri autori). Non è solo una strategia per l'apostolato; o meglio, è quello, precisamente perché è la chiave dell'unione con Dio, che è sconosciuto e nascosto nella contemplazione, e l'identità con Gesù e Maria

sconosciuti e nascosti a Nazaret. Nel n.50 delle Costituzioni del 1872 è chiarito ciò che Colin intende con 'contemplativi nell'azione':

*'uniscano così bene l'amore della solitudine e del silenzio e la pratica delle virtù nascoste con le opere di zelo, che, pur dovendo impegnarsi in vari ministeri per la salvezza delle anime, appaiano tuttavia sconosciuti e come nascosti in questo mondo'.*

## **6. La pratica della spiritualità marista**

A conclusione della lunga risposta alla domanda: Cos'è la spiritualità marista? possiamo domandarci: Bene, ma come uno vive la spiritualità marista? In concreto cos'è e come impararla? La spiritualità che abbiamo esaminato ha più piste; tra di esse abbiamo identificato Ignazio di Loyola, Pierre de Bérulle, Louis Lallemant, Jean-Joseph Surin e Francois Guilloché. Queste e altre piste sono intrecciate in un solo tessuto dalla preghiera, dalla riflessione, dell'esperienza di vita di Colin. Come ha egli inteso consegnare tale tessuto spirituale ai Maristi? Ignazio ha lasciato ai suoi seguaci gli *Esercizi Spirituali*; altri fondatori, come Chaminade per i Marianisti, hanno lasciato trattati spirituali. Il nostro Fondatore non ha lasciato sintesi, manuali o trattati, e sarebbe impudente il marista che pretendesse di provvederne uno. Non ci ha lasciato tuttavia senza una guida perché ci ha dato una Regola, che è molto più che una serie di regolamenti (come la Regola di san Benedetto), è *regola di vita* che ci guida alla santità.

La Regola di Colin consiste in un certo numero di testi culminanti nelle Costituzioni del 1872. E' inoltre espressa in molte considerazioni raccolte da Mayet di fronte alle quali egli direbbe: 'Questo è nella Regola' o 'Questo sarà nella Regola'. Anche dove non vi sono tali indicazioni, quando il Fondatore parla, spesso lo fa per commentare la Regola, perché essa non è congelata in un testo, ma rimane parola viva. Credo che questa parola sia ancora indirizzata a noi e abbia il potenziale necessario per portarci alla santità con l'insegnarci come essere Maristi.

La conversazione finale tratterà la sfida della Regola da parte di Colin. Vedremo che, come Coste ha detto nella citazione con cui ho cominciato, la Regola del Fondatore "*non può essere ridotta... a un certo 'spirito', la cui descrizione, per quanto preziosa possa essere, venne solo più tardi, una volta che tutto era stato detto attraverso un'infinità di dettagli*". Al contrario: la spiritualità marista, come Dio, '*dimora nei dettagli*' (frase attribuita all'architetto Ludwig Mies van der Rohe).

## MARIA, LA CHIESA E LA SUA SOCIETA'

Quando Colin pensa alla Vergine Maria, tende a vederla in relazione alla Chiesa, che ella sostiene dal suo inizio alla fine dei tempi. Voglio ora riflettere con voi su quattro espressioni, correnti nella Società di Maria e ovunque, riferite a Maria e alla Chiesa. Esse sono: *'Una visione mariana della Chiesa'*, *'Maria modello della Chiesa'*, *'Una chiesa mariana'*, *'Ricominciare una nuova Chiesa'*; solo quest'ultima è realmente coliniana. Talvolta i Maristi mettono alcune di queste insieme, dicendo, per esempio, che la nostra missione è di *'edificare una Chiesa mariana'*. Credo che dobbiamo districarle ed esaminarle una per una. Infine, voglio riflettere ancora su cosa significhi essere la Società di Maria.

### 1. Una visione mariana della Chiesa

Il concetto coliniano di Chiesa, in cui la presenza e l'opera di Maria sono decisive, è stato definito da Coste *'Visione mariana della Chiesa'*; questo è il titolo che ha dato ad una conferenza tenuta a Roma nel 1984 (pubblicata nel volume 8 della serie *Maristica*, pp.166-196). L'espressione, coniata da Coste stesso, è stata assunta nelle Costituzioni attuali, al n. 92: *'I Maristi sono anzitutto chiamati a fare propria una visione mariana della Chiesa'*. Il testo continua: *'Per raggiungere questo intento nulla sarà più efficace del rivivere l'esperienza fondante della Società'*, ossia i momenti di Fourvière, Cerdon e la missione nel Bugey.

La conferenza romana di Coste è uno dei suoi lavori più importanti sull'origine della Società di Maria. Chi lo ascoltava era poco o niente informato su Colin, Courveille e compagni; è quindi interessante vedere che cosa Coste riteneva più importante ricordare. Comincia con una informazione sulle origini, citando sia Fourvière e le missioni nel Bugey e aggiungendo poche parole sugli anni di Cerdon. Ha invece detto molto su Courveille e sul messaggio ricevuto da Maria nella cattedrale di Le Puy, che poi comunicò al seminario maggiore di Lione.

Nella seconda parte della conferenza è entrato nei dettagli soffermandosi sulle idee utopiche ed escatologiche di Colin circa il ruolo di Maria nella Chiesa nascente e alla fine dei tempi. Ha anche parlato dei tre *'no'* (ispiratigli dalla figura della Vergine nella Chiesa nascente) alle forme di potere che tentano un apostolo: danaro, potere decisionale, prestigio personale. *'In queste tre aree, Colin vedeva come antidoto al male, alla corruzione del cuore dell'apostolo attraverso l'avarizia, all'autoritarismo e alla vanità, l'immagine della Vergine Maria e la Chiesa primitiva, per la quale ella era un esempio e un sostegno'*.

Nella terza e conclusiva parte della conferenza, Coste ha voluto *'nominare brevemente gli elementi di fondo caratterizzanti la visione coliniana'*, la sua visione mariana della Chiesa. Tre i

punti. Primo: ha sviluppato l'intimo legame tra Maria e la Chiesa, specialmente la Chiesa degli inizi e della fine dei tempi, che Colin applicava al ruolo che la sua Congregazione era chiamata a svolgere (p.184). Concludeva: *'Nella fede del suo Fondatore, la Società di Maria può quindi essere collocata tra le fondazioni religiose escatologicamente orientate. Tra queste ve ne sono state molte, fin dal medioevo, che hanno espresso il meglio di se stesse proiettando alla fine dei tempi, in modo utopistico, i valori che portavano'*.

Il suo secondo punto recita: *'Tuttavia, e ciò è cruciale, con questa proiezione escatologica Maria occupa un posto precedentemente occupato dallo Spirito Santo'* (p.188). Secondo la corrente principale della tradizione escatologica risalente a Gioacchino da Fiore (sec. XII), all'età di Dio Padre succede quella del Figlio, e poi quella dello Spirito Santo. E' lo schema che troviamo, ad esempio in Grignon di Montfort, dove l'età dello Spirito Santo si mischia con quella di Maria, che interviene alla fine dei tempi. In forte contrasto, *'Colin non menziona mai le tre età, né attribuisce un ruolo allo Spirito Santo negli ultimi tempi: la proiezione escatologica è interamente diretta da Maria'*. Coste commenta: *'Tale sviluppo è certamente significativo. Come sia avvenuto e cosa significhi è ancora da studiare.'*

Il punto finale di Coste circa la visione mariana della Chiesa di Colin, è che *'la nota dominante della sua escatologia mariana è apostolica più che apocalittica'* (p.190) e lo spiega: *'Nella mente del loro fondatore, i Maristi devono essere strumenti del suo piano di misericordia, o meglio, come egli ha sovente detto: 'strumenti delle divine misericordie verso i peccatori'. Il loro lavoro dev'essere quello di raggiungere i peccatori ad ogni costo, cercando per quanto possibile di rimuovere tutti gli ostacoli all'azione di Dio Il motto 'sconosciuti e nascosti nel mondo' diventa ora prassi pastorale e determina una radicale revisione del comportamento sul pulpito, in classe, in confessionale, preparando così la strada ad un nuovo tipo di testimonianza di Chiesa, che esprima questo approccio mariano'*.

Per concludere il sommario della notevole conferenza di Coste – che non va dimenticata – non posso resistere dal citare la sua bella conclusione:

*'Quando un Marista abbandona la roccaforte di chi possiede la verità e diventa invece indifeso, come chi sa che deve sparire per permettere a Dio di prendere il suo posto, allora capisce come Maria è presente nella coliniana visione della Chiesa e della sua missione'*.

*'Grazie a lei, qualcosa si risveglia nel cuore dell'apostolo, emerge una certa immagine di Chiesa che prefigura la Chiesa degli ultimi giorni. In un senso, sì, la Chiesa inizia ancora, la Chiesa che dal suo nascere alla pentecoste, è meno preoccupata di durare per sempre (grazie alla solida struttura) che di ripartire di nuovo ogni giorno, umilmente, attorno alla cena del*

*Signore, con Pietro e gli apostoli, in attesa dello Spirito, perseverando nella preghiera con Maria, la madre di Gesù, e i suoi fratelli’.*

## **2. Maria modello della Chiesa**

Nel n.10 delle Costituzioni leggiamo:

*‘...adoperandosi per raggiungere questi intenti nello spirito di Maria, concorreranno a rinnovare la Chiesa a sua immagine, una Chiesa a servizio e in cammino’.*

Diverse cose vanno dette su questo testo. E’ stato inserito dopo il Capitolo del 1985 con l’idea di incorporare qualche elemento della legislazione provvisoria del 1970. Di fatto, la sua fonte è nei decreti del Capitolo del Rinnovamento del 1969-70, in ‘Maristi e il mondo d’oggi’, pubblicato in *Decreta Capitularia* n.128. Il paragrafo precedente, n.127, fa riferimento alla costituzione sulla Chiesa *Lumen Gentium* del Vaticano II (nn.63 e 65), dove il Concilio fa sua la tradizione, risalente a Sant’Ambrogio, che parla di Maria come modello e figura della Chiesa, e della Chiesa che si conforma sempre più al suo modello. Quindi il Capitolo Generale marista prosegue:

*‘Ora che questa intuizione conciliare deve essere tradotta nella realtà della vita d’ogni giorno, i Maristi credono che la loro tradizione abbia già dato una modesta ma concreta esperienza della direzione che la Chiesa sta prendendo per avvicinarsi al suo modello, Maria: una Chiesa in continua ricerca dopo Gesù Cristo, una Chiesa a servizio, povera, umile senza privilegi, così che Egli sia proclamato. La Società è resa sensibile a questo atteggiamento dalle parole del Fondatore e dall’esempio dei primi confratelli, così che ora sente accresciuta la sua responsabilità d’essere fedele alla sua missione originaria’*

La bella affermazione *Essere Maristi* del Capitolo Generale del 1977 prende una versione più breve del testo (n.15) che abbiamo appena letto: *‘Le nostre comunità testimoniano il desiderio della Chiesa di crescere più vicine alla sua perfetta immagine in Maria: una Chiesa che persevera nella ricerca di Gesù Cristo, una Chiesa a servizio che rifiuta il dominio, senza privilegi, preoccupata solo che Lui sia proclamato’.*

Ora ascoltiamo di nuovo e attuali Costituzioni, al n10:

*“...adoperandosi per raggiungere questi intenti nello spirito di Maria, concorreranno a rinnovare la Chiesa a sua immagine, una Chiesa a servizio e in cammino’.*

La formula *‘rinnovare la Chiesa a sua immagine’* è più indipendente dal vocabolario del Vaticano II rispetto ai testi del Capitolo del 70. Forse i redattori finali delle nostre Costituzioni hanno pensato che Colin non ha mai parlato di Maria come modello, tipo o immagine della Chiesa, anche se queste espressioni sono tradizionali e persino patristiche; Colin parla di

Maria come modello del Marista e della Società che porta il suo nome, ma non di Maria modello della Chiesa. Hulshof ha ampiamente trattato l'argomento nel Terzo Colloquio Internazionale sulla Storia e Spiritualità Marista, *'Maria modello della Chiesa. Una spiritualità Mariana ed ecclesiale'*. I testi più recenti sottolineano, con maggior vigore rispetto a quelli precedenti, l'idea che Maria è il modello di una *'Chiesa a servizio e in cammino'*.

Un'altra osservazione L'idea di *'Chiesa a servizio'* è già nei testi del 1969-70 e 77, ma quella di una *'Chiesa in cammino'* è nuova. E' vero che i testi precedenti parlano di una Chiesa *'che persevera nella sua ricerca di Gesù Cristo'*, ma non è la stessa cosa di una *'Chiesa in cammino'*.

Di fatto, nessuna delle due espressioni citate è coliniana. D'altra parte, entrambe scaturiscono dalle importanti idee del Vaticano II e del post-concilio. Esse rappresentano due ecclesiologie, o meglio, due *'modelli di Chiesa'* (per citare il titolo del famoso libro di Avery Dulles). Come sappiamo, il modello dominante al Concilio era quello di *'Popolo di Dio'* o anche *'Popolo di Dio in cammino'*. Per 40 anni prima del Concilio, importanti ricerche nella Scrittura, nella Patristica e nella liturgia, hanno dato alla Chiesa un senso rinnovato di Storia della Salvezza, di piano divino, rivelato nella storia, per la salvezza della razza umana per mezzo di un popolo scelto. Questo popolo è guidato dallo Spirito Santo, ma è esso stesso in movimento, in pellegrinaggio, come il resto dell'umanità. Il *tipo* dell'A.T. è il popolo dell'Esodo, un modello che è esattamente l'opposto di qualcosa di trionfante. Per il card. Suenens, una delle grandi figure conciliari, l'aver adottato tale modello è equivalso ad *'una sorta di rivoluzione spirituale'*, specialmente per chi si era formato su un'ecclesiologia statica e gerarchica. Il modello di *'Pellegrinante popolo di Dio'* non è tra i modelli preferiti nei documenti nei documenti del magistero postconciliare.

L'altro modello, quello di *'Chiesa in servizio'*, è stato adottato dalla costituzione pastorale della Chiesa nel mondo, *Gaudium et Spes*, e da allora è usato e sviluppato nell'insegnamento sociale del magistero. Secondo questo modello, la Chiesa è chiamata a continuare quella missione di servizio per la quale Cristo è venuto nel mondo. Il Concilio non ha inventato questo modo di vedere la Chiesa; per esso dobbiamo guardare a Teilhard de Chardin e a Dietrich Bonhoeffer, gli scritti dei quali hanno molto influenzato gli Anni Sessanta. Specie il secondo, presenta Gesù come *'l'uomo per gli altri'* e argomenta di una Chiesa in servizio, che deve condividere i destini dell'umanità, che non deve dominare ma aiutare e servire, sull'esempio di Cristo; è il tono sentito nei testi del Capitolo marista del 1969-70, che auspicava *'un Chiesa a servizio, povera, umile, senza privilegi'*.

Questo modello era alquanto nuovo nella Chiesa del tempo: ascoltare il mondo e imparare da esso, leggere i *'segni dei tempi'*, e discernere l'azione dello Spirito Santo. L'impegno della

Chiesa è, allora, quello di lavorare insieme a movimenti e persone di buona volontà interessate alla pace, alla liberazione, alla giustizia, allo sviluppo, alla riconciliazione.

Nessuna difficoltà nel volere rinnovare la Chiesa secondo i modelli di Chiesa 'in servizio' e 'pellegrina'. Anche se Colin non ha usato queste precise espressioni, non bisogna guardare lontano per trovare analogie con il suo pensiero, specie con lo *ignoti et occulti*. Molto più difficile trovare come 'Chiesa in servizio e in cammino' si possa essere 'rinnovata nell'immagine di Maria' o persino 'crescere più vicina all'immagine perfetta di Maria', per citare i testi maristi. C'è, è vero *Luca* 1, 38, in cui Maria dichiara d'essere 'l'ancella o serva' – ma 'di Dio!' D'altra parte è Gesù che ha detto di se stesso: '*Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito ma per servire*' (*Mt* 20,28), e '*Il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo*' (*Mt* 8,20). Lui è veramente il modello della 'Chiesa in servizio e in cammino'. Non è che siamo meno Maristi riferendoci di tanto in tanto a Gesù!

In ogni caso, mi piace finire questa parte citando due testi coliniani che parlano, se non di Maria modello della Chiesa, per lo meno di Maria modello della Società nei suoi atteggiamenti verso il mondo in cui viviamo. Il primo, del 1844, è in *FS* 85, 1-2:

*'...Qualcuno ha detto: i Padri Maristi...non c'è bisogno di chiedere qual è il loro spirito. Il loro nome lo dice chiaramente, se sono capaci di comprenderlo'*. Colin replica:

*'Infatti, signori, la Madonna (ce lo dice la Chiesa) è il canale delle grazie, la regina degli apostoli... Quanto bene ha fatto alle anime! E tuttavia in questo mondo ha vissuto sconosciuta e nascosta'*.

Due anni dopo, nel 1846, si esprimeva in termini ancora più chiari (*FS* 120,2):

*'Ah, signori, cerchiamo di essere piccoli. Nolite altum sapere, siamo piccoli. La Vergine Santa era molto piccola, benché in realtà fosse la Regina del cielo e la prima tra le creature. Facciamo tanto bene, ma facciamolo come lei, tamquam ignoti et occulti'*.

Anche se Colin non pensa a Maria come modello della Chiesa, ella è un modello – il modello – per il cristiano e per il marista. Maria si propone come modello di uno stile di comportamento che non rifiuta l'azione, anche su grande scala, ma che è – cito ancora l'eccellente formula del Capitolo del 1969-70 – '*povera, umile, senza privilegi, purché Cristo sia proclamato*'. Una volta che, con Maria, abbiamo abbandonato ogni tipo di potere personale, allora sapremo come camminare insieme a quelli che non hanno potere; saremo capaci, infine, di parlare con la vera autorità del Vangelo.

### 3. Una Chiesa mariana

L'espressione '*Chiesa mariana*' non è né coliniana né conciliare. Sembra essere molto recente, pubblicizzata, forse anche inventata, da von Balthasar. Negli ultimi anni è divenuta molto popolare nell'uso marista, contrastante, se non in opposizione, alla '*Chiesa Petrina*' (intesa come Chiesa maschile per nella sua autorità e struttura), alla quale ne preferiamo una più femminile, più flessibile e soccorrevole. Può essere una buona idea dare uno sguardo ai testi di Balthasar per vedere come e per che cosa la usa.

Anche se '*una Chiesa mariana*' non appare nelle Costituzioni – probabilmente l'espressione non era ancora usata a metà degli Anni Ottanta – tuttavia il nostro punto di partenza è il n.117 delle Costituzioni del 1987, che prende, con leggere modifiche, il n.80 della legislazione provvisoria del 1977:

*'La Società, come la Chiesa, trova il suo modello in Maria, la donna di fede. La sua spiritualità... cerca di fare propria l'esperienza cristiana vissuta da Maria.'*

Sorge una domanda: Come possiamo fare nostra la '*esperienza di Maria*? Non è stata unica e personale? Non so che cosa i legislatori del 1977 e del 1985 avessero in mente nel comporre questi testi. Tuttavia la ricerca di una risposta mi ha fatto approdare a Urs von Balthasar. Per un momento allontaniamo il pensiero che gli autori intendessero portarci ai testi di Balthasar perché li interpretassimo. Nondimeno è questo autore che in realtà parla di '*Esperienza di Cristo da parte di Maria*' e del come la possiamo condividere. Ed è precisamente in questo contesto generale che egli parla anche di '*dimensione o profilo mariano della Chiesa*', e persino di '*Chiesa mariana*'. Quindi abbiamo tutto l'interesse nel seguire questa pista.

Balthasar parla della '*esperienza mariana*' nel vol.I del suo *Herrlichkeit* (1962). Là parla delle '*esperienze archetipiche*' che certi membri della Chiesa hanno depositato nel tesoro comune della *Comunione dei Santi* perché tutti ne facciano uso. Ciascuna di queste esperienze archetipiche è una strada privilegiata per condividere con Cristo la sua esperienza personale di Dio. Qui Balthasar fa la stessa domanda che ci siamo posti noi: Come possono gli altri membri della Chiesa aver parte a questa esperienza?

Balthasar distingue 4 modi in cui l'esperienza può relazionarsi a Cristo e alla sua esperienza di Dio. Il primo: c'è l'esperienza dei *Dodici testimoni oculari*, la loro esperienza di Gesù vivente, morto e risorto, esperienza che è espressa nella '*Tradizione Petrina*'. Segue l'*esperienza carismatica di Paolo* (sua personale, e quindi non riducibile a quella dei *Dodici*). Vi è poi la *speciale esperienza di Giovanni*, che ci mette in contatto con '*ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto coi nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita*' (1 Gv 1,1). Infine -

ma potremmo dire *in primis* - a un livello che è più profondo e più vicino al centro, c'è *l'esperienza della Madre del Signore*. Esperienza intima e totale nello stesso tempo, che fluisce nella Chiesa e la rende fruttuosa. Quindi, quattro esperienze archetipiche, petrina, paolina, giovannea e mariana. Altrove Balthasar ne propone altre, più complesse, ma in tutte il posto di Maria è fondamentale

Di fatto, l'esperienza mariana di Cristo puntella e sostiene i tre contributi esperienziali dati dagli apostoli alla Chiesa; la sua esperienza le precede e condiziona. Un'esperienza, la sua, che unisce fede e visione, terra e cielo, e copre la Chiesa immacolata e la Chiesa dei peccatori. Il cristiano che, con Maria, condivide nella preghiera e nella contemplazione l'esperienza del Cristo, è capace di vivere in accordo perfetto tra la grazia che chiama e invita, e la grazia che risponde e accetta. In altre parole, il cristiano fa sua la fede e l'obbedienza di Maria alla Parola di Dio. Nello stesso tempo, poiché Maria *'ha creduto per fede e concepito per fede'* - per citare Agostino (*Sermo 25,7*) - ella è sia *'la prima dei credenti'*, sia *'la Madre di Dio'*: le due realtà non possono essere separate. L'esperienza di Cristo fatta da Maria - così pure la nostra partecipazione ad essa - è sia spirituale sia corporea. Per questa ragione non possiamo appellarci da una Chiesa visibile e gerarchica, petrina', ad una Chiesa spirituale dove trovare la *'dimensione mariana'*; al contrario, è nella Chiesa *visibile* delle istituzioni e dei sacramenti - la Chiesa formata dalle esperienze distinte, ma unite, di Pietro, Paolo e Giovanni - che troviamo l'esperienza di Cristo e di Dio vissuta da Maria.

In breve, la dimensione o profilo mariano della Chiesa - o se vogliamo, la *Chiesa mariana* - completa o addirittura precede la dimensione petrina; questa era il concetto preferito da Giovanni Paolo II. Sarebbe tuttavia un grosso sbaglio contrapporre le due dimensioni, optare per una *'Chiesa mariana'* in luogo di una *'Chiesa petrina'*. La Chiesa è petrina, paolina, giovannea e *in primis* mariana; Balthasar stesso ha scritto che, se fosse negata la dimensione mariana, *'tutto diverrebbe polemico, critico, pungente, senza senso dell'umorismo e infine noioso, e il popolo in massa fuggirebbe da una Chiesa simile'*. C'è naturalmente più di un modo per negare la dimensione mariana; una è nell'esercitare un'autorità dura, pesante, greve e disumana. Sarebbe amaramente ironico se un uso della *'Chiesa mariana'* come un bastone con cui picchiare la gerarchia - e in specie Roma - ci rendesse pungenti, senza senso dell'umorismo e noiosi.

Un pensiero finale. Una Chiesa mariana non è una Chiesa femminilizzata. La relativa assenza di uomini nelle nostre chiese può non essere accidentale. Forse stiamo raccogliendo quanto abbiamo seminato: una Chiesa della quale i maschi non si sentono partecipi. Forse dovremmo parlare un po' di più di Pietro, Paolo Giovanni e di Gesù, non solo di Maria.

#### 4. Ricominciare una nuova Chiesa

Detto questo, noi tutti sappiamo che Colin voleva una *'nuova Chiesa'*.

In FS 120,1 leggiamo queste parole del Fondatore: *'La Società deve cominciare una nuova Chiesa. Non intendo questo in senso letterale, che sarebbe blasfemo Ma sì, in un certo senso, noi dobbiamo cominciare una nuova Chiesa'*. Colin non vuole dare inizio ad una nuova Chiesa: *'sarebbe blasfemo'*. Ma vuole una Chiesa che sia nuova, che sia rinnovata se vogliamo, ma che lo sia radicalmente, e lo ripete: *'dobbiamo cominciare una Chiesa nuova'*.

*'Ricominciare'*. La Chiesa primitiva era per Colin una specie di *'utopia'* (e lo fu probabilmente per Luca). La funzione di un'*utopia* – sia situata su un'*isola*, nel passato o nel futuro - è di togliere ciò che è insoddisfacente nella realtà presente, magari proponendo un modello per il cambiamento. Quindi la visione utopica della Chiesa nascente toglie ciò che è insoddisfacente dalla Chiesa com'è oggi. D'altra parte, questa utopia ci chiama ad andare avanti, non indietro; la sua attrazione non è archeologica, ma teologica. Il progetto non è di ricostituire la Chiesa del sec.I o di rimuovere dalla Chiesa di oggi tutto ciò che non troviamo nel Nuovo Testamento (questo era l'ideale dei riformatori protestanti del sec. XVI); il progetto è piuttosto di preparare la Chiesa degli ultimi giorni, quando Maria sarà il suo sostegno, come lo fu all'inizio. Da questo momento dobbiamo cominciare ad essere *'Chiesa'*. Il giovane Colin pensava specialmente alla Chiesa francese ed europea, devastata dalla rivoluzione e dalle guerre successive e in parte compromessa dalla collaborazione con Napoleone. Nei nostri giorni la nozione di cominciare una nuova Chiesa sta prendendo piede nel senso più letterale del termine.

*'Dobbiamo', 'La Società deve'*: Colin è convinto che i Maristi esistono per cominciare una Chiesa nuova. Egli vuole avere l'appoggio di tutti i nostri sforzi, di tutte le nostre preghiere per raggiungere questo scopo. E' consapevole, come tutti, dell'enorme sproporzione tra la grandezza del progetto da un lato, del numero ridotto dei Maristi e della povertà delle loro risorse dall'altro, pur tuttavia ciò non lo scoraggia; al contrario, trova anche in questo la conferma della sua intuizione: *'La Società di Maria, come la Chiesa, ha iniziato con uomini semplici e poco istruiti, ma da allora la Chiesa si è sviluppata e ha raggiunto tutti. Allo stesso modo noi dobbiamo riunire tutti attraverso il Terz'Ordine; solo gli eretici non possono farne parte'*. Questo progetto è espresso in un testo primitivo della legislazione marista, il *Summarium* del 1833 (n.109): *'riunire, per così dire, tutti i membri di Cristo, di qualsiasi età, sesso o condizione, sotto la protezione della Beata Vergine Maria Immacolata, madre di Dio, ravvivare la loro fede e pietà, nutrirli con la dottrina della Chiesa Romana'* (OM 427,2).

Leggendo questi testi si ha l'impressione che Colin non stia semplicemente dicendo che la Società di Maria è chiamata a conseguire la 'Nuova Chiesa', ma che la Società stessa costituisce già il germe della *nuova Chiesa*. Questa è anche l'opinione di Coste. Parlando della famosa risposta di Colin al cardinal Castracane (che cioè voleva che tutto il mondo fosse Marista, con il papa a capo), Coste commenta che la sua risposta *'mostra chiaramente che egli immagina più che una fondazione di una congregazione, sia pure a molte branche e aperta ai laici; immagina la Chiesa rinnovata degli ultimi tempi, della quale la Società di Maria è un piccolo ma efficace inizio'* (*Una visione mariana della Chiesa*, p.187).

Che dire di questo progetto ardito, per non dire folle? Possiamo tranquillizzarci e dire che esso appartiene alla visione personale di Colin, e che non vincola affatto i Maristi! In che senso noi Maristi possiamo costituire, anche come germe, la nuova Chiesa degli ultimi tempi? Se dovessimo rispondere ad un educato inquirente che questo è lo scopo della Società, troveremmo incompiensione o incredulità, se non aperta derisione. Nondimeno il Capitolo Generale del 1969-70 ha inteso entrare dentro questa intuizione del Fondatore, In *DC* 69-70, n.130, leggiamo:

*'Insieme a tutto il corpo cristiano, noi stiamo vivendo la nascita di una nuova Chiesa in un mondo nuovo. Il Concilio ci ha sollecitati con urgenza al rinnovamento, e questo compito ci è facilitato dal nostro spirito marista. Per tutta la sua vita, Maria è stata condotta verso obiettivi che erano al di là della sua capacità di comprensione, e ha trovato nella fede la risposta quotidiana ai segni del suo tempo. Con lei, anche noi avanziamo nella fede verso l'imprevisto, certi che Dio guida gli eventi, e che fiduciosi nello Spirito, dobbiamo scoprire gli aspetti della Chiesa rinnovata di domani.'*

E' sorprendente che il comando coliniano di cominciare una nuova Chiesa non sia presente nelle nostre attuali Costituzioni (a meno che sia rappresentato dal n.14, laddove si dice: *'I Maristi sono chiamati a stabilire la Chiesa dove non esiste e a rinnovare le comunità esistenti...'*; ma non è la stessa cosa).

Sembra che qui abbiamo a che fare con un'intuizione centrale di Colin Abbandonarla, apertamente o tacitamente, equivale a sconfessare il nostro Fondatore. Ma come fare nostra questa intuizione rimanendo fedeli a Colin e tenendo gli occhi aperti sulla nostra realtà? Se ponessimo la questione a Colin, egli ci indirizzerebbe con ogni probabilità alla chiusa del Vangelo di Matteo, dove a undici poveri uomini che non hanno mai smesso di avere dubbi, Cristo dice: *'Andate e ammaestrate tutte le nazioni'*.

A questo punto è facile aggiungere che noi Maristi siamo chiamati a portare avanti i nostri ministeri tenendo, come sfondo, la visione ispirata di Colin. Ma per lui - questo è quanto io

rilevo, leggendolo - la visione di una nuova Chiesa degli ultimi giorni non è sullo sfondo, bensì al centro. Se vogliamo seguire Colin dobbiamo porre questa visione al centro del nostro progetto personale e comunitario.

Lungi da noi la tentazione di un trionfalismo marista. Noi non pretendiamo d'essere la nuova Chiesa in miniatura; al contrario, il nostro primo progetto è di fare sì che le nostre comunità, e la Società tutta, anticipi la Chiesa degli ultimi tempi, come imita la Chiesa nascente praticando il *cor unum et anima una*. Oltre a ciò, lo scopo dei nostri sforzi e delle nostre preghiere dev'essere quello di raccogliere in unità *'tutti i dispersi figli di Dio'* (Gv 11,52). Allora avremo la nuova Chiesa degli ultimi giorni. Ma prima dobbiamo cominciare una nuova Chiesa, e, forse, dobbiamo cominciare una nuova Società di Maria.

## 5. Maria e la sua Società

Quando andai a Roma nel 2002 a lavorare con l'Amministrazione Generale, il mio compito era di fare ricerche sullo stato attuale della Società e di pensare creativamente al suo futuro. Ne parlai col mio direttore spirituale, un uomo con molta esperienza nel campo della vita religiosa. Quando gli chiesi se avesse qualche idea per la Società di Maria, mi rispose: 'Perché non riconsacrare la vostra Società a Maria?' Mi ha parlato di una comunità religiosa mariana che passava un brutto momento e per il morale e per la crisi di vocazioni; si decise a rinnovare solennemente la sua consacrazione a Maria (non c'è dubbio che non si trattò solo di leggere una preghiera). Il risultato fu un totale cambiamento in positivo della comunità.

Non ho seguito il suo suggerimento; non che fossi scettico circa la storia (di fatto mi aveva impressionato), ma non ne ero tanto convinto da raccomandare al Superiore Generale e al suo Consiglio la riconsacrazione della Società di Maria. Tale atto avrebbe cozzato contro un modo di pensare largamente e tenacemente diffuso oggi nella Società. Sarebbe stato comunque un significativo atto di devozione a Maria. Penso che avrei incontrato la resistenza di molti Maristi per il fatto che noi non abbiamo 'quel tipo' di devozione mariana. E' un fatto che la Società non ha particolari devozioni mariane (come il rosario per i Domenicani o la Novena a Nostra Signora del Perpetuo Soccorso per i Redentoristi). D'altra parte le Costituzioni coliniane hanno un'intera sezione (*Regole comuni*) con il titolo: *'Siano specialmente devoti a Maria'*. Tale devozione si esprime in un numero di pratiche, alcune delle quali sono proprie della Società, incluse le tre *Ave Maria* e il *Sub tuum* mattino e sera, il digiuno del Sabato, l'immagine di Maria sulla porta del Superiore, così come devozioni comuni, quale il rosario. Le nostre Costituzioni attuali hanno la sezione 6: *'Speciali pratiche in onore della Vergine'*, che riporta pratiche devozionali delle vecchie Costituzioni. Io credo che molti Maristi le praticano;

personalmente ho già visto una Casa marista che non ha una statua, un'icona o un'altra figura di Maria sopra o presso la porta del Superiore.

Diciamolo, sembra che siamo in qualche modo inibiti circa atti comuni o pubblici di devozione mariana; forse ciò dipende dai condizionamenti culturali... Ma i Fratelli Maristi non sembrano avere di questi problemi; sono più spontanei e semplici di noi nell'esprimere la loro devozione a Maria. E' uno degli aspetti dei Fratelli Maristi che dovremmo imparare.

Riguardo alla devozione mariana, possiamo cercare di razionalizzare il nostro approccio dicendo qualcosa come 'Noi non intendiamo tanto guardare *a* Maria, quanto guardare *con* lei a Gesù, a Dio, al mondo'; naturalmente è vero, ma nondimeno, usati come una razionalizzazione della nostra relativa mancanza di manifestazioni, comuni o pubbliche, della devozione mariana.

Di fatto, il termine razionalizzazione può contenere un indizio che ci porta molto oltre. Come gruppo, penso che siamo capaci di razionalità; l'abbiamo esercitata fin dal seminario e da allora ci accompagna. Noi siamo ragionatori che tendono all'astrazione e al cerebralismo. Mi domando se non è ciò che abbiamo fatto con Maria: ci riesce meglio pensare o parlare *di* lei che cantare inni o fare preghiere *a* lei. Questo non è in sé un male (tutti noi abbiamo i nostri carismi); ma sarebbe più inquietante se trasformassimo Maria in un'astrazione; se, invece d'essere una persona reale, l'avessimo ridotta a un simbolo...

Le conseguenze vanno oltre la devozione a Maria. I primi Maristi erano profondamente convinti di fare 'l'opera di Maria' (un'espressione comune e ripetuta), di essere stati scelti per portare avanti il suo personale compito di sostenere la Chiesa alla fine dei tempi. Non solo erano convinti di questo, ma la loro convinzione li spingeva a fare cose sorprendenti, come affrontare il Pacifico. Abbiamo ancora questa convinzione e motivazione? Crediamo di fare l'opera di Maria nel senso d'essere scelti e incaricati da lei? O, se usiamo quell'espressione, forse per noi significa semplicemente fare quello che stiamo facendo illudendoci che sia un 'modo mariano'?

Per credere che stiamo facendo l'opera di Maria in senso stretto, dobbiamo avere un senso alto della nostra chiamata, che cioè essa viene realmente da Maria. Ciò significa che Maria deve essere per noi una persona reale, non un'astrazione o un simbolo. Questa dev'essere la sfida della riconsacrazione a Maria della nostra Società; molto più, quindi, di una formula verbale, di una bella preghiera stampata su una carta speciale, da recitare in certe occasioni. Dobbiamo rinnovare il nostro concetto di Maria, come persona reale, che ha iniziato la Società e ancora, speriamo, ci guida (a meno che ci abbia abbandonato, una possibilità che Colin ha previsto). Siamo chiamati a radicarci nuovamente nelle sue parole, consapevoli di essere stati

scelti e incaricati personalmente da lei, chiamati a rinnovare il senso d'appartenenza alla Società di Maria.

Vuole oggi la Società di Maria, vogliamo noi, personalmente e come comunità, accettare la sfida?

## VARCARE LA SOGLIA

### 1. Ricapitolazione

Abbiamo visto che la formazione spirituale di Colin ricevuta negli anni giovanili, principalmente in seminario, è consistita in due piste. Una è quella gesuita. Gli elementi gesuitici appartengono non solo alla spiritualità personale di Colin, ma anche alla spiritualità che egli ha voluto inculcare ai Maristi. In modo speciale egli ha visto negli *Esercizi Spirituali* di S. Ignazio il manuale e il metodo di meditazione per eccellenza (cosa che, tuttavia, non era nelle intenzioni dell'autore); nello stesso tempo si è reso conto che Dio poteva condurre i Maristi in altre vie di preghiera. Egli teneva in considerazione anche la *Pratica della Perfezione Cristiana* di Alonso Rodriguez, come guida indispensabile alla tradizione ascetica. Oltre alla pista gesuitica, la formazione giovanile di Colin comprendeva anche elementi importanti della 'Scuola francese', germinata da Pierre de Bérulle, ma giunta a Colin e compagni in seminario attraverso le tradizioni sulpiziane. Quindi il Fondatore raccomandava ai Maristi la pratica di 'onorare' i 'misteri' o 'stati' di Gesù e Maria con l'unire se stessi o 'aderire' all'attitudine interiore (o disposizione del cuore) di qualche azione, come l'agonia di Gesù nell'orto, o la premura di Maria per la Chiesa nascente; l'atto in sé è passato, ma il 'mistero' rimane, con la sua grazia distintiva, che possiamo condividere.

Abbiamo anche visto che Colin si è cimentato in un programma di letture molto solido di autori spirituali. Sarebbe interessante analizzare l'influenza di Lorenzo Scupoli, di Teresa d'Avila, di Giovanni della Croce, di Francesco di Sales. Come ho spiegato nell'articolo apparso in *FN* (3,4, 2001, pp.405-42), il mio interesse si è concentrato soprattutto sulla tradizione mistica nella Società di Gesù del sec. XVII francese, come una fonte sconosciuta della

spiritualità coliniana. E' stato in uno scrittore di questa corrente che mi sono imbattuto per la prima volta nelle parole *'inconnu et caché'* fuori dagli scritti di Colin, e mi ha sorpreso constatare che Surin è stato un autore letto, e molto apprezzato, dal Fondatore. Da allora ho trovato l'espressione anche in Caussade (*Trattato sull'orazione del cuore*) e nel domenicano Chardon (*La croce di Gesù*); sembra quindi che nei secc. XVII e XVIII l'espressione fosse nell'aria. Anche recentemente leggevo nelle *Memorie di guerra* di Charles de Gaulle: *'Nella mia posizione attuale nulla della Francia mi è sconosciuto e nascosto'*; quindi, credo che abbiamo a che fare con un paio di parole che vengono spontanee a scrittori e giornalisti francesi. In ogni caso, leggendo gli autori gesuiti del periodo che Colin ha letto e raccomandato, vi ho trovato molti e interessanti punti di contatto e anche probabili influssi che vanno ben oltre il semplice *'sconosciuto e nascosto'*.

## **2. I 'Gesuiti mistici'**

Nella Francia del sec. XVII c'era un gruppo di formatori e scrittori gesuiti che proponevano un'interpretazione mistica della spiritualità ignaziana; nel sec. XVIII troviamo il loro successore naturale.

Spiego subito che con *'mistica'* intendo quegli aspetti della vita spirituale cristiana nei quali l'azione di Dio (e non la nostra), è dominante. Naturalmente vi sono elementi mistici - o meglio *'infusi'* - in ogni atto cristiano. Ma vi sono momenti - e anche intere fasi - della vita spirituale che sono marcati dall'azione di Dio in noi e sopra noi, e dove le nostre azioni sono limitate all'accettazione di ciò che Dio sta attuando. Per contrasto, con *'ascetica'* intendo tutti quegli aspetti della vita cristiana e spirituale nei quali l'accento è su ciò che facciamo noi - sempre, è ovvio, con l'aiuto della grazia divina. Sebbene non finiamo mai di aver bisogno di sforzi personali, la grande tradizione - rappresentata da nomi quali Teresa d'Avila e Giovanni della Croce - insegna che vi è una normale progressione da una vita caratterizzata dai nostri sforzi (quella ascetica), all'altra caratterizzata dall'azione sovrana di Dio (la mistica).

I *'Gesuiti mistici'* sostenevano che la vita mistica - che include, ma non è ristretta alla preghiera contemplativa - non è altro che la piena fioritura della vita cristiana, e come tale è essenziale alla vita apostolica religiosa. Questo insegnamento andava contro l'opinione corrente nella Società di Gesù (e ovunque) che la *'via ordinaria'* alla santità - quella normale per molti cristiani, inclusi i Gesuiti (o i Maristi) - era caratterizzata dalla meditazione discorsiva, dalle pratiche delle *'virtù solide'* e dall'ascetismo.

La via mistica ('straordinaria' per definizione) era ritenuta per pochi scelti, incluse le monache; per i laici, preti e religiosi attivi, aspirarvi era presuntuoso, e li esponeva ad illusioni pericolose.

### 3. La Scuola di Louis Lallemant

Alcuni di questi 'Gesuiti mistici' formavano una scuola di spiritualità distinta; il suo fondatore fu Lallemant, uno degli autori che Colin cita e raccomanda.

Nato nel 1588, morto nel 1635, egli era quindi contemporaneo di Francesco di Sales, di Pierre de Bérulle e di Vincenzo de' Paoli; siamo nel *periodo d'oro* della spiritualità francese. Era maestro dei novizi, maestro di Surin e di molti altri gesuiti del nordovest della Francia. Il suo *Insegnamento Spirituale* (basato su note prese dai suoi novizi e confratelli), fu pubblicato molto dopo la sua scomparsa. Un buon numero dei suoi discepoli andarono missionari in Canada, inclusi molti martiri che sarebbero stati canonizzati; questo dimostra che la spiritualità di Lallemant era veramente apostolica. Egli non era sicuramente uno che aspirasse alla vita monastica e cercasse di convertire i Gesuiti in Trappisti. Era, e rimase, una figura marginale nella sua Società, la quale ha preferito la tradizione ascetica alla mistica: l'ascetico Rodriguez è figura più significativa per i Gesuiti rispetto a Lallemant o Caussade.

Lallemant insegna che colui che si arrende interamente a Dio è veramente guidato dallo Spirito Santo, non solo nella vita interiore ma anche nell'apostolato. Quest'ultimo punto ha implicazioni importanti per l'apostolato religioso; a mio giudizio, ciò fa sì che il suo insegnamento spirituale sia per noi particolarmente interessante (un interesse che va oltre la sua rilevanza storica), in relazione alle basi della spiritualità coliniana. Nella sintesi che fa Bremond, esso consiste in quattro punti capitali: la seconda conversione; il criticismo dell'azione; lo sguardo al cuore; la guida dello Spirito. Esaminiamo ciascuno dei quattro punti rilevando le analogie con l'insegnamento spirituale di Colin.

#### **a) La seconda conversione**

Lallemant sottolinea che una persona giunge alla maturità religiosa e ad una reale efficacia apostolica solo dopo essere approdato alla '*seconda conversione*'. È il momento in cui il religioso entra nella pienezza della vita mistica. Più precisamente, uno rinuncia al suo *ego* una volta per tutte per unirsi a Dio, assecondando in pienezza i moti dello Spirito Santo. Il risultato non è solo una crescita nella santità, ma il religioso diventa uno strumento perfetto nelle mani di Dio per l'apostolato. È solo allora che sarà capace di entrare totalmente nella vita apostolica, della quale prima era solo un apprendista. Nello stesso tempo l'occupazione

maggiore dev'essere quella di purificare il proprio cuore (la seconda conversione non è automatica o meccanica). Il secondo noviziato gesuitico (dopo l'ordinazione e qualche anno di esercizio nell'apostolato), per Lallemand serve a preparare l'ancor giovane religioso alla seconda conversione, che normalmente accade durante questo periodo di ritiro e recollezione o, eventualmente, come sua conseguenza. Quindi 'il terzo anno di noviziato' dev'essere organizzato in modo da provvedere un ambiente favorevole alla seconda conversione.

Questa dottrina implica che tutti, almeno tutti i Gesuiti (e perché no i Maristi?), sono chiamati ad un alto grado della vita mistica, per cui essa non è una cosa rara, riservata a pochi eletti; in effetti è semplicemente il fiorire della vita di Dio, infusa col battesimo. Come la vita divina si sviluppa nella persona, Dio vi gioca un ruolo sempre più importante, e sempre meno il *partner* umano. Questo cambiamento di ruoli è percepibile nella preghiera, quando non si è più capaci di meditare come si faceva in precedenza. In questa prospettiva, la preghiera contemplativa non è affatto straordinaria, ma la preghiera normale che accompagna la seconda conversione, ossia l'essersi affidati a Dio e alla guida dello Spirito Santo; è la preghiera che caratterizza il religioso maturo.

La preghiera è l'occasione privilegiata per una più profonda unione con Dio. La vita mistica non è ristretta alla preghiera, ma si estende ad ogni sfaccettatura dell'esistenza della persona, incluso, nel caso dei Gesuiti (o dei Maristi) l'apostolato. Anche là Dio prende sempre più spazio - una situazione che il *partner* umano trova più o meno difficile da gestire. E' allora chiaro che la chiamata alla vita mistica non è solo da identificare nella vita monastica; al contrario, il Gesuita (o il Marista) che entra nella pienezza della vita mistica non si ritira in un monastero o eremitaggio, ma si consacra all'apostolato come vero strumento di Dio. La sua formazione di apostolo religioso è completata.

Ma sentiamo Lallemand stesso:

*'... noi combattiamo sempre con Dio e resistiamo ai moti della sua grazia che ci urge interiormente a sbarazzarci delle nostre miserie, ad abbandonare i vani 'divertimenti' che fermano la nostra corsa, e a offrire noi stessi a lui senza riserve e senza esitazioni. Ma, appesantiti dal nostro amor proprio, accecati dalla nostra ignoranza, dissuasi dalle vane apprensioni, noi osiamo non varcare la soglia; e per paura d'essere miserabili continuiamo nella nostra miseria invece di darci totalmente a Dio, che desidera possederci solo per affrancarci dalle nostre miserie.*

*Dobbiamo quindi rinunciare, una volta per tutte, a tutti i nostri interessi e soddisfazioni, a tutti i nostri progetti e scelte, così che dipendiamo solo dal beneplacito di Dio e ci consegniamo interamente nelle sue mani'.*

‘Non osiamo varcare la soglia’, potremmo dire, ‘non osiamo tuffarci’, come uno che sta ai bordi della piscina e saggia l’acqua col dito del piede. Lallemand sembra supporre che sia possibile cambiare strada subito e totalmente. Dobbiamo darci a Dio ‘senza riserve e senza esitazioni’ una volta che abbiamo deciso di entrare nella vita religiosa. E’ ciò psicologicamente e moralmente possibile? Noi siamo sull’orlo del precipizio, presi da una vertigine esistenziale per la paura di perdere noi stessi. E’ certo che, in questo dramma spirituale, spetta a noi l’ultima parola: le cose non saranno più le stesse dopo. Cambiando similitudine, siamo ad un incrocio: si presenta una strada nuova che siamo invitati a prendere; ma è fuori dalla nostra visuale. Di fatto, noi siamo stati invitati ad oltrepassare la frontiera di un paese nuovo, dove le regole che hanno finora governato la nostra esistenza sono rovesciate. Una volta che abbiamo dato tutto, Dio farà il resto: *‘Io vivo, ma non sono più io che vivo, Cristo vive in me’* (Gal 2,20). Il paese nuovo non è altri che la vita mistica.

Colin non fa ricorso all’espressione ‘seconda conversione’, ma dice cose come: *‘Quello che so è che, se lo vogliamo, possiamo diventare santi’* (FS 27,2); *‘Quando entrate nel vostro apostolato (sta parlando ai novizi-scolastici di Belley), dovete essere santi, e per essere santi allora, dovete diventarlo adesso’* (FS 79,1); *‘Solo se santi, allora, possiamo fare bene là* (in Oceania, ma anche in Francia); *santi, che vuol dire missionari che vivono una vita di sacrificio, di morte. Ma noi dobbiamo morire completamente: se moriamo solo a metà, saremo messi da parte, trascinati qui e là, senza ottenere alcun frutto’* (FS ?). Queste parole potrebbero benissimo essere di Lallemand.

E’ significativo che il Fondatore abbia voluto stabilire il secondo noviziato come una istituzione della Società di Maria e che l’abbia inteso simile al modo in cui Lallemand intendeva l’anno ‘terziario’ dei Gesuiti. Gli articoli che si riferiscono al secondo noviziato appaiono costantemente, dal 1833 al 1872, nelle varie bozze della Regola.

Così al numero 95 del *Summarium Regularum S.M.* del 1833:

*‘Dopo sei o otto anni dalla prima professione, o dieci e anche più, quando il Superiore lo decide, tenendo conto dell’età e della virtù di ciascun religioso, coloro che hanno fatto la prima professione ritornino al noviziato per una seconda probazione, così che per un anno intero possano rinnovare il loro fervore religioso; e durante quel tempo si dedichino interamente allo studio della teologia mistica, alla preghiera e all’acquisizione delle virtù solide...’.*

Come per i Gesuiti, la ‘seconda probazione’ è concepita con chiarezza, non come la ‘formazione permanente’ che abbiamo oggi, ma come completamento della formazione religiosa iniziale. Naturalmente ‘prima professione’ qui è ciò che noi intendiamo oggi per ‘professione perpetua’. Anche così, l’età è quella in cui il religioso ha raggiunto la maturità, ma

è ancora relativamente giovane dopo il completamento dei suoi studi e qualche anno di esperienza pastorale

Perché la teologia mistica? Non credo solo per completare lo studio della teologia dogmatica e morale dei tempi del seminario, neppure per preparare il religioso ad essere un direttore spirituale competente, anche se queste ragioni sono sostenute da Colin nei suoi discorsi del 1844 ai novizi-scolastici di Belley (FS 79,7). Lo studio della teologia mistica non è da intendere come un soggetto astratto, ma come una crescita nella virtù; ed è sicuramente a beneficio del religioso stesso. E' implicito che egli abbia realmente raggiunto una propria maturità spirituale, dove la conoscenza della teologia mistica diventa pratica e rilevante; la maturità, ricordiamolo, è quando (secondo l'insegnamento di Giovanni della Croce e di altri maestri) la meditazione attiva non è più appropriata (se non addirittura impossibile), e progressivamente si apre la strada alla preghiera di tipo più contemplativo.

Ma, se in questione è solo la vita di preghiera personale del Marista, dubitiamo che il Fondatore la consideri importante al punto da ritirarlo dal ministero attivo per un anno proprio quando stava acquistando esperienza e competenza, per studiare la teologia mistica e concentrarsi sulla crescita della propria vita spirituale; per quello sono sufficienti la fedeltà alla preghiera e la guida di un buon direttore spirituale. No, la 'seconda probazione' aveva lo scopo di preparare il Marista per il successivo e definitivo stadio del suo apostolato. Qualcuno può obiettare che, dal punto di vista di Colin, lo sviluppo della vita mistica e la crescita nelle virtù solide sono temi importanti in quel momento della vita del Marista (è il momento di transizione tra la formazione e la maturità), e che l'esito è di grande importanza per il suo apostolato

L'idea coliniana del secondo noviziato è mantenuta – con la modifica di qualche dettaglio - fino alle Costituzioni del 1872 (n.153). Che cosa si aspettasse da questa esperienza è illustrato dalle varie riflessioni raccolte da Mayet durante gli Anni Quaranta (FS 121, 5-8):

(5) *'Quando si è nella vita attiva, non si vedono le proprie vere ragioni. Queste cose nella nostra anima sono mescolate e non ce ne accorgiamo'*

(6) *'Ecco perché la Regola dice che ci sarà un secondo noviziato dopo quattro, cinque o dieci anni di ministero. E' una sosta in cui ci si riposa un anno, ma serve a non occuparsi che di Dio, ad ancorarsi allo spirito di Dio'.*

(7) *'Siamo degli imbecilli se crediamo di fare qualcosa senza lo spirito di Dio'*

(8) *'Una volta che questo noviziato sia fatto, avremo uomini di Dio...'*

## ***b) Il criticismo dell'azione***

Con 'azione' qui Lallemand fa riferimento alle varie attività apostoliche svolte dai Gesuiti e ne fa una critica impietosa, nel senso che recano con sé molte illusioni (illusioni che non mancano nella vita attiva). Ciò che sorprende, persino crea shock al lettore, è che Lallemand non si ferma alle deviazioni – autopromozione, dominazione, avarizia – o eccessi come l'iperattivismo, che possiamo facilmente riconoscere e criticare. La sua critica dell'azione è radicale e universale: tale azione non è mai buona, quasi sempre pericolosa e spesso cattiva. All'azione sono da preferire la contemplazione e gli esercizi della vita interiore. Dobbiamo, per prima cosa, condurre una *'vita molto perfetta, con la continua applicazione a capire la volontà di Dio'*; allora possiamo andare a servire il prossimo non solo senza danno alla nostra vita interiore, ma con il massimo beneficio per gli altri'. Tutto ciò suona estremo. Che cosa può significare?

Ricordiamo che Lallemand non sta parlando ai Trappisti, ma ai Gesuiti e non a novizi adolescenti, bensì a uomini maturi che hanno completato i loro studi umanistici, di filosofia e di teologia; hanno già qualche anno di esperienza nel ministero e vi ritorneranno ricevendo responsabilità di direzione nella Società. Egli non può essere facilmente imprudente con loro e nello stesso tempo ha fiducia che non sarà frainteso: non sta incitandoli a ritirarsi dalla vita apostolica per dedicare il resto della loro vita solo alla contemplazione. Il senso di quanto ha detto diventa subito chiaro: quando – ma solo quando – essi hanno *'varcato la soglia'* e si sono arresi a Dio, essi saranno capaci di portare avanti il lavoro dell'apostolato e non solo senza pericolo per loro stessi, ma anche con profitto grande per quelli che avvicineranno nel loro ministero. In altre parole, solo il religioso che sia passato attraverso la seconda conversione e sia veramente unito a Dio può essere un apostolo pienamente efficace. Nell'attuare questo sviluppo, la preghiera e la contemplazione ricoprono un ruolo determinante nell'unirci a Dio.

Questo è quanto ha da dire:

*'Senza preghiera non possiamo assolvere ai doveri della nostra vocazione né raccogliere frutti dal nostro ministero'* (Principio V, cap. II, art.2)

*'E' a Dio che dobbiamo guardare per avere successo nei nostri lavori. Noi siamo i suoi strumenti e lavoriamo sotto di lui come sotto un capo-architetto che, dirigendo personalmente il progetto, affida a ciascuno la sua mansione in accordo al fine che si propone e all'idea che ha concepito. Così noi tanto più produrremo frutto quanto più siamo uniti a Dio e produciamo noi stessi sotto la sua guida, sempre supponendo che possediamo i talenti e le capacità richieste per il servizio attivo presso il nostro prossimo. Ora è la preghiera che ci unisce a Dio. E' in virtù del*

*santo esercizio che disponiamo noi stessi a ricevere l'impressione e il movimento della grazia, come strumenti che completano il suo progetto'*

*'Contemplazione, lungi dall'essere contrario a ciò necessaria alla vita apostolica'*

*'Contemplazione, lungi dall'ostacolare lo zelo per le anime, l'accresce...'*

*'Senza contemplazione non faremo mai un progresso significativo nella virtù, e non saremo in grado di far avanzare gli altri in essa. Noi non potremo mai sbarazzarci interamente dalle nostre debolezze e imperfezioni. Rimarremo sempre confinati giù sulla terra e mai potremo salire molto al di sopra del sentimento naturale. Non saremo ma capaci di dare a Dio un servizio perfetto. Ma con esso saremo più efficaci, sia per noi stessi che per gli altri, in un mese che in dieci anni senza di esso...'*

*Se non abbiamo ricevuto questo dono eccellente, è pericoloso buttarci troppo nelle occupazioni attive di carità verso il prossimo. Dobbiamo impegnarci in esse solo sperimentalmente, a meno che ci sia imposto per obbedienza, altrimenti dobbiamo occuparci, ma poco, in impegni esterni, perché in tal caso la mente ha abbastanza da fare nell'acquisire consapevolezza, nel purificare continuamente gli atti e sentimenti naturali del cuore, nel regolare l'interiorità per renderci capaci di camminare sempre alla presenza di Dio'.*

Lallemant asserisce l'essenza del suo insegnamento nel principio seguente: *'Dobbiamo quindi unire l'azione della vita esteriore con la contemplazione e la vita interiore, ossia dedicarci alla prima nella stessa proporzione in cui pratichiamo la seconda'*. Di conseguenza, *'Se facciamo molta preghiera mentale dobbiamo fare molta azione'*. Da notare che, dopo la seconda conversione, le attività apostoliche non sono più un ostacolo all'unione con Dio, ma un mezzo primario per crescere in quell'unione: *'l'azione esteriore ci aiuterà nella vita interiore'*. Questa è vera spiritualità apostolica.

Il modello è naturalmente Cristo stesso. Se ci spostiamo dal sec. XVII al XXI, troviamo Benedetto XVI che nel suo libro *Gesù di Nazaret* afferma:

*'Ancora e ancora i Vangeli dicono che Gesù si ritirò 'sulla montagna' passando la notte in preghiera, 'solo', con il Padre suo. Questi brevi passi sono fondamentali per la nostra conoscenza di Gesù; essi alzano un poco il velo del mistero e offrono una vista fugace sulla filiale esistenza di Gesù, dalla cui fonte è scaturita la sua azione e il suo insegnamento'*.

Il papa non dice nulla di nuovo. Il tema della preghiera di Gesù era certamente familiare agli studenti di Lallemant, su cui avranno meditato a lungo; non occorre che egli ce lo ricordi. La questione per lui era se essi erano convinti che andava applicata a se stessi e al loro apostolato. Da qui la logica instancabile delle sue argomentazioni. I suoi ascoltatori non si lasciavano influenzare dalla retorica o da meri appelli alla pietà; accettavano solo solide

dimostrazioni, articolate dalle premesse alle conclusioni, nella più perfetta tradizione aristotelica.

Colin non è un 'logico', ma la sua critica all'azione è impietosa e paradossale come quella di Lallemand. Che pensare di affermazioni come questa?: *'Ho chiesto a Dio che cosa dovesse fare la Società della Santa Vergine, e mi fu messa in mente con gran forza questa parola: Niente. Sì, niente, altrimenti sembrerebbe che la Società possa fare qualcosa da se stessa, mentre noi non possiamo nulla. Voi capite cosa voglio dire con queste parole'* (FS 19,2). Come Lallemand, egli è sicuro che noi non pensiamo che egli stia dicendoci di incrociare le braccia e letteralmente non fare nulla, ma solo di renderci consapevoli che la nostra attività in sé non ha efficacia profonda o durevole. Prendiamo un'altra citazione: *'Se fossi in carica (dei novizi)... Cercherei semplicemente di raccomandare l'unione con Dio, di spingerli allo spirito della preghiera Una volta che siano uniti a Dio, ogni altra cosa verrebbe da sé. Quando il buon Dio abita nei cuori è Lui che mette tutto in moto. Senza di Lui, ogni cosa che facciamo è inutile; abbiamo un bel piantare e faticare: manca il principio vivificante'* (FS 63,2).

Colin, come Lallemand, sa che uno strumento – specie uno strumento della divina misericordia – è tanto efficace quanto più è adeguatamente adattato alla disponibilità di chi lo usa: *'Cos'è uno strumento in sé? Diamoci nelle mani di Dio come lo strumento nelle mani dell'artigiano. Fino a che uno conta su se stesso non c'è da aspettarsi nulla'* (FS 140,11).

### **c) Lo sguardo sul cuore**

Fino a che non ci siamo arresi a Dio e siamo passati sotto il regime dello Spirito, e quindi diventiamo apostoli a tutti gli effetti, la nostra prima preoccupazione, secondo Lallemand, è quella di purificare i cuori: *'I due elementi della vita spirituale sono la purificazione del cuore e la direzione dello Spirito Santo. Questi sono i due poli di tutta la spiritualità'*. Egli può dire che: *'La via più breve e sicura per la perfezione è quella di studiare la purezza del cuore più che l'esercizio delle virtù, perché Dio è pronto ad accordarci ogni tipo di grazie, a condizione che non frapponiamo ostacoli'*; un'affermazione provocatoria, che lo differenzia da Rodriguez e dalla tradizione ascetica.

Per arrivare alla purezza del cuore, Lallemand raccomanda di controllarne i moti, di osservare ciò che succede in noi, così da discernere quanto viene dallo Spirito di Dio e ciò che viene da un altro spirito. Il discernimento dello spirito è naturalmente caratteristico di Ignazio. Come ben sappiamo, un aspetto del contemporaneo rinnovamento ignaziano è quello spesso chiamato 'esame di coscienza', ossia essere a contatto con noi stessi, con ciò che

avviene in noi, non per autocommiserarci, ma per discernere le sollecitazioni dei diversi spiriti. Anche Colin raccomanda questa pratica nel n.37 delle Costituzioni del 1872: '*...ciascuno vigilerà assiduamente sui moti intimi del proprio cuore in modo da dirigerli rettamente*'. Questa pratica appartiene ad una tradizione molto antica dell'insegnamento spirituale. Così Diadoco di Fotice del sec. V (*Capitolo sulla Perfezione Spirituale*):

*'Dobbiamo mantenere una grande fermezza di mente anche nel mezzo delle nostre lotte. Allora saremo capaci di distinguere i differenti pensieri che abbiamo: quelli che sono buoni sono mandati da Dio e li custodiamo nella nostra memoria; quelli che sono malvagi e quindi ispirati dal maligno li rigettiamo. Il paragone del mare può aiutarci. Un mare tranquillo permette al pescatore di vedere il fondo. Nessun pesce può nascondersi e sfuggire al suo sguardo. Il mare in tempesta, agitato dai venti diviene torbido; le sue profondità, visibili quando è calmo, ora non lo sono e l'abilità del pescatore è inutile.'*

Infine, vale la pena ricordare che Lallemant (con un'enfasi che non ha riscontri negli altri scrittori spirituali), sottolinea il posto preminente che ha il sacramento della Penitenza nell'ottenere la purezza del cuore, e raccomanda la confessione frequente, anche quotidiana.

#### ***d) la guida dello Spirito***

*'Il fine al quale dobbiamo aspirare, dopo esserci lungamente esercitati nella purità del cuore, è di essere posseduti e governati dal Santo Spirito così che lui solo diriga tutte le nostre energie, tutti i nostri sensi e regoli tutti i nostri moti, interiori ed esteriori, mentre da parte nostra ci arrendiamo a noi stessi con una rinuncia spirituale alla nostra volontà e alla nostra soddisfazione. Vivremo così non più per noi stessi, ma per Cristo, attraverso una fedele corresponsione alle operazioni del suo divino Spirito e una perfetta sottomissione alla potenza della sua grazia di tutte le nostre ribelli inclinazioni.'*

La guida dello Spirito è il perno della spiritualità di Lallemant; occupa il posto che ha l'adesione al Verbo incarnato in quella di Bérulle, che per molti aspetti gli è simile. Questa enfasi è il contributo caratteristico di Lallemant alla teologia spirituale. Un quinto circa del suo *Insegnamento Spirituale* è consacrato all'azione dello Spirito, alla docilità nostra alla sua guida, all'operazione dei tradizionali sette doni dello Spirito nel fruttuoso esercizio dell'apostolato, così come nel portare l'apostolo alle altezze della santità. Lallemant attribuisce la mediocrità di tanti religiosi al loro fallimento nel vivere i doni dello spirito nella vita quotidiana e nel ministero. Sottolinea in particolare il ruolo dei doni di *Sapienza* e *Intelletto*, che ci danno un 'vera' comprensione della verità della fede, in opposizione a quella puramente 'nozionale' (per usare la famosa distinzione di Newman). I doni di *Scienza* e *Consiglio* hanno il loro campo

d'esercizio nella confessione, nella direzione spirituale e nel consigliare gli altri. La *Fortezza* dà la tenacia e il coraggio necessari per perseverare; *Pietà* e *Timor di Dio* regolano la nostra attitudine fondamentale verso Dio e gli altri.

Credo d'aver detto abbastanza per attizzare il vostro appetito a leggere Lallemand. Vi sono autori mistici che sono più poetici e alti, ma pochi o nessuno che siano più equilibrati e più affidabili del Nostro. Sobrio com'è, le sue pagine piane e logiche ci assicurano che non è un sognatore o un fanatico. Nello stesso tempo ci sfida ad andare oltre i limiti che abbiamo posto tra noi e Dio, a '*varcare la soglia*'. E' per tutte queste ragioni che egli era caldamente raccomandato dal nostro Fondatore.