

Jean Coste

**Una visione mariana della Chiesa:
Giovanni Claudio Colin**

tradotto dal francese da P. Renato Frappi, sm

Roma, 1998

Edizione italiana 1999

INTRODUZIONE

Nel 1983-1984, il Centro studi San Luigi dei Francesi a Roma organizzò un ciclo di conferenze dal titolo: “Tappe della spiritualità francese”. Il 7 febbraio 1984, Jean Coste dette il suo apporto a questa serie con un contributo che intitolò: “Una visione mariana della Chiesa: Giovanni Claudio Colin”. Si tratta dello stesso titolo che egli volle dare all’opera di sintesi alla quale lavorò nel 1985 e nel 1986. Lui stesso spiega in quali circostanze egli intraprese, e poi sospese, la redazione di questo libro¹.

Jean Coste è morto il 12 agosto 1994. L’opera non è stata portata a termine. Abbiamo riunito qui gli elementi capaci di aiutare i Maristi a farsi un’idea di ciò che avrebbe potuto essere tale sintesi. Dopo due redazioni preliminari che egli ben presto abbandonò², Jean Coste redasse tre capitoli e buona parte di un quarto; sono il materiale che formano il corpo del presente volume. Tre appendici forniscono degli accenni circa l’insieme dell’opera progettata: 1) la conferenza del 7 febbraio 1984 contiene già non solo il titolo ma l’intera opera in germe; 2) un ritiro predicato ai Maristi canadesi nell’agosto 1986 tratta l’insieme dei temi previsto nel piano dell’8 febbraio 1986³; 3) quattro conferenze date durante un ritiro a Valpré nel luglio 1988 riuniscono questi temi attorno a quattro immagini fondatrici della spiritualità marista. Le pagine che seguono situano questi differenti elementi nell’opera di Jean Coste e indicano i principi seguiti per la loro edizione.

¹ *Études*, p. 13-15.

² Sono state pubblicate in *Forum novum* 3: “À la rencontre d’un fondateur” (p. 8-12) e “Aux origines d’une pensée” (p. 22-45).

³ Vedi *Forum novum* 3, p. 45, nota 1.

Nel testo *À la rencontre d'un fondateur*¹, Jean Coste racconta le tappe della sua scoperta della spiritualità marista: dal 1955 al 1975, esplora una spiritualità ispirata dall'immagine di Maria nella Chiesa nascente e riassunta nella formula "Sconosciuti e nascosti nel mondo", spiritualità apostolica che esprime il meglio del generalato di Giovanni Claudio Colin (1836-1854). Dal 1975 al 1985 riscopre il periodo delle origini (1816-1836), già ampiamente studiato in se stesso per l'edizione di *Origines maristes*, ma rivisto questa volta sotto l'angolo di una spiritualità propria a questo periodo. *Una visione mariana della Chiesa* avrebbe descritto la visione che animò i primi Maristi e avrebbe dato alla spiritualità stessa del generalato un rilievo ancor più vivo. Ma la riscoperta non si arrestò qui. La necessità di parlare con precisione delle prime idee di Giovanni Claudio Colin portò lo storico a rendersi conto che non aveva sufficientemente approfondito gli ultimi anni di Colin, proprio quelli in cui questi cercava di far rivivere le sue prime idee. Da qui le ricerche di cui sono testimonianza gli *Études sur les premières idées de Jean-Claude Colin, I* (Roma, 1989) e *Autour de la Règle, I* (Roma 1991). Questi due volumi richiedono ciascuno un seguito. Il primo non lo avrà, perché solo Jean Coste sarebbe stato in grado di scriverlo; ma nulla impedirebbe di pubblicare un giorno *Autour de la Règle, II*, di cui numerosi elementi esistono già sul computer. Gli appunti di Jean Coste contengono anche materiale sufficiente per raccogliere in un volume della serie *Fontes historici Societatis Mariae* una parziale ricostruzione del contenuto della regola primitiva.

L'opera intitolata *Una visione mariana della Chiesa: Giovanni Claudio Colin* rappresenta dunque una tappa intermedia nello studio della spiritualità marista fatta da Jean Coste. Essa si situa tra gli studi sulla spiritualità del generalato e un'indagine sul contenuto della regola primitiva. L'autore si proponeva, scrive lui stesso, "di offrire [...] una presentazione di ciò che sembra essere stata all'origine la visione del mondo di Giovanni Claudio Colin, visione mariana e visione di Chiesa da cui deriva l'insieme dei suoi insegnamenti e delle sue attivi-

¹ *Forum novum* 3, p. 17-21.

tà”¹. Queste righe, datate dicembre 1985, segnano l’inizio del lavoro. Lo schema, datato 8 febbraio 1986, indica che il volume avrebbe ripreso i temi trattati nel 1980 all’atelier di Framingham. In una conferenza del 22 marzo 1986 ai membri del consiglio generale, Jean Coste presenta l’opera a cui sta lavorando. Non sarà né una biografia, né “un’opera d’ermeneutica in cui Colin sarà ripensato, ritradotto in funzione della problematica moderna”, ma una “sintesi sul pensiero originale di Colin, fatto da uno storico che conosce Colin e la sua epoca e che ne ha fatto oggetto della sua riflessione”. Il capitolo intitolato “Alle origini di un pensiero”² è già redatto in quel momento e Jean Coste in quella conferenza ne riassume il contenuto.

I capitoli 1-4 pubblicati qui furono redatti soprattutto nella seconda metà del 1986, prima e dopo il ritiro predicato dal 3 all’8 agosto 1986 ai Maristi canadesi riuniti a Saint-Augustin, vicino a Cap-Rouge. Gli appunti preparati per questo ritiro e pubblicati nella seconda appendice riflettono questa tappa di riflessione di Jean Coste. Qualche mese più tardi, il 10 dicembre 1986³, egli traccia un bilancio provvisorio del suo lavoro:

Dopo aver strappato cinque o sei schemi, ne ho trovato uno che deve funzionare: ho già scritto due capitoli e sto lavorando al terzo. [...] Per sommi capi, ci saranno due parti. La prima è consacrata alla genesi della visione: 1. Cenni biografici; 2. Infanzia; 3. Seminario maggiore; 4. Cerdon, e la seconda all’esplorazione del contenuto della visione.

Come si vede, è lo schema che corrisponde ai capitoli 1-4⁴. Ma Jean Coste continua subito:

Penso di aver individuato un certo numero di criteri che permettono di delimitare ciò che faceva o non faceva parte del fondo di idee conside-

¹ *Forum novum* 3, p. 21

² *Forum novum* 3, p. 22-45.

³ Lettera a Gaston Lessard.

⁴ Un progetto di schema più elaborato, datato 29 dicembre 1986, è pubblicato più avanti.

rate da Colin come non provenienti da lui. Le “grazie” di Cerdon sono per me sempre meno qualcosa di un po’ misterioso e miracoloso. È la formazione di questo insieme di convinzioni sulla Chiesa, sul mondo, sulla Società, che accompagneranno in seguito Colin e che, per molti aspetti, infrangono i legami con tutto ciò che la sua infanzia e la sua formazione avevano deposto in lui. Imparo a leggere i testi, ad essere sensibile alle espressioni, alle sfumature. Prendete, per esempio, PF, doc 119, § 10: “Ho fatto dell’attaccamento alla Santa Sede uno dei fini della Società”. Non si fa molta fatica a intuire che questo punto non è di quelli che si sono imposti a Colin al tempo di Cerdon. Non avrebbe detto “ho fatto”. In effetti, l’attaccamento alla Santa Sede diventa un fine solo nel 1842. È un’iniziativa di Colin e non qualcosa di cui non è padrone, come l’atteggiamento del superiore in consiglio o il rifiuto della cupidigia.

Chi ha letto gli *Études sur les premières idées de Jean-Claude Colin* riconoscerà qui il punto di partenza del cammino descritto alle pagine 13-15, che dette alle ricerche di Coste un nuovo orientamento e lo costrinse ad abbandonare il lavoro iniziato. Nella prima metà del 1987, il lavoro riguardò soprattutto la ricostituzione del contenuto della regola primitiva. Uno studio delle citazioni orali della regola porta la data del 19 aprile; una lettera del 9 maggio parla dell’identificazione di centocinquanta punti della regola primitiva; un’altra del 19 giugno fa salire la cifra a duecentotrentotto. Se lo sforzo si rivolge ormai più sulla regola primitiva che sulla visione mariana di Colin, è perché Jean Coste ha preso coscienza di una certa ambiguità nell’interesse dato alle idee esposte nell’atelier di Framingham. Ecco come si esprime al riguardo il 9 maggio 1987.

Ho iniziato a scrivere il quarto capitolo del mio libro, che tratta delle ispirazioni di Cerdon. Ne ho scritto una buona parte, ma con il sentimento sempre più profondo di non conoscere sufficientemente queste “prime idee” così spesso ricordate da Colin alla fine della sua vita. Sono sempre convinto che Colin aveva una grande visione della Chiesa, che i temi di una “nuova Chiesa da ricominciare”, de “l’universo intero marista”, del ruolo di Maria e della Società alla fine dei tempi, ecc., erano per lui temi centrali e che ci danno la chiave per comprendere il suo pensiero. È certo, tuttavia, che fra le cose sulle quali Colin insisteva alla fine della sua vita riferendosi alle prime idee, molte con-

cernevano le penitenze, la povertà, le precauzioni di fronte alla castità, una forte disciplina, ecc. Mi sembrava sempre meno onesto concentrarci sui grandi temi che sono a noi congeniali a motivo della loro risonanza dopo il Vaticano II e abbandonare altri aspetti che il nostro aggiornamento ha lasciato da parte, ma che fanno parte di ciò che Colin a Cerdon considerava come essenziale. Francamente, non potevo andare avanti senza esaminare più da vicino il contenuto delle prime aspirazioni, delle prime idee¹.

Tre mesi più tardi, dal 25 al 28 agosto 1987, aveva luogo all'Hermitage una sessione marista sul tema "Rinnovare la nostra vita religiosa oggi", con la partecipazione di Antoine Delzant, professore di teologia all'Istituto cattolico di Parigi, e di Albert DiIanni, vicario generale della Società di Maria². Anche Jean Coste partecipò, il 27, con una relazione intitolata "Il mio attuale lavoro marista", di cui aveva preparato, come sua abitudine, uno schema dettagliato. Crediamo utile riportare ampi stralci di questo schema per situare meglio il libro che ha poi non ha finito di scrivere.

Prima constatazione:

Il riferimento di Colin a Maria nella Scrittura è di una povertà enorme e, da un punto di vista teologico, ciò che egli afferma è o la ripetizione di cose evidenti o formulazioni molto discutibili, talvolta inaccettabili.

Per noi che per costituzione abbiamo un riferimento a Maria – Società di Maria -, questo è grave. Sembra quasi che non abbiamo fondamenti solidi.

Eppure, quando si studia Colin, è chiaro che ciò che egli dice di Maria non è l'espressione di una pura "devozione" personale, di un sentimentalismo un po' fiacco. Non è una merce scadente. È qualcosa che ha guidato non solo la sua vita personale, ma la fondazione della Società di Maria. Storicamente, sociologicamente, il gruppo che noi formiamo deriva da lì, viene da lì. C'è dunque della verità nella sua com-

¹ Lettera ad Albert DiIanni; testo originale in inglese.

² Albert DiIanni, "Secolarizzazione e vita religiosa marista", testo dattiloscritto di venti pagine nella biblioteca del Centro studi maristi.

preensione di Maria. Dove è questa verità? Per questo, è necessario ritrovare la sua forma di pensiero.

Segue una presentazione della forma di pensiero di Colin (escatologico, utopico, mitico), dalla quale si desume che la verità del discorso di Colin su Maria è la verità del simbolo, “la quale non consiste nella conformità con dati precisi (esegetici, teologici, storici, ecc.), ma nella qualità del comportamento che provoca, degli atteggiamenti che sottintende”. Dopo aver citato diversi esempi del modo in cui la figura di Maria ha ispirato Colin, Jean Coste continua:

In realtà, storicamente, possiamo e dobbiamo riconoscere che l'immagine di Maria in Colin, pur simbolica e immaginaria che sia, ha provocato in lui comportamenti estremamente positivi sul piano psicologico, spirituale e pastorale. È la verità del suo linguaggio mariano.

Nell'opera che sto preparando cercherò di esprimere l'impatto di questa visione mariana della Chiesa. Vorrei da una parte relativizzare un po' certe presentazioni unilaterali e riduttive della simbologia mariana del diciannovesimo secolo [...] e d'altra parte aiutare i Maristi a superare la brutta impressione di avere un fondatore che ha parlato di Maria in modo poco esatto. Invece di volerlo salvare a tutti i costi in campi che non gli competono, accettiamo il suo linguaggio così com'è e la verità che gli è propria.

Eppure, un'opera che presentasse solo l'utopia di Colin, le sue prospettive straordinariamente aperte sul popolo di Dio degli ultimi tempi, sarebbe poco onesta. È troppo grande per noi il pericolo di introdurre là tutti i nostri sogni del dopo Vaticano II. Se vogliamo presentare Colin in verità, non possiamo prendere la direzione che piace a noi. Dobbiamo restare ancorati nella realtà di ciò che egli è stato e ha detto, anche se questo può risultare meno attraente [...]

Tutti sappiamo quanto Colin abbia lottato, alla fine della sua vita, per lasciare alla Società delle costituzioni che contenessero le sue “prime idee”. Quali erano? Ogni generazione marista vi ha messo quello che ha voluto: virtù nascoste, individuali, ascetiche; grande intuizione apostolica; Chiesa nascente da ricominciare... In realtà, uno studio serio non è mai stato fatto.

È quello che cerco di fare in questo periodo. [...] Mi sono reso conto

che, utilizzando in maniera rigorosa, lenta, i metodi di critica storica, letteraria, testuale e analitica del linguaggio, si può determinare la presenza nella regola di molti punti precisi (da due a trecento). E si tratta di prescrizioni rigorose in materia di povertà, di castità, di obbedienza; di penitenze severe, di prescrizioni che implicano un'influenza notevole del gruppo sull'individuo (apertura del cuore al superiore, rendiconto degli errori dei confratelli, ecc.).

Sarebbe troppo facile e anche falso dire: "Questo è il patrimonio un po' negativo che Colin ha ereditato dalla sua formazione e dalla sua epoca. Il suo vero apporto, ciò che è veramente interessante in lui, è la sua visione di una Chiesa rinnovata". No, la Chiesa da ricominciare è una Chiesa i cui apostoli saranno poveri, rinunceranno a loro stessi, saranno privi di ogni velleità di successo personale, di ogni volontà di potere, il tutto grazie ad un'influenza molto rilevante della Società e della sua regola sulla vita di ciascuno.

Se vogliamo ritrovare il vero Colin, non possiamo nascondere tutto questo.

Il giorno in cui avrò davvero capito come la grande visione di una Chiesa nuova e queste esigenze molto rudi si uniscono, si compenetrano e si sostengono nel suo pensiero, allora sarò pronto a scrivere il libro promesso.

Nei mesi che seguirono, Jean Coste scrisse due studi pubblicati nel volume *Études sur les premières idées de Jean-Claude Colin, I*,¹ studi che portano la data del 3 ottobre e del 10 dicembre 1987. Prima di scrivere il terzo, nel febbraio 1988 tenne un seminario in Nuova Zelanda dove riprendeva le idee sviluppate nel ritiro dell'agosto 1986 e vi aggiungeva il risultato dei suoi studi sulle prime idee di Colin. Nel luglio 1988, nel corso di un ritiro marista a Valpré, in una casa degli Assunzionisti di Écully (Rhône), fece quattro conferenze che formano la terza appendice e che costituiscono forse la miglior sintesi dell'insegnamento di Colin sulla vita marista.

Nel corso dei sei anni che gli restavano da vivere, Jean Coste ha

¹ Pubblicato anche in italiano nella serie "Maristica".

continuato a parlare e a scrivere. Ma nel 1989, durante la conferenza che egli dava praticamente ogni anno il 15 novembre all'Istituto San Giovanni Evangelista di Via Livorno, egli annunciò che aveva abbandonato l'idea di scrivere il libro sulla visione di Colin "per studiare l'ultima parte della vita del fondatore, quella che fu dominata dal desiderio di lasciare alla Società di Maria le prime idee". Forse in seguito sarebbe arrivata anche una sintesi, ma solo dopo essersi fatto un'idea più precisa di ciò che erano queste 'prime idee'. Jean Coste ha dunque voluto che il "libro promesso" restasse incompiuto. Anche così potrà essere utile.

Per concludere, indichiamo i principi che hanno guidato l'edizione delle varie parti del volume.

I capitoli 1-4 riprendono semplicemente il testo scritto da Jean Coste, il primo e il quarto a mano, gli altri due dattilografati.

La prima appendice (conferenza del 1984) non ha posto alcun problema in quanto si tratta di un testo interamente scritto. Nella seconda appendice (ritiro del 1986) abbiamo pubblicato gli appunti manoscritti di Jean Coste. Più brevi di un testo scritto, queste note sono però molto più sviluppate di un semplice canovaccio. Il conferenziere parlava liberamente a partire da esse, ma esprimono bene la sostanza di quello che diceva. Le abbiamo riprodotte fedelmente, senza tuttavia mantenere lo stile telegrafico che a volte esse hanno.

La terza appendice (conferenze del 1988) ha posto un problema di altro genere. Jean Coste non amava che si diffondessero le trascrizioni delle registrazioni, in modo particolare per le conferenze di Framingham (1980) e di Greenmeadows (1988). A proposito delle conferenze di Framingham scrisse: "C'è un abisso, per me, tra una conferenza e una relazione scritta. L'una non può essere trasformata nell'altra. Ciascuna ha una sua logica, un suo dinamismo, un suo stile, un suo pubblico"¹. Poiché non possiamo sperare che Coste stesso metta per scritto il contenuto di queste conferenze, abbiamo creduto di non tener conto di queste considerazioni, prendendo tutte le precauzioni possibili per non deformare il suo pensiero. A partire dalla trascrizione

¹ Coste a Robert Struminski, 22 febbraio 1982.

letterale delle registrazioni effettuata dal signor Michel Delesalle e con l'aiuto delle note manoscritte di Jean Coste, abbiamo cercato di fornire un testo fedele e leggibile.

25 marzo 1998

Gaston Lessard

Schema del progetto, 29 dicembre 1986

Prima parte: Tappe di una genesi

Cenni biografici

1. Il peso di una infanzia
 1. Ossessione dello scisma
 2. Prime forme di pietà:
 - a. Sette dolori;
 - b. Eucaristia;
 - c. Passione (cf. 1852)
 3. Aspirazione ad una vista nascosta
 4. Grave malattia; avversione per la cupidigia
 5. Ripugnanza alla responsabilità sacerdotale; bisogno di sicurezza in società
 6. L'idea della Società di Maria in Jean-Claude Colin prima del seminario maggiore
2. Il seminario maggiore
 1. Elementi di spiritualità sacerdotale:
 - a. Altri Gesù Cristo;
 - b. Stranieri al mondo;
 - c. Papa e vescovi
 2. Contributo Courveille:
 - a. Rivelazione di Le Puy e fine dei tempi
 - b. Albero a tre rami e pluralità;
 - c. Re cristianissimo e legittimismo
 - d.
 3. Maria d'Agreda:
 - a. Cf. OM, doc. 554, § 5. L'opera gli era appartenuta; non voleva *continuare* a leggerla durante l'esercizio del santo ministero; dunque avanti;
 - b. Relazione Maria-Chiesa-fine;
 - c. Madre di misericordia
4. La trasformazione a Cerdon
 1. Impatto del ministero
 2. Sei anni di fiducia sensibile
 3. L'impulso di mettersi avanti:
 - a. Spinto in avanti;

- b. Determinato ad una regola;
- c. Circostanze (?)
- 4. Contenuto della regola. Le prime idee:
 - a. Sconosciuto e nascosto;
 - b. Cupidigia;
 - c. Consiglio;
 - d. I rami
- 5. Rivelazioni del 1819
- 6. Roma!
 - a. Profezia sui viaggi;
 - b. Voto di andarci;
 - c. L'apertura del cuore e suo contenuto

Seconda parte: La visione

- 5. Fonti e struttura di un immaginario mariano:
 - a. Fonti (Scrittura, Poiré, Maria d'Agreda);
 - b. Né teologico né spirituale;
 - c. Escatologico;
 - d. Utopico;
 - e. Mitico
- 6. L'opera di Maria:
 - a. Ecco ciò che desidero;
 - b. Società e opera
- 7. Ricominciare una nuova Chiesa:
 - a. Modello Chiesa nascente;
 - b. Ri-cominciare;
 - c. Maristi e nuovo popolo di Dio
- 8. Pastorale della misericordia
 - a. Maria madre di misericordia;
 - b. Strumenti delle misericordie divine
- 9. I tre no

Conclusione

Trasformazione di quanto acquisito. Maria portatrice di speranza per un rinnovamento ecclesiale e pastorale.

Prima parte

TAPPE DI UNA GENESI

Capitolo 1

CENNI BIOGRAFICI

Poche date saranno sufficienti a tracciare l'esistenza di Colin, poiché lo scopo di queste pagine non è tanto di descrivere la sua storia personale quanto di situare una certa visione del mondo in rapporto all'epoca che lo ha visto nascere e morire.

1. Le origini (1790-1836)

Nato il 7 agosto 1790, tre settimane dopo il voto da parte dell'assemblea nazionale della costituzione civile del clero, Giovanni Claudio cresce con la rivoluzione, di cui il suo paese natale, Saint-Bonnet-le-Troncy, sente gli effetti in maniera particolarmente viva essendo praticamente diviso in due fazioni irriducibili. Uno dei capi del partito cattolico è Jacques Colin, che è costretto a nascondersi e che muore nel giugno del 1795, tre settimane dopo sua moglie Marie Gonnet, in conseguenza alle dure prove sofferte. I loro nove figli, tra cui Giovanni Claudio, si ritrovano orfani, affidati alle cure di uno zio e di una domestica. Il 1797 vede la ripresa della persecuzione religiosa e delle messe clandestine. Questa atmosfera di insicurezza segna profondamente il bambino, che è anche fragile di salute. Da quel momento si sviluppano in lui una certa repulsione per i contatti sociali e il gusto per la solitudine.

Dopo la salita al potere di Bonaparte e la pace religiosa raggiunta con il concordato, seguono i dodici anni dell'impero, periodo in cui Colin inizia la sua preparazione al sacerdozio. Entrato in seminario minore nel 1804 con motivazioni sulle quali torneremo, segue la trafila malgrado alcune interruzioni dovute alla sua salute, passa al seminario maggiore Sant'Ireneo di Lione il giorno dei Santi del 1813, rice-

ve il suddiaconato nel gennaio 1814 per scappare alla coscrizione, si prepara al diaconato nel periodo dei Cento Giorni, lo riceve il giorno dopo la seconda abdicazione di Napoleone e accede finalmente al sacerdozio il 22 luglio 1816, quando già da un anno il trono è nuovamente occupato da un re che ricerca il sostegno dell'altare.

Il giorno dopo l'ordinazione, una cerimonia a Fourvière segna la nascita di una Società di Maria alla quale Colin ha legato il suo nome. Con lui, altri undici giovani sacerdoti o seminaristi firmano la promessa di consacrarsi alla fondazione della "pia congregazione dei Mariisti". L'idea era stata lanciata da un seminarista venuto da Le Puy, Jean-Claude Courveille. Il 15 agosto 1812, questi aveva ricevuto nella cattedrale di quella città una rivelazione interiore che i suoi superiori avevano incoraggiato a non disprezzare: come avevano fatto i figli di sant'Ignazio nel sedicesimo secolo sotto il nome di Gesù, Maria desiderava che un'altra società lottasse sotto il suo nome contro l'inferno in questi ultimi tempi di empietà e di incredulità. Come le grandi fondazioni del medioevo, questa società doveva comprendere dei sacerdoti, delle suore e un terz'ordine; era stato inserito anche un ramo di fratelli insegnanti grazie all'iniziativa di uno degli aderenti, Marcelino Champagnat. Il 23 luglio 1816, Courveille celebra da solo la messa; gli altri ricevono la comunione dalle sue mani in segno di fedeltà.

È durante la restaurazione che il progetto, come tanti altri, matura e vede le sue prime realizzazioni. Dal 1816 al 1825 Colin è viceparroco di suo fratello a Cerdon, nell'Ain. È qui che si afferma in lui la certezza che l'opera viene da Dio; si mette a scrivere le prime basi di una regola, la cui redazione è terminata all'inizio del 1820. La maggior parte degli altri firmatari abbandona l'idea, mentre l'ideatore del progetto, Courveille, comincia a dare seri dubbi sulla sua capacità di portare l'opera a buon fine. Il suo ruolo nella corrispondenza con Roma dal 1819 resta uno dei punti più oscuri della storia delle origini. Di sicuro c'è che, quando papa Pio VII invia al gruppo, il 9 marzo 1822, una prima lettera di incoraggiamento, è Giovanni Claudio Colin che parte per Parigi (novembre dello stesso anno), incontra il nunzio e gli affida la bozza della sua regola.

Quando Colin torna nella capitale (primavera 1823) per ricevere la risposta, è sopravvenuto un fatto decisivo. Nel quadro di una nuova

configurazione delle diocesi francesi, è stata ricostituita una diocesi di Belley corrispondente al dipartimento dell'Ain e, dunque, comprendente anche Cerdon. Il nunzio affida il dossier della Società in progetto a monsignor Devie, vescovo della nuova diocesi. La diocesi di Lione, che dopo la restaurazione era governata dai vicari generali del cardinal Fesch, esiliato a Roma, viene affidata ad un amministratore apostolico, monsignor de Pins.

Le nuove amministrazioni delle due diocesi, pur non riconoscendo la Società di Maria, sostengono le iniziative di coloro che vi si riconoscono. In quella di Lione, Marcellino Champagnat, che dal 1817 ha fondato a La Valla i piccoli fratelli di Maria, può ormai organizzarli. A Belley, le suore mariste (le prime due sono arrivate a Cerdon nello stesso 1817) ricevono una proprietà vicino al vescovado, mentre i sacerdoti (Colin, suo fratello e altri due) vengono ospitati nelle soffitte del seminario minore. Essi formano un gruppo missionario che dal 1825 al 1829 setaccia in lungo e in largo le montagne del Bugey, adottando uno stile di predicazione in cui il metodo pastorale che essi sognano comincia a prender forma. A Pasqua del 1829, il vescovo nomina Colin superiore del seminario minore, obbligandolo così, suo malgrado, a rivelare le sue qualità di educatore e facilitando il raggruppamento nella casa di quei sacerdoti che desiderano unirsi ai Maristi.

Nell'autunno del 1830, l'anno della rivoluzione di luglio, Colin viene eletto dagli aspiranti delle due diocesi superiore centrale. Prudentemente pone le basi per un viaggio a Roma, dove si reca nell'autunno del 1833, investendo così la Santa Sede del progetto, senza nascondere il sogno di un popolo di Dio degli ultimi giorni riunito attorno a Maria e di cui il terz'ordine che ha in mente doveva essere la prefigurazione. I cardinali arricciano il naso e Colin ottiene solo alcune indulgenze. Ma quando Roma, due anni più tardi, decide di aprire una missione nell'Oceania occidentale e si rivolge per questo a Lione, il gruppo marista si fa avanti e conquista così l'approvazione pontificia, accordata con un breve il 29 aprile 1836.

2. Il generalato (1836-1854)

Il 24 settembre 1836, Giovanni Claudio Colin viene eletto all'unanimità superiore generale della nuova congregazione e riceve i voti dei diciannove confratelli. Resterà alla guida della Società per diciotto anni, donando il meglio delle sue capacità tanto come amministratore che come animatore di un gruppo che si procura ben presto un posto particolare nella Chiesa, modesto ma originale.

Già il 24 dicembre 1836 un primo gruppo missionario lascia Le Havre per l'Oceania. Nel 1854, più di un centinaio di religiosi saranno partiti per gli antipodi, profittando dell'interesse dimostrato dalla monarchia di luglio per il Pacifico ma pagando pesantemente il prezzo di questa difficile missione: ventun religiosi muoiono nell'avventura, tra cui san Pietro Chanel, martirizzato a Futuna il 28 aprile 1841. In dialogo non sempre irenico con la Congregazione per la Propagazione della Fede, Colin elabora una strategia per la ripartizione e la divisione dell'immenso territorio, che comprende Nuova Zelanda, Nuova Guinea, Nuova Caledonia, Wallis e Futuna, Tonga, Figi, Samoa. Sulla complessa questione dei rapporti tra missionari religiosi e vicari apostolici, non riesce ad ottenere le garanzie che vorrebbe e per questo, a partire dal 1849, non invierà più nuovi missionari all'altro capo del mondo.

In Francia, i primi Maristi restano dapprima essenzialmente nelle case in cui si trovavano prima del 1836, dandosi alla predicazione e mantenendo la direzione del collegio di Belley. Vengono organizzate due case di formazione, un noviziato a Lione per i sacerdoti e un noviziato-scolasticato a Belley, nella vecchia Capucinière, dove Colin risiede fino al momento in cui (fine del 1839) trasferisce la casa madre a Lione Puylata. La prima fondazione fuori delle due diocesi di origine ha luogo nel 1838, a Verdélais, vicino a Bordeaux; una seconda viene aperta nel 1841 a Marcellange, nell'Allier.

Dopo un secondo viaggio di Colin a Roma nel 1842, nel corso del quale fa esaminare un testo di costituzioni basate su quelle di sant'Ignazio, inizia un periodo di espansione che autorizza un reclutamento ormai costante. Nel 1843 vengono aperte residenze ad Agen e Parigi, nel 1845 a Moulins, nel 1847 a Bon-Encontre, vicino ad Agen. Nel 1845 viene abbandonato il collegio di Belley e viene aperto un

pensionato a Valbenoîte; nel 1847 vengono accettati il collegio comunale di Langogne e il seminario maggiore di Moulins.

Il 1848 segna una battuta d'arresto. La rivoluzione di febbraio non minaccia seriamente la casa madre di Lione, ma Colin decide comunque la dispersione provvisoria dei suoi membri. Dopo gli avvenimenti di giugno, risulta chiaro che per il superiore dei Maristi come per la maggior parte dei cattolici francesi finisce un capitolo di storia. Si volta pagina. Cadono tante illusioni, la stessa espressione della fede assume toni più cupi, si attende sempre più dal cielo una salvezza che le opere della Chiesa non sembrano più in grado di fornire. A partire dal 1849 Colin non invia più missionari in Oceania e nel 1850 acquista la casa della Neylière, nei pressi di Lione, per iniziarvi un'opera contemplativa di ritiro. Già nel 1851 è pronta una sua lettera di dimissioni, che comunicherà ai suoi confratelli solo nel 1854.

Ma l'esperienza di questi sei anni, tuttavia, non significa una perdita di vitalità della Società di Maria. Cresce il numero di coloro che entrano e, sotto l'influenza di una borghesia di nuovo convinta dei benefici della religione, viene esercitata una forte pressione in favore della creazione di collegi secondari cattolici. Dal 1849 in poi, i Maristi aprono quello di la Seyne-sur-mer; poi, dopo la legge Falloux, quelli di Saint-Chamond (1850), Brioude e Montluçon (1853). Si moltiplicano le residenze di missionari: Londra, Tolone, Valenciennes, Riom. Vengono accettati due nuovi seminari maggiori, a Nevers e a Digne.

Il 9 maggio 1854 Colin dà le dimissioni, che vengono accettate dai confratelli. La Società ha in quel momento circa trecento professi e venticinque case in Europa, oltre a numerose stazioni missionarie in Oceania. Può dunque guardare avanti e continuare con fiducia il suo cammino.

Le preoccupazioni sono di altro genere. Nel 1854 i Maristi non hanno ancora a disposizione delle regole definitive né tantomeno approvate da Roma. "Quello che dico, tenga il posto della regola", aveva dichiarato più volte il fondatore (PF, doc. 141, §§ 9 e 12). È chiaro che era il riferimento alla sua eccezionale personalità che teneva uniti i Maristi. Egli sapeva essere presente fra di loro con le sue visite, le sue lettere, le grandi assemblee dei ritiri. In questa situazione, rivestivano una particolare importanza le parole improvvisate del fondatore, che

venivano fedelmente annotate, tutte le volte che era possibile, da uno dei suoi religiosi particolarmente adatto per questo lavoro: Gabriel-Claude Mayet. È proprio grazie alle migliaia di pagine delle sue Memorie che noi possiamo ricostruire le grandi linee della visione che Colin comunicava ai suoi confratelli. Conquistati dal significato nuovo che le prospettive aperte da Colin davano alla loro vita sacerdotale, negli anni '20 e '30 molti sacerdoti avevano lasciato le loro diocesi per unirsi a lui. Ma il carattere profondamente personale e nello stesso tempo "utopico" di tale visione non poteva essere sufficiente a tenere unite generazioni più numerose reclutate in modo classico tra dei giovani che non avevano per nulla condiviso i sogni degli inizi del secolo. Malgrado il suo magnetismo, la persona del fondatore nel tempo si allontanava dai suoi collaboratori. Il dopo-Colin lasciava presagire un cambiamento di stile colmo di difficoltà che non tarderanno a manifestarsi.

3. Gli ultimi anni (1854-1875)

Come successore del dimissionario Giovanni Claudio Colin i Maristi scelgono, il 10 maggio 1854, un uomo che ha fatto tirocinio nell'insegnamento della teologia e nell'amministrazione. Julien Favre, il nuovo superiore generale, non è in alcun modo il rappresentante di una corrente tesa a mettere da parte il fondatore e a dare un nuovo orientamento alla Società. È invece ben consapevole di essere ormai il responsabile di una società la cui crescita richiede uno sforzo di organizzazione e di codificazione e sa anche che deve tener conto dei suoi consiglieri, alcuni dei quali, già collaboratori di Colin, aspirano ad uno stile di governo meno personale. Da parte sua, l'ex superiore non ha nessuna intenzione di immischiarsi nell'amministrazione della Società, ma si fa riservare la direzione della casa della Neylière. Resta inteso che da lui si attende la conclusione delle regole della Società. A partire da queste premesse, le difficoltà non tarderanno a manifestarsi.

Mantenendo il superiorato della Neylière, Colin pensava di fare di questo stabile non solo una casa di ritiro ma il noviziato di un istituto di "padri maristi del SS. Sacramento" per il quale aveva ottenuto da Pio IX alcune importanti indulgenze. Questa iniziativa non era senza

legami con i progetti della fondatrice dell'Adorazione riparatrice, Marie-Thérèse Dubouché, e di Pierre-Julien Eymard, il quale, due anni più tardi, lascerà i Maristi per fondare i padri del SS. Sacramento. Si trattava di una iniziativa in linea con la nuova e potente corrente eucaristica che aveva caratterizzato l'inizio degli anni '50 in Francia. Il pericolo di vedere il fondatore della Società di Maria, ormai sollevato dalla responsabilità di quest'ultima, riversare sulla nuova opera il suo dinamismo creativo non era certamente del tutto illusorio. Per salvaguardare l'unità della Società, Favre credette opportuno chiedere al suo predecessore, nel settembre del 1855, di abbandonare i suoi progetti, e la Neylière torna ad essere una casa come tutte le altre, in cui Colin risiede spesso quando non è a Belley o a Sainte-Foy-lès-Lyon.

Nello stesso periodo, l'ex superiore, occupato a redigere la regola delle suore, non ha ancora fatto nulla per quella dei padri ed è evidente che non vi si impegnerà tanto presto. È allora che Favre, rendendosi conto che la congregazione ha bisogno di una regola definitiva e stampata, temendo che, dato il temperamento di Colin e le tensioni già affiorate, la collaborazione con lui non sarà facile, cede alle insistenze dei suoi consiglieri e inizia lui stesso la redazione delle *Regulae fundamentales* estratte dalle costituzioni esistenti. Quando riceve un esemplare stampato di questo lavoro, Colin non nasconde al suo successore la disapprovazione per l'iniziativa; ma ormai era iniziato un processo difficile da arrestare e nel 1860 Roma approva il testo di Favre, imponendo di sostituire il titolo con quello di *Constitutiones*.

Sentendosi messo da parte, Colin, che non partecipava più ai ri-tiri generali e ai capitoli, bruciò la sua regola e si chiuse in un profondo silenzio. Tuttavia nell'estate del 1863, davanti ad un confratello venuto appositamente ad interrogarlo, si decise a dichiarare con veemenza la sua opposizione a ciò che era stato fatto. Padre Mayet, che durante il generalato di Colin era stato il suo annalista, portò il fatto a conoscenza della Società.

Nel 1866 si riunisce un capitolo generale che rimette ancora una volta nelle mani del fondatore la questione delle regole, ma in termini che autorizzano sia la convinzione di Favre, secondo la quale Colin doveva limitarsi a ritoccare le costituzioni del 1860, sia quella di Colin, persuaso di avere praticamente carta bianca. In effetti, dopo aver

cercato di ritoccare il testo di Favre, a partire dal 1868 Colin riprese come base un manoscritto delle sue costituzioni del 1842 ritrovato casualmente. Seguì un periodo di tensione, nel corso del quale emersero seri dubbi sulla provenienza della regola di Colin e sulle origini della Società stessa, dubbi alimentati dal segreto che aveva sempre circondato il ruolo e la sorte di Jean-Claude Courveille. Colin diede allora delle spiegazioni, ma in modo tale che la polemica, invece di placarsi, aumentò. La questione si chiarì solo nel capitolo generale riunitosi nell'agosto 1870 e ripreso nel 1872. Il capitolo, dopo aver riconosciuto il ruolo storico di Colin come fondatore, accettò sostanzialmente la sua regola, che Roma approvò definitivamente il 28 febbraio 1873. Due anni più tardi, il 15 novembre 1875, Colin moriva alla Neylière. Aveva 85 anni.

Sia nei suoi interventi durante i capitoli del 1866 e del 1870-72 sia nelle dichiarazioni fatte in quell'epoca a diversi confratelli, Colin aveva avuto l'occasione di ribadire con forza l'idea che si faceva della Società e dei suoi destini, rivelando così la persistenza della visione escatologica mariana che lo aveva sostenuto fin dalle origini e che il presente studio intende rievocare.

Questo libro rappresenta il risultato di una lenta riscoperta. Le prime generazioni di Maristi, dopo la morte del fondatore, si erano preoccupate soprattutto di estrapolare dai suoi esempi e dai suoi insegnamenti una spiritualità personale di vita nascosta centrata sui valori di Nazaret, sui quali Colin aveva attirato spesso l'attenzione nell'ultimo periodo della sua vita e che erano particolarmente in auge sotto il pontificato di Leone XIII. Tutti coloro che hanno scritto sul nostro personaggio fino al 1955 si sono basati praticamente sulla prima biografia di Colin, opera in sei volumi scritti da Padre Jeantin, pubblicati a partire dal 1895 e molto segnati da questa prospettiva. A partire proprio dal 1955, un riesame generale delle fonti, e specialmente delle Memorie di Mayet, portò alla scoperta del Colin del periodo del generalato, delle sue intuizioni apostoliche e del carattere centrale che aveva per lui l'idea di un ruolo di Maria nella Chiesa nascente e alla fine dei tempi. Solo in un terzo momento, tuttavia, nel corso degli ultimi dieci anni, una maggior attenzione ai temi del periodo delle origini e ai discorsi di Colin anziano ha permesso di capire come l'esistenza

dell'uomo e le sue dichiarazioni mai sistematiche trovavano la loro unità in una visione del futuro che il suo carattere utopico, a volte mistico, aveva fino a quel momento indotto i Maristi a lasciare pudicamente in ombra.

La prospettiva del tempo è ormai sufficiente e l'apporto delle scienze umane nella comprensione del discorso religioso è universalmente riconosciuto perché questa visione possa essere messa a fuoco anche all'interno di quella stessa istituzione che riconosce in Colin la sua origine e vede in lui il punto di riferimento migliore per le sue scelte future.

Capitolo 2

ANNI DELLA GIOVENTÙ E PROGETTO MARIANO

Sono numerosi nella vita di Giovanni Claudio Colin i tratti di carattere, le prese di posizione spontanee, le manifestazioni di pietà, gli orientamenti più o meno coscienti, gli argomenti affrontati... la cui origine risale chiaramente alla sua infanzia. Così come è innegabile che la figura di Maria ha avuto nella sua esistenza un ruolo di primo piano, e anche questo risale senza alcun dubbio alla sua infanzia. Non possiamo quindi fare a meno di domandarci fino a che punto la visione mariana di Colin sia legata a certi aspetti della sua personalità che risalgono a quell'epoca decisiva della vita in cui l'uomo inizia ad essere formato e ad operare le sue prime scelte, senza essere ancora in grado di dare alla sua esistenza un orientamento globale, espressivo di un progetto coscientemente assunto.

Per risalire fino a questo primo stadio della formazione di una personalità, sempre tanto delicato da esplorare, le fonti, nel nostro caso, non mancano, anche se non possediamo una riga scritta personalmente dall'interessato prima della sua ordinazione sacerdotale, se si eccettua una firma in calce ad un testamento. Lui stesso ha richiamato più volte alla memoria i suoi primi ricordi, e delle sobrie ricerche hanno permesso di raccogliere utili informazioni. D'altronde, maestro nell'arte della conversazione improvvisata – lo ascoltavano volentieri per ore -, Colin ha parlato molto rivelando molte cose di se stesso, e le sue parole sono state raccolte con abbondanza e fedeltà, tanto che noi possiamo cercare in questo materiale eccezionale, al di là dei temi esplicitamente trattati, anche ciò che non è l'argomento del discorso ma che a noi interessa per la conoscenza dell'uomo.

Detto questo, non ci proponiamo assolutamente di sottomettere il nostro personaggio ad una "analisi" nel senso clinico del termine. Oltre ai dubbi che possono sorgere sulla possibilità o la legittimità di

un tale metodo riguardo ad un uomo del passato, l'autore di questo studio non possiede alcuna competenza in merito e di buon grado non si avventura su questo terreno. Pensa invece che uno storico, familiarizzato tanto con i fatti della vita di un uomo che con le diverse forme di espressione del suo pensiero, è in grado di cogliere un gran numero di connessioni o di mancanza di connessioni tra certi argomenti, tra quel tema e quel tipo di avvenimento o quel periodo particolare. Accostamenti di questo tipo, soprattutto se mettono in luce convergenze di indizi, forniscono elementi di comprensione che non possiamo ignorare; anzi, proprio questo è il ruolo dello storico di un pensiero, senza tuttavia scendere fino al livello di un'interpretazione psicologica propriamente detta, che richiede altri tipi di specializzazione.

Abbiamo cercato di situarci in questa prospettiva, utilizzando le conoscenze acquisite nei lunghi anni di studi su Colin, prestando attenzione contemporaneamente alla tematica e alla cronologia, agli episodi e alle parole chiave, al fine di mettere in luce continuità o discontinuità, linee di dipendenza o mancanza di dipendenza.

Praticamente in questo capitolo ci dedicheremo a un certo numero di sondaggi separati su temi che sembrano adatti a dare degli elementi di risposta alla questione posta, e cioè a quella degli eventuali rapporti tra la visione mariana di Colin adulto e gli aspetti della sua personalità più tipicamente legati al primo periodo della sua vita.

1. Ossessione dello scisma

Padre Colin è nato nello stesso mese in cui la costituzione civile del clero, fonte di tutti i mali della religione in Francia, fu rivestita dell'approvazione regale. L'assemblea nazionale approvò il testo completo il 12 luglio 1790; il re lo ratificò il 24 agosto seguente. Fra queste due date, che tanti dolori arrecarono alla religione, nacque colui che avrebbe fondato una società che, lo speriamo, porterà qualche consolazione alla Chiesa (OM, doc. 572, aggiunta f).

L'accostamento così operato da Mayet tra la data di nascita del suo eroe e gli inizi dello scisma costituzionale non costituiva solo una

degnata introduzione ad una futura biografia del fondatore della Società di Maria. Esprimeva una realtà che, senza alcun dubbio, ha profondamente segnato l'infanzia di quest'ultimo e dominato in seguito molte delle sue reazioni. L'ossessione dello scisma perseguirà Colin durante tutta la sua vita. Che si voglia o meno vedere in questa prospettiva la missione della Società da lui fondata, è un'altra questione; la presente opera si propone esattamente di aiutare a distinguere l'idea che l'uomo aveva della sua congregazione e quello che emerge dalla sua esperienza privata. Dal punto di vista di quest'ultima, in ogni caso, i contraccolpi del dramma di coscienza imposto ai cattolici francesi dalla creazione della Chiesa costituzionale rappresentano cronologicamente il primo elemento significativo di una storia di Colin.

Sono da citare qui due episodi raccontati da lui stesso o dai suoi fratelli. Poco importa che siano stati abbelliti dalla tradizione familiare. Quello che conta è l'impressione che avevano lasciato questi racconti su un bambino evidentemente troppo piccolo per aver conservato un ricordo personale dei fatti.

Il primo episodio risale al maggio del 1791. Il parroco di Saint-Bonnet-le-Troncy, Cabuchet, alle prime dichiarazioni dell'assemblea nazionale aveva messo in guardia i suoi parrocchiani contro un possibile scisma e contro i lupi che avrebbero potuto introdursi nell'ovile. In seguito aveva prestato lui stesso il giuramento alla costituzione civile e aveva tentato di leggere dal pulpito la lettera del vescovo costituzionale. Uno dei parrocchiani allora gridò: "Il lupo è nell'ovile", e tutta la parrocchia lasciò la chiesa con lui. La sera stessa, ai vesperi, il parroco pentito e "salvato dal suo popolo" fece onorevole ammenda, attirando su di sé denunce e persecuzioni, ma rimanendo ormai saldo nella fede cattolica¹.

Il secondo episodio è di poco posteriore. Convocato al distretto di Villefranche per giustificarsi dell'accusa di aver nascosto il mobilio di Cabuchet, Jacques Colin, padre di Giovanni Claudio, fu incolpato di aver assistito alla messa del prete costituzionale, poi rilasciato sotto severe minacce. Tornato a casa, trovò la sua famiglia in lacrime, per-

¹ OM, doc. 527, § 6-7; 704, § 1-3.

suasa che non sarebbe stato rilasciato se non a condizioni inaccettabili. Morire piuttosto che tradire. “Ebbene, papà, morite, dissero spontaneamente i figli gettandosi ai suoi piedi. Muori, marito mio, disse sua moglie incoraggiandolo a non rinnegare la propria fede”¹.

Il racconto combina quasi certamente un fatto del 1791 con la situazione infinitamente più critica di Jacques Colin quando, sotto il Terrore, fu inviato contro di lui un mandato d’arresto. Obbligato a nascondersi e a vivere nei boschi, poi liberato dopo il 9 termidoro, morì in conseguenza di queste prove il 9 giugno 1795, venti giorni dopo sua moglie². Agli occhi dei loro figli, ambedue parvero come confessori della fede. “Più tardi, divenuti grandi, eravamo soliti dire che il momento della morte dei nostri genitori fu la cosa migliore per loro: ricevettero gli ultimi sacramenti, morirono in tempo di persecuzione, morirono per una giusta causa” (OM, doc. 527, § 12).

Queste impressioni dell’infanzia, rinforzate, come vedremo, dagli insegnamenti del superiore del seminario maggiore, signor Gardette, permettono di capire la dimensione affettiva che l’orrore dello scisma e l’attaccamento alla Santa Sede avranno in Giovanni Claudio Colin nel corso di tutta la sua vita. Nelle costituzioni, dopo aver messo in guardia i suoi confratelli contro tutto ciò che potrebbe allontanare anche solo un po’ dal rispetto e dall’obbedienza dovuta al papa, aggiungerà dal 1836:

Considerino tutti la Santa Sede come il baluardo inespugnabile disposto da Dio contro gli errori e gli scismi, vi si attacchino sempre e dappertutto con tutte le loro forze e con tutte le loro viscere (*totis viribus et totis visceribus*) (e, 10).

“Si vede che ha un attaccamento viscerale all’autorità pontificia”, noterà Mayet in altra circostanza (PF, doc. 70, § 15), e spesso avrà occasione di annotare frasi come la seguente:

Poi ripeté che i Maristi debbono stringersi, aggrapparsi ai vescovi, al papa. Io mi lego alla Santa Sede, ci disse, mi lego al papa. E io mi dis-

¹ OM, doc. 493, § 1; vedere anche doc. 527, § 9-10.

² Su tutta questa vicenda, vedere le note di OM 2, p. 265-266.

si: Io non sarò mai scismatico se non con la Santa Sede, con il papa¹.

Non possiamo fare a meno di sottolineare che questo punto, pur essendo senza dubbio uno di quelli che il fondatore intendeva maggiormente inculcare nei suoi figli, non si trova mai messo esplicitamente e organicamente in relazione con le grandi prospettive riguardanti Maria e la Società che porta il suo nome. Colin non lo lega mai a un'ispirazione, a un ordine ricevuto. Dirà piuttosto: "Io ho fatto dell'attaccamento alla Santa Sede, al papa, uno dei fini della Società" (PF, doc. 119, § 10). L'impiego del pronome "io", trattandosi del lavoro sulla regola a proposito del quale Colin tiene sempre a sottolineare ciò che non viene da lui², è estremamente rivelatore. D'altronde, nel testo della regola del 1836, conosciuto attraverso l'Epitome, pur essendo menzionato fin dal n. 1 e in quello citato precedentemente, l'attaccamento alla Santa Sede non è esplicitamente il terzo fine della Società, come invece lo sarà nel 1842 (a, 4). Nel Summarium del 1833 (s, 6), troviamo solo i due fini classici, la propria perfezione e la salvezza del prossimo; la menzione della Santa Sede interviene solo a proposito dell'unità della Società: tutti i suoi membri "si manterranno forti nella fede, attaccandosi con tutte le loro viscere (*totis visceribus*) al sommo pontefice, capo della Chiesa romana" (s, 14).

Non fraintendiamoci. Non vogliamo assolutamente dire che la fedeltà alla Santa Sede rappresenta per Colin un elemento secondario o un'acquisizione tardiva. Al contrario, egli affonda le sue radici nelle primissime esperienze dell'infanzia e lo stesso ricorso alla parola *viscera* è senza alcun dubbio significativa. Tuttavia, proprio perché primitivo e viscerale, questo attaccamento non appartiene al fondo delle idee che si imposero a partire dal 1816 al viceparroco di Cerdon e attraverso le quali egli progetterà la missione e i destini della sua congregazione attorno ad una certa immagine di Maria. Avremo l'occasione di vedere allora come la preoccupazione della Chiesa in prospettiva mariana si esprimerà attraverso dei temi molto diversi: inizio di

¹ PF, doc. 96, § 13; vedere anche doc. 147, § 5; 150, § 8; OM. doc. 807, § 6, ecc.

² Vedi capitolo 4.

una nuova Chiesa, prospettiva del raduno finale, collaborazione con la Chiesa locale, ecc. Questi temi coesisteranno, negli scritti e negli interventi orali di Colin, con quello dell'attaccamento alla sede apostolica, baluardo contro lo scisma. Distinguerli è solo fare un passo verso una migliore comprensione di ciò che costituisce la coerenza e l'originalità della visione mariana che Colin ha avuto della sua congregazione e della Chiesa.

3. Prime devozioni

Sul posto tenuto nell'infanzia di Giovanni Claudio dalla devozione a Maria, che poi avrebbe dominato tutta la sua vita, abbiamo poche notizie. Praticamente possiamo ridurle a due.

Sua madre aveva in casa una statua della Madonna. In punto di morte la chiese, e di questo fatto Giovanni Claudio, allora di quattro anni e mezzo, manteneva personalmente il ricordo (OM, doc. 527, § 11). Suo fratello Pietro, quattro anni più grande di lui, era in grado di aggiungere qualche particolare:

Quando lei ebbe tra le mani quella piccola statua, che aveva onorato durante la vita in casa sua, le testimoniò una tenerissima devozione, si commosse profondamente e le rivolse una toccante preghiera, dicendole che le lasciava 8 bambini, scongiurandola di fare loro da madre (OM, doc. 694, § 1).

Ricordando questo episodio, Giovanni Claudio piangeva (OM, doc. 527, § 11), e non c'è dubbio che questa drammatica scena abbia segnato la sua sensibilità, donando fin dall'inizio una colorazione profondamente affettiva alla sua relazione con Maria. Si può anche capire la parte del tutto eccezionale che hanno avuto le più diverse statue della Vergine nel corso di tutta la sua vita. A più riprese, mostrando ai confratelli una statua di Maria e dicendo: "Ecco vostra madre", veniva preso dal pianto ed era costretto ad interrompersi¹. Non sembrano esserci dubbi che in simili circostanze egli rivivesse più o meno coscien-

¹ PF, doc. 115, § 2; 143, § 10-11; OM, doc. 819, § 192.

temente la scena in cui, guardando la statuetta tenuta dalla madre morente, aveva capito quale sarebbe stata ormai la sua vera mamma.

Il secondo fatto è costituito dal ricordo seguente, raccontato da Colin nel 1839:

Quando ero giovane, andavo spesso a pregare davanti ad un'immagine della Madonna dei Sette Dolori che era nella nostra parrocchia; ne ho sempre conservato il ricordo (OM, doc. 509).

In Colin la parola “immagine” designa molto spesso una statua (Mayet 1, 507s). Quella a cui allude non ci è pervenuta, perché la chiesa nel frattempo è stata interamente ricostruita. Conosciamo invece lo stile delle due statue della Madonna dei sette dolori che egli fece mettere a Belley durante il generalato. La prima, collocata nel 1839, era una “deposizione dalla croce” (Mayet 1, 507s). L'altra, posta su un nuovo altare nel 1843, era un “busto della Mater dolorosa” nel cuore della quale si conficcavano delle spade (Mayet, S1, 59m). È dunque difficile determinare se Giovanni Claudio sia stato attirato maggiormente dall'immagine della *pietà*, da quella della madre ai piedi della croce o, più genericamente, dalla figura della Vergine dalle sette spade. Le testimonianze della sua devozione durante il generalato indicano che egli non era indifferente al particolare dei dolori: domandava ai confratelli la recita in loro onore di sette *Ave Maria* (PF, doc. 32, § 1), desiderava avere delle tavolette con la rappresentazione “dei sette dolori e delle sette gioie di Maria” (*ibid.*, § 3), oppure faceva distribuire dei biglietti da tirare a sorte in ognuno dei quali c'era scritto “uno dei dolori di Gesù con uno dei dolori di Maria” (PF, doc. 39, § 21).

Quest'ultimo testo indica che Colin non separava i dolori di Maria con la meditazione sulla passione di Gesù. Non possiamo non rilevare, a questo proposito, che un'altra forma della *pietà* di Giovanni Claudio bambino era proprio la meditazione sulla passione, sia grazie all'opera di Thomas de Jésus d'Andrada sulle sofferenze del Cristo, che scatenavano le sue lacrime (OM, doc. 618), sia grazie alle meditazioni sulla passione di Rebeyrolis¹. Oltre a questo, sembra che Gio-

¹ OM, doc. 499, p; vedere anche PF, doc. 64, § 1.

vanni Claudio abbia avuto, nella stessa epoca, una devozione molto sensibile verso l'Eucaristia (OM, doc. 497), nutrita da un'opera di Boudon: "Non riesco a riprendermi dallo stupore che mi procurava l'ingratitudine degli uomini nei riguardi di nostro Signore nel Sacramento dell'altare" (OM, doc. 574, § 2). Nella stessa linea, confiderà un'altra volta: "Quando ero giovane mi indignavo vedendo il popolo ebreo così pronto a dimenticare Dio che lo colmava ogni momento di benefici" (PF, doc. 72).

Il legame tra questi diversi tratti di pietà infantile sembra abbastanza chiaro. Ciò che li unisce è una tenera compassione per i dolori di Cristo e di sua madre, la sofferenza di vedere l'amore misconosciuto, in altre parole la reazione spontanea di un ragazzo profondamente toccato nei suoi affetti più profondi che si identifica con il dolore altrui: "Quando vedo qualcuno soffrire, soffro più di lui", diceva un giorno a Eymard citando al proposito alcuni fatti della sua giovinezza (OM, doc. 528, § 1). Con gli esseri che popolavano il suo universo spirituale, la stessa sensibile compassione sembra aver avuto un posto speciale e orientato la sua devozione personale.

A questo punto si impone un'osservazione che ci porta al cuore del nostro argomento. Di queste caratteristiche molto accentuate della pietà personale di Giovanni Claudio non esiste traccia nel complesso di idee che egli svilupperà più tardi a proposito della Società di Maria e della sua missione nella Chiesa. Certo, lo abbiamo già visto, durante il generalato ha raccomandato ai suoi confratelli, fra l'altro, la devozione alla Madonna dei sette dolori, che gli stava molto a cuore, ma si cercherebbe invano nelle sue conversazioni o nei suoi scritti l'idea che la Società debba in qualche modo identificarsi con la *mater dolorosa*; la stessa figura di Maria madre di misericordia è legata ad altre immagini e ad altre prospettive, come diremo a suo tempo. Eppure niente sarebbe stato più facile, e altri lo hanno fatto, di basare un'ispirazione apostolica nella scena del Calvario, dove Maria genera i suoi nuovi figli nel dolore. Il fatto è tanto più da sottolineare in quanto nel testo della "rivelazione" ricevuta da Jean-Claude Courveille a Le Puy, rivelazione che ebbe un'innegabile influenza su Colin, il ruolo di Maria agli inizi della Chiesa messo in parallelo con il suo ruolo alla fine dei tempi è esattamente quello di aver servito suo figlio fino al Calvario,

“restando ai piedi della croce fino al momento in cui egli donò la vita per la salvezza degli uomini” (OM, doc. 718, § 5). Per Colin, al contrario, questo ruolo consiste nell’aver sostenuto, consolato, aiutato la Chiesa nascente. Nulla poteva chiarire maggiormente la distinzione tra la pietà personale del fondatore e i grandi temi della sua visione.

Una controprova decisiva ci viene offerta anche dall’episodio estremamente caratteristico del fallimento del progetto di opera eucaristica della Neylière. Legato al desiderio del superiore generale di dare le dimissioni, questo progetto corrispondeva, dopo più di trenta anni di vita attiva, al riaffiorare di tutto ciò a cui Colin aspirava prima di ritrovarsi alla testa della Società. Non ci stupiremmo, perciò, nel veder riapparire con forza i tratti caratteristici di una pietà personale formatasi nell’infanzia.

Tipico a questo proposito è la presentazione dell’opera inviata da Colin al cardinal de Bonald nel 1852, dove ritroviamo unite in maniera evidente le tre devozioni all’eucaristia, alla passione e alla Madonna dei sette dolori. Dopo aver affermato che il fine proprio dell’opera era l’adorazione perpetua dell’eucaristia, Colin precisava che i preti dovevano portare le anime di coloro che dirigevano

a meditare spesso sulla passione di nostro Signore. Perdiamo troppo di vista ciò che ha fatto il nostro Salvatore per la nostra salvezza, le sofferenze e la morte che ha patito per aprirci il cielo.

Fa parte anche degli scopi dell’opera risvegliare la devozione dei fedeli verso la morte e la passione di nostro Signore, ed è per questo che essa sceglie come sua patrona speciale la Vergine della Compassione, affinché, grazie alla protezione di questa madre di dolore, tutti coloro che si uniscono all’opera possano penetrare nei misteri dolorosi della passione del suo divin figlio e raccogliere i frutti tanto abbondanti che ci ha meritati con le sue sofferenze.

Un tale testo mostra come i tratti più personali della pietà di Colin possono unirsi per formare il programma di un’opera che in sé sarebbe stata perfettamente percorribile ma che avrebbe corso il rischio di dividere la Società di Maria, pericolo che provocò rapidamente il suo abbandono. Il fatto stesso che un’opera abbia potuto essere concepita e organizzata da Colin su basi del genere rende ancor più manife-

sto che la Società di Maria non poneva la sua ispirazione sulle stesse fonti e che doveva pochissimo, se non niente, alle forme che la pietà del suo fondatore aveva conosciuto nella sua infanzia.

3. Il desiderio di vivere sconosciuto e nascosto

Una delle affermazioni più frequentemente ripetute da Colin durante la sua maturità e la sua vecchiaia relative al suo passato riguarda il carattere primitivo e costante di una forte aspirazione verso una forma di vita sconosciuta e nascosta. “In tutta la mia vita ho sentito una grandissima attrazione verso la solitudine, la vita nascosta, la preghiera, la chiesa e la mia camera” (OM, doc. 507, § 2); “il suo unico desiderio era per una vita sconosciuta e nascosta” (OM, doc. 530). Aspirava a dare le dimissioni da superiore generale perché, diceva, “avrebbe potuto seguire l’attrazione che aveva sempre nutrito per la solitudine e la vita nascosta” (FA, doc. 317, § 1).

Lasciamo ad altri il compito di analizzare i processi psicologici che hanno influito sulla formazione di questa “attrazione” e il peso che hanno avuto in Giovanni Claudio il fatto di essere rimasto orfano a quattro anni e i contraccolpi di una persecuzione che ha toccato così da vicino la sua famiglia. È chiaro che, in un modo o in un altro, questo desiderio di fuga era legato nel bambino alla percezione dell’ostilità di un mondo che gli aveva sottratto i suoi genitori, il suo re e il suo Dio. A noi interessa sottolineare qui il rapporto, molte volte evidenziato da Colin stesso, fra questo desiderio di sempre e due episodi che interessano più da vicino la nostra ricerca: la vocazione sacerdotale di Giovanni Claudio e una prima idea di vita religiosa mariana.

Sul primo punto possediamo due testimonianze esplicite a distanza di trent’anni. Nel 1838-1839, Colin raccontò che le prime proposte rivoltegli dal suo confessore all’epoca della prima comunione sulla possibilità di fare degli studi lo misero in forte angoscia, perché lui non voleva essere sacerdote e desiderava “ritirarsi dal mondo”. Ne parlò a suo fratello Pietro, che studiava già nel seminario minore di Saint-Jodard; questi lo convinse a seguirlo in seminario, senza tuttavia far nascere in lui il desiderio del sacerdozio (OM, doc. 499, § 1-2). Un po’ più tardi, riprendendo l’argomento con Eymard, Colin precisò:

Il mio pensiero era di diventare eremita, di andare a vivere in un bosco, per essere con Dio solo. È questo pensiero di andare a vivere in un bosco che mi ha indotto a cominciare gli studi. Pensavo che così mi sarebbe stato più facile (OM, doc. 499, i, j).

Nel 1868-69, nel corso di una seduta di lavoro con i segretari, Colin raccontò di nuovo

che quando era ancora giovanissimo, prima di iniziare gli studi classici, aveva un ardente desiderio di ritirarsi da solo in un bosco per vivere lontano dal mondo e che, non potendo realizzare questo progetto, entrò nel seminario minore di St Jodard. Prese questa decisione perché non vedeva altra possibilità di lasciare il mondo; non vedeva la possibilità di rifugiarsi in un deserto, come aveva desiderato da molto tempo (OM, doc. 819, § 7, 132a).

La partenza per un luogo severo e protetto come il seminario sostituì dunque l'impossibile fuga nel deserto. Ciò che cercava Giovanni Claudio non era la possibilità di accedere al sacerdozio, che continuava a respingere, ma la realizzazione di un sogno: quello di vivere con Dio solo.

Ma questo sogno doveva necessariamente strutturarsi in qualche modo. Paradossalmente, non si è mai più soli che all'interno di un gruppo anonimo, dove ci si può far dimenticare. Non stupiscono dunque le parole dette da Colin nel 1838, sempre a proposito della sua vecchia aspirazione:

Per quanto mi riguarda, da quando avevo vent'anni io ho sempre agito contro il mio desiderio. Desideravo molto una società. Perché? Per essere solo con Dio solo, per potermi intrattenere con lui, per vivere una vita nascosta; questo era il mio desiderio. Da quel momento sono sempre stato obbligato ad essere in movimento (OM, doc. 433).

D'altro canto, nel 1842, in una dichiarazione fatta ad Eymard che Mayet cita due volte, ammise che

finché era al seminario maggiore di Lione, spaventato dai temibili doveri e dai pericoli della vocazione ecclesiastica, si incoraggiava molto al pensiero della Società di Maria che stava formandosi e per la quale

il sacerdozio gli avrebbe aperto l'entrata (OM, doc. 804, § 11; cf. doc. 741).

Così dunque, fu il lancio da parte di Courveille del progetto di Società di Maria al seminario maggiore che risolse il problema del sacerdozio. L'umile società della santa Vergine sembrava offrirgli quel sacerdozio senza responsabilità esteriori e di tipo contemplativo che egli sognava. Speranza ben presto delusa, visto che Colin si è ritrovato di lì a poco "alla testa" del progetto che il suo iniziatore si era rivelato incapace di portare avanti. E tuttavia non è questa inattesa strada presa dagli avvenimenti che ci interessa qui; la questione è più delicata. L'idea di una società in cui si sarebbe incarnata la sua aspirazione alla solitudine spirituale Colin l'aveva prima del seminario maggiore, all'epoca in cui la sua partenza per Sant-Jodard decise il suo futuro?

La risposta a questa domanda è di capitale importanza per il problema storico circa i ruoli di Courveille e di Colin alle origini della Società; tutte le dichiarazioni di Colin sull'argomento sono state pubblicate e ampiamente commentate¹. Non vogliamo sollevare la questione in quanto tale; ci limitiamo a dire che l'esame attento di tutto il dossier stabilisce chiaramente che dal 1824, prima dei primi errori morali di Courveille (OM, doc. 117, § 4), e tre volte prima che nascesse qualunque controversia a proposito di quel personaggio², Colin aveva già avuto l'occasione di dichiarare ciò che ripeterà più esplicitamente nel corso della controversia stessa³. La sua affermazione, di una rara costanza nonostante le forme diverse di espressione, si può riassumere così: 1) Courveille ebbe il merito di "manifestare" nel 1815, presso il seminario maggiore di Lione, il progetto di Società di Maria; 2) qualcun altro – evidentemente Colin stesso, che varie volte si nomina espressamente – aveva concepito e meditato questa idea ancora prima. L'esistenza dunque di un certo progetto in Colin prima del 1815 ci sembra storicamente fuori dubbio; è molto più difficile deter-

¹ Vedere le referenze indicate in OM 4, p. 544, sezione 163.

² OM, doc. 753, § 1; 804, § 7; 908, § 3.

³ OM, doc. 819, § 7; 827, § 4-5; 849, § 3.

minare, invece, sia la forma che avrebbe assunto questa idea sia la data nella quale essa sarebbe apparsa in lui. E questo perché l'impazienza dei suoi segretari ad ottenere delle precisazioni su questi due punti ha nuociuto chiaramente alla spontaneità delle dichiarazioni di Colin e lo hanno indotto a inasprire le cose.

Colin, per esempio, aveva scritto ai confratelli in una lettera del 6 maggio 1870:

Molto tempo prima di essere elevato alla sublime dignità del sacerdozio sapevo che Dio preparava già gli strumenti più deboli di cui voleva servirsi per dare un giorno inizio a questa umile Congregazione (OM, doc. 827, § 4).

Per una combinazione di domande, deduzioni e supposizioni, uscirà da qui l'idea di una visione che Colin bambino avrebbe avuto di tutti i suoi futuri compagni maristi, cosa che possiamo tranquillamente lasciare da parte. Più solida, invece, perché annotata con l'esatta indicazione delle circostanze, sembra l'affermazione del fondatore secondo la quale, prima di entrare nel seminario maggiore, aveva già "scritto un piccolo progetto" (OM, doc. 819, § 7, e testi citati in nota). Jeantin chiaramente interpretava quando scriveva, il 29 maggio 1870:

Fu all'età di 14 anni che il R.mo P. Fondatore ebbe la prima idea di formare una società religiosa consacrata alla santa Vergine. Subito egli mise per scritto alcuni pensieri che gli tornavano con insistenza (OM 3, p. 867, nota 2).

Due mesi dopo, d'altronde, lo stesso Jeantin annotava una dichiarazione diretta di Colin sull'argomento che contraddiceva la sua interpretazione:

Gli fu chiesto a quale età avesse avuto l'idea della Società. Rispose: Non saprei dire esattamente a quale età, perché questo è stato un desiderio di tutta la mia vita (OM, doc. 839, § 45).

Una affermazione simile si trovava già nella lettera del 6 maggio 1870, citata sopra, immediatamente prima della frase sugli "strumenti più deboli":

L'opera così cara della Società, che per tutta la mia vita è stata oggetto dei miei desideri e dei miei sforzi, ebbe degli inizi oscuri e del tutto nascosti al mondo (OM, doc. 827, § 4).

“Per tutta la mia vita” era proprio, lo abbiamo visto, l'espressione di cui Colin si serviva per datare il suo desiderio di vita sconosciuta e nascosta, e l'accostamento tra le due serie di dichiarazioni non manca di essere illuminante. Ciò che sembra emergere è che l'aspirazione alla vita nascosta e l'idea di una società non erano in fondo che un'unica e medesima realtà. Così nella seguente affermazione, che mostra bene il contenuto essenzialmente spirituale del progetto: “Avevamo in mente di fondare una società semplice e interiore” (OM, doc. 819, § 145). O ancora:

Quando ebbe l'idea della Società di Maria, la vide come una società che desiderava ardentemente; non capì che sarebbe stato fondatore.

A questo proposito ci ha parlato della sua devozione alla Santa Vergine. Posso dirvi ancora questo. Mi fu detto: Ti è stata data una devozione molto grande per la Santa Vergine; è una grazia gratuita, *gratis data*. Ci disse queste parole con fatica, cercando le parole; alla fine singhiozzava ed era molto commosso (OM, doc. 839, § 39-40).

Desiderio di vivere nascosto, desiderio di una società in grado di rendere possibile questo, desiderio di appartenere a Maria ricevuta per madre in circostanze drammatiche e intensamente amata: tutto questo deve essere confusamente presente in Colin fin dal risveglio della sua personalità spirituale. Tutto questo deve essere implicitamente presente nel 1804, l'anno della prima comunione e dell'ingresso a Saint-Jodard, primo passo verso la vita ritirata dal mondo. In questo senso, ma solo in questo senso, Jeantin non aveva probabilmente torto di indicare nei quattordici anni l'età in cui il progetto di Giovanni Claudio aveva preso corpo. D'altronde, i dieci anni che separano il 1804 dall'ingresso nel seminario maggiore lasciano tutto il tempo necessario per mettere per scritto le idee che l'adolescente porta in sé,

senza necessariamente pensare ad un progetto formale di associazione¹.

Così, dunque, con l'aspirazione di Giovanni Claudio Colin verso una vita sconosciuta e nascosta tocchiamo già un primo embrione, tutto interiore e spirituale, di quello che sarà un giorno la Società di Maria. Non ci stupiremo, perciò, di ritrovare, nel periodo fecondo di Cerdon, la frase "sconosciuto e nascosto nel mondo" come caratteristica delle ispirazioni ricevute in quel tempo dal giovane viceparroco, ispirazioni grazie alle quali prederà corpo la sua visione della Società. La prospettiva, tuttavia, sarà del tutto nuova. Certo, la tendenza personale di Colin a nascondersi e a proteggersi continuerà inevitabilmente a colorare molte utilizzazioni dell'espressione, ma essa diventerà la parola chiave e la pietra di paragone dello stile mariano di presenza nel mondo che i Maristi intendono esprimere nella Chiesa.

4. La malattia del 1809

Uno degli avvenimenti della giovinezza di Colin che ha avuto una grande importanza nella sua evoluzione spirituale è la malattia che rischiò di farlo morire a 18 anni, nella primavera del 1809. La data e la gravità del fatto sono attestate dal testamento del giovane, scritto nella sua casa di Saint-Bonnet (OM, doc. 13); l'impatto psicologico è chiaramente riscontrabile nei suoi scritti posteriori. Il più esplicito è quello del 1838-1839, riferito da Mayet:

Ci disse che una delle cose che avevano maggiormente contribuito a distaccarlo dai suoi parenti fu una malattia presa all'età di 18 anni. Sul punto di morte, aggiunse, vidi il mio capezzale assediato; mi parlavano solo di testamento, di notaio; ognuno pensava ai propri interessi. Poiché il medico aveva ordinato al giovane Colin una pozione attra-

¹ Nel 1810, Colin trovò un'opera di cui diceva: "L'ho portata 10 anni con me; non mi ha mai abbandonato". Si trattava di *Dieu seul ou association pour l'intérêt de Dieu seul* di Henri-Marie Boudon (Parigi, 1662; cf. OM, doc. 499, aggiunta 1). La forma di associazione molto spirituale e informale descritta in questa opera dà forse un'idea di ciò che il nostro seminarista poteva allora pensare.

verso la quale sperava di salvarlo, qualcuno, che si credeva interessato all'eredità, lo dissuase dal bere dicendogli: *È veleno*. E lui rifiutò di berlo senza dirne la ragione. Suo fratello, vedendo ciò, si mise a piangere. Allora, per fargli piacere, il giovane Colin si decise a berlo. Ben si capisce come questo ricordo gli abbia inculcato orrore per l'attaccamento ai beni della terra (OM, doc. 508¹)

È fuori dubbio che questo episodio abbia avuto un effetto durevole sui rapporti di Giovanni Claudio con la sua famiglia. Rimase attaccato a suo fratello più vecchio Jean, suo padrino, e naturalmente a Pierre, divenuto marista; con gli altri fratelli e sorelle non mantenne, invece, praticamente legami. Una volta gli scappò questa frase rivelatrice: "Ai miei parenti non ci penso; non so neanche se ne ho di parenti" (OM 2, p. 706, nota 4). La rottura era così netta che un giorno il vicario generale di Belley, originario di un paese vicino e quindi conoscente della famiglia, credette opportuno fargli un severo rimprovero al riguardo (OM, doc. 752, § 32).

La scoperta traumatizzante delle reazioni interessate dei suoi familiari sembra aver prodotto in Giovanni Claudio non solo il distacco dalla parentela, ma anche un'avversione per ogni specie di cupidigia. Il carattere affettivo delle sue reazioni quando, più tardi, vedeva in qualche confratello delle tracce di comportamento interessato rivela che la sua condanna della cupidigia non derivava solo da un'opinione o da una convinzione intellettuale, ma da qualcosa di più profondo. Ne è un esempio l'arrabbiatura nei confronti di Humbert, che aveva chiesto a monsignor Devie i soldi per un abito talare (OM, doc. 839, § 31 e nota), oppure la sua opposizione contro Charles-Alphonse Ozanam – fratello del grande Frédéric Ozanam – che sovraccaricò di lavoro i suoi confratelli per aumentare le entrate della casa di Parigi:

Liberarsi dal ministero per guadagnare soldi!!!... Si lavora per Dio e per le anime, e si vive di ciò che si riceve quando si lavora... Ma fare del ministero per vivere!... Preferirei veder cadere una casa!... Preferirei abbandonare tutto, anche la Società (Mayet 7, 682-4).

¹ Per altri particolari vedere OM, doc. 527, § 15; 614.

Fra le ispirazioni caratteristiche che a Cerdon permetteranno a Colin di passare dalle sue impressioni di giovinezza all'intuizione dinamica di un comportamento mariano, ritroviamo la condanna contro lo spirito di cupidigia. Avremo allora l'occasione di constatare come questa profonda esperienza personale sia stata integrata nella visione del fondatore. Per ora ci interessa sottolineare il legame tra la malattia del 1809 e il consolidamento nel giovane Colin della sua aspirazione verso una certa forma di vita religiosa. Non possediamo sull'argomento dichiarazioni esplicite da parte sua, ma non ci sembra il caso di scartare come sprovvisto di fondamento e frutto di pure supposizioni ciò che uno dei suoi più stretti collaboratori, il positivo e freddo Lagniet, scriverà più tardi nelle sue note, e cioè:

...fin dal tempo dei suoi studi letterari nel seminario di Alix, verso il 1810, e in occasione di una malattia ritenuta come mortale dalla quale era stato guarito contro ogni attesa, nutriva l'intenzione di dedicarsi alla fondazione di una congregazione religiosa che portasse il nome di Maria (OM, doc. 854, § 3).

Personalmente non riteniamo che Lagniet avrebbe pensato di mettere la malattia dei diciotto anni (per errore ritardata di un anno) in rapporto con un progetto di vita religiosa mariana se Colin stesso non gli avesse fornito degli elementi in questo senso. Naturalmente non intendiamo dire che tutto sia nato da questa malattia, ma alla luce di ciò che è stato detto in precedenza si può facilmente intuire come lo shock psicologico causato dalla cupidigia dei membri della sua famiglia abbia potuto facilitare in Giovanni Claudio la cristallizzazione di un progetto di fuga dal mondo verso un ambiente semplice, interiore e nascosto, dominato dalla figura materna di Maria. Solo più tardi la stessa reazione e lo stesso riferimento mariano "cambieranno segno", se possiamo esprimerci così, e diverranno principi critici di un certo comportamento sacerdotale e ispiratori di una pastorale rinnovata, fondata sul disinteresse e sul rifiuto di ogni favore da parte delle persone che contano.

5. Scrupoli e indecisioni

...dubitava molto che potesse avere in seguito tante croci quante ne aveva avute durante la sua giovinezza, essendo stato sopraffatto fino a 25 anni da afflizioni di spirito, scrupoli e angosce (OM, doc. 546).

Così Mayet riferiva nel 1842 delle confidenze fatte da Colin a Eymard. E non era una novità per Mayet, visto che aveva già annotato, qualche anno prima, l'aneddoto di Colin che si era rifiutato di aiutare un coscritto feritosi volontariamente per evitare il servizio militare (OM, doc. 496). Nello stesso periodo egli stesso raccoglieva particolari sugli scrupoli di Colin prima di ricevere la prima comunione: aveva preteso di essere preparato a parte trovando il suo nuovo vice-parroco troppo sbrigativo (OM, doc. 448). Un nipote del fondatore confermerà che a quell'epoca era "agitato da grandi afflizioni di spirito" e rifiutava di incontrare delle ragazze, anche sulla pubblica strada (OM, doc. 578, §2). Qualche anno dopo Mayet raccoglierà altri particolari legati alla grave malattia del 1809: scrupolo di chiamare il notaio di domenica, giorno di riposo; preoccupazione di saldare il debito di un soldo al calzolaio; rifiuto di prendere un brodo di carne di venerdì prima di aver ricevuto un permesso speciale (OM, doc. 614).

Si sarà notato che le crisi di scrupolo dell'adolescente coincidono con i periodi più importanti per il discernimento della sua vocazione: l'anno della prima comunione e quello della malattia. C'è poi da aggiungere l'apprensione nello spirito del giovane seminarista causata dall'indecisione di accedere al sacerdozio e l'accettazione dei vantaggi di un'educazione clericale considerata come mancanza di onestà. Nel dicembre 1808, al momento di essere esentato dal servizio militare in quanto seminarista, Giovanni Claudio cercò di farsi cancellare dalla lista a causa di una battuta del suo superiore: "Pigrone, ce l'hai il tempo di portare il fucile" (OM, doc. 499, § 3). Il problema riemerse in modo più serio al momento del passo decisivo del suddiaconato. Poiché nel frattempo l'ingresso negli ordini sacri era diventato condizione indispensabile per l'esenzione, l'arcivescovo di Lione si affrettò a ordinare suddiaconi il maggior numero possibile di seminaristi. Questa premura creò difficoltà in numerosi candidati, ma più di tutti al giovane

Colin che riuscì, questa volta, a far radiare il suo nome dalla lista; lo fece reinserire solo dietro l'insistenza del suo direttore (OM, doc. 23; 26; 499, § 4-5).

Le esitazioni di fronte al sacerdozio furono alla fine superate da Giovanni Claudio, lo abbiamo già detto, grazie alla sua adesione al progetto di Courveille, che rendeva possibile una vita da prete senza responsabilità curiali, all'ombra di una modesta congregazione dedicata a Maria. In effetti, la data della sua adesione al progetto (1815) corrisponde all'età di venticinque anni, esattamente quella indicata dall'interessato come la fine del periodo degli scrupoli.

Nei primi tempi dopo l'ordinazione, tuttavia, Colin manteneva ancora una dipendenza morbosa nei confronti del suo direttore: "Dopo che ebbi lasciato il seminario, ad ogni momento scrivevo al Signor Cholleton, mio direttore; non osavo fare un passo senza consultarlo" (OM, doc. 480). La liberazione da questa dipendenza sarà uno degli elementi positivi del periodo di grande fiducia che segnò i primi sei anni del suo apostolato, durante il quale si operò il passaggio dalle inibizioni dell'adolescenza alle grandi vedute sulla Società e sulla sua missione. Fra le idee-guida di questo periodo, avremo occasione di rilevare un'intuizione sul dovere del superiore nei confronti del suo consiglio, intuizione riferita, come tutte le altre, ad un comportamento mariano ideale. Qui desideriamo sottolineare che, fra le motivazioni invocate da Colin per legittimare questo punto di regola, due riguardano la psicologia spirituale:

...quando esaminavamo questo punto facendo la regola, so che ci siamo fermati per tre ragioni: 1. Ciò farà la consolazione del superiore; 2. C'è in questo modo di agire un sentimento di diffidenza verso se stessi; 3. Per imitare la Madonna... (PF, doc. 133, § 2).

Bisogno di essere consolato e confortato, diffidenza di sé: ecco ciò che il viceparroco di Cerdon aveva ereditato dalla sua adolescenza. E tuttavia, ciò che avrebbe potuto costituire un intralcio diverrà, al contrario, un'esigenza intensa, una di quelle che avrebbero permesso di allontanare dal cuore del Marista una delle più sottili tentazioni: quella del potere. Il legame tra esperienza di gioventù e visione in questo caso è innegabile, ma ancora una volta al prezzo di un radicale

“cambiamento di segno”, che costituisce certamente il dato più significativo dell’esistenza di Giovanni Claudio Colin.

Il capitolo seguente sarà consacrato ai sostanziali contributi che, nel periodo del seminario di maggiore di Giovanni Claudio, condizioneranno l’ulteriore sviluppo della sua visione del mondo. Se, al momento in cui l’esistenza di Colin si focalizza attorno alle due opzioni per il sacerdozio e la Società di Maria, ci voltiamo indietro verso ciò che l’interessato considerava come il periodo inquieto della sua giovinezza, come ci appaiono i suoi progetti e le sue aspirazioni personali?

Nulla, assolutamente nulla, ci autorizza a pensare che il giovane possedesse già in germe la visione mariana che svilupperà durante il generalato e attraverso la quale concepirà la missione della Società di Maria. Lo stesso nome di Società di Maria non è ancora nei suoi pensieri. Nel 1870, Jeantin, suo segretario, annoterà a questo proposito un’importante dichiarazione che rettifica l’affermazione secondo la quale Colin, prima ancora della “manifestazione” del progetto di Courveille, “si preoccupava interiormente dello stesso progetto”:

Più tardi il Padre disse che non si trattava affatto dello stesso progetto. Prima di entrare in seminario nutriva il progetto di fare una società consacrata, è vero, alla Santa Vergine, ma non aveva il nome di Società di Maria; questo nome proviene dal Signor Courveille (OM, doc. 819, § 6a).

Quando si conosce l’importanza che Colin attribuirà più tardi al nome della Società, nome da cui deriva tutto secondo il primo numero delle costituzioni (a, 1), nome che contiene implicitamente il riferimento alla Società di Gesù e alla sua missione apostolica (PF, doc. 146, § 4; 172, § 23, ecc.), si può maggiormente apprezzare questa onesta precisazione del fondatore. La società “semplice e interiore” che Giovanni Claudio aveva in mente non doveva quasi avere le caratteristiche di un ordine destinato a combattere fino alla fine dei tempi e a inglobare l’universo intero. Tutto ciò che abbiamo potuto capire fino a questo momento ci invita piuttosto a vedere nel suo sogno l’estensione delle sue aspirazioni personali verso la vita nascosta, sogno caratterizzato non tanto dalle sue ambizioni apostoliche quanto da

un certo numero di valori spirituali scoperti dal giovane attraverso le esperienze che avevano segnato la sua forte sensibilità. Allergia a ogni pubblicità, avversione verso lo spirito di cupidigia, paura di fare la sua volontà e non quella di Dio: ecco le caratteristiche della psicologia del giovane Colin che senza dubbio, a questo stadio, restano profondamente ambigue. Perché esse diventino un giorno articoli di regola, principi di discernimento critico nell'apostolato o nel governo, resta da operare tutta una trasformazione interiore i cui presupposti ancora non esistono.

Il riferimento a Maria, che più tardi unificherà e darà dinamismo a queste diverse aspirazioni, resta ancora implicito, poiché l'aspetto mariano della vita di Giovanni Claudio è rappresentato da una devozione profondamente affettiva alla madre dei dolori. Tuttavia, vita nascosta, povertà, umiltà sono presentate abbastanza universalmente come virtù mariane e questo ci permette di considerare i valori confusamente percepiti da Giovanni Claudio posti in relazione, fin da questo momento, con la sua pietà verso la Madonna. In questo senso ampio, possiamo supporre che un certo progetto di vita mariana aveva già preso consistenza nel suo pensiero, progetto che avrebbe trovato la sua migliore realizzazione in una associazione basata su questi valori e in seno alla quale egli avrebbe avuto la possibilità di vivere sconosciuto e nascosto. Colin non aveva qui una base sufficiente per un programma, una regola, una fondazione; ma abbastanza per permettere di scegliere fra diversi orientamenti possibili. Interessante a questo proposito è l'osservazione fatta una volta da Colin nel 1869 a proposito dell'idea di società che egli aveva avuto prima del seminario maggiore:

Questa idea mi è stata molto utile. Quante volte volevano associarmi ora ad un'opera ora ad un'altra! Con questa idea, niente andava bene per me. Ma quando Courveille manifestò il progetto di una Società di Maria, mi dissi: Ecco quello che va bene per te! e mi sono unito a loro (OM, doc. 819, § 9).

Colin non avrebbe mai potuto essere il fondatore dell'opera alla quale si era unito se non avesse già avuto in precedenza una base personale sufficientemente ricca per garantire al progetto continuità e se-

rietà. Ma possiamo chiederci se, senza la “manifestazione” di Courveille, i valori personalmente sperimentati dal giovane Colin si sarebbero un giorno sviluppati nell’ampia visione di un’opera voluta da Maria in questi ultimi tempi. I capitoli che seguono ci aiuteranno a capire come questa visione ha potuto formarsi nello spirito del seminarista e del giovane prete, utilizzando in maniera del tutto impreveduta ciò che egli aveva fino a quel momento oscuramente portato in sé.

Capitolo 3

IL SEMINARIO MAGGIORE (1813-1816)

Presentare il seminario maggiore Sant'Ireneo di Lione, i suoi professori, lo stile di insegnamento e le correnti di idee presenti al momento in cui prese corpo il progetto di Società di Maria: ecco alcuni dei compiti che attendono l'autore di una biografia critica di Giovanni Claudio Colin¹. Per noi sarà sufficiente richiamare l'essenziale.

Diretto per lungo tempo dai Sulpiziani, Sant'Ireneo passa, dopo la loro espulsione decisa da Napoleone III nel 1811, sotto la responsabilità dei sacerdoti diocesani, loro ex allievi. I due principali professori, quello di dogma, Simon Cattet, e quello di morale, Jean Cholleton, hanno terminato da poco i loro studi a San Sulpizio. La durata dei corsi è di tre anni. Colin vi risiede dal 1° novembre 1813 al 23 luglio 1816. Nel 1814-15, il numero degli allievi è di 238 (OM, doc. 34, § 1): Sant'Ireneo è così il seminario più grande di Francia, potenziale vivaio di elementi per Sulpiziani, Lazzaristi, Padri della Fede, vescovi missionari (OM, doc. 28-30; 37; 54), ecc, e ambiente favorevole per nuovi progetti, come quello del vicario generale Bochart che intende organizzare dei missionari diocesani (OM, doc. 28; 33; 42; 47), oppure quello di Louis Querbes che fonderà i chierici di San Viatore². “Quante volte volevano associarmi ora ad un'opera ora ad un'altra!”, dirà più tardi Colin ricordando questo periodo (OM, doc. 819, § 9). L'unica apertura alla quale risponderà sarà quella di Courveille, e sarà decisiva per la sua vita.

¹ Si possono trovare in OM 4, p. 129-130 le indicazioni bibliografiche, p. 130-133 le liste del personale, p. 402-403 le precisazioni topografiche, p. 536-537 (sezione 102) i riferimenti ai dati pubblicati in OM.

² Pierre Robert, *Vie du père Louis Querbes*, Bruxelles 1922, p. 35-36, 43-44.

Ciò detto, nella prospettiva di questa prima parte – aiutare a situare l'epoca di apparizione e i rapporti dei diversi elementi che entreranno nella visione del mondo del fondatore dei Maristi –, è necessario concentrare la nostra attenzione soprattutto su tre punti chiave. Durante questo periodo decisivo, Colin quale idea di Chiesa riceve e quale ruolo lo attende come prete? Quale immagine di Maria gli viene offerta? E infine, quali sono i contenuti del progetto di Società di Maria manifestato da Courveille e quale influsso ha avuto nell'evoluzione spirituale che tentiamo di tracciare?

1. Una Chiesa da difendere

L'idea di Chiesa che Colin ha potuto farsi nel seminario è da ricercare nelle tesi che gli venivano insegnate e nei valori ai quali la formazione nel suo complesso cercava di sensibilizzarlo. Nella convergenza di questi due orientamenti si ritrovano quelle convinzioni che hanno caratterizzato il suo pensiero su questo argomento.

In mancanza di appunti presi da lui o dai suoi compagni durante il corso *de Ecclesia*, abbiamo sull'insegnamento che ha ricevuto delle indicazioni indirette ma convergenti che non lasciano alcun dubbio. Si conoscono i due manuali di dogma che servirono come libri di testo, quello di Bailly¹ e la "teologia di Poitiers"²; possediamo i corsi seguiti a San Sulpizio, qualche anno dopo, dal professore di dogma di Sant'Ireneo, Simon Cattet³, e abbiamo anche attestazioni chiare, in

¹ Louis Bailly, *Theologia dogmatica ad usum seminariorum*, 8 volumi., La prima edizione datava 1789. L'opera era stata ristampata a Lione nel 1804.

² *Compendiosae institutiones theologicae ad usum seminarii Pictaviensis*, 4 volumi, Poitiers 1708-1709. L'edizione più recente era datata 1788. Su ordine del cardinal Fesch, questo manuale fu sostituito al precedente durante l'anno scolastico 1815-1816 (cf. OM, doc. 34, § 4, 35, § 3).

³ Si tratta del corso dato nel 1809-1810 dal sulpiziano Pierre-Denis Boyer, conservato nella biblioteca di San Sulpizio a Parigi (ms 237) e che è stato oggetto di un eccellente studio di J. Audinet, "L'enseignement de *Ecclesia* à Saint-Sulpice sous le premier Empire et les débuts du gallicanisme modéré", in *Revue des sciences religieuses* 34 (1960), p. 115-139. Vedere anche Jean Leflon, Eugène de Mazenod, t. 1, Parigi 1957, p. 371-380.

un'opera di quest'ultimo, delle sue opinioni in materia di ecclesiologia¹. Queste diverse testimonianze sono state oggetto di uno studio del quale ci limitiamo a riassumere le conclusioni².

Sulla questione più scottante dell'epoca, quella cioè del rapporto tra l'autorità del papa e l'autorità del concilio, così come quella dell'infallibilità papale con o senza il consenso della Chiesa universale, non c'è dubbio che Colin e i suoi amici appresero le tesi del gallese moderato. Erano ufficialmente insegnati i noti quattro articoli della dichiarazione del clero francese del 1682, ma accompagnati da *distinguo* che ne ammorbidivano notevolmente le conseguenze: il papa può sbagliare..., ma non perseverare nell'errore; il concilio è superiore al papa..., ma è inverosimile pensare che possa opporgli³.

Questa situazione di compromesso, dovuta al prudente Émery, superiore di San Sulpizio che aveva saputo tener testa a Napoleone, permetteva di conciliare una tradizione nazionale secolare sulla quale né l'imperatore né il re intendevano transigere con il profondo attaccamento alla Santa Sede che, dopo la rivoluzione e il concordato, caratterizzava sempre più il clero di Francia. È sintomatico il fatto che il teologo di San Sulpizio Boyer faceva l'apologia dei quattro articoli non tanto per garantire le "libertà" nazionali, ma nell'interesse della Chiesa universale: "Dobbiamo essere gallicani per l'interesse della Santa Sede"⁴.

È facile capire come questa posizione da equilibrista non abbia soddisfatto gli studenti. Molti condiscipoli di Colin avrebbero senza dubbio sottoscritto la dichiarazione fatta un giorno da Jeantin a proposito dei quattro articoli:

È sorprendente: queste idee non mi sono mai entrate in testa, neppure in seminario, quando ce le insegnavano. Mi è sempre sembrato strano che degli inferiori giudichino i loro Superiori e che si mettano in que-

¹ Simon Cattet, *Défense de la vérité sur le cardinal Fesch*, Lionne-Parigi 1842. Vedere soprattutto p. 306-356.

² Luis Alonso, *La formación intelectual de Juan Claudio Colin en el seminario de S. Ireneo de Lyon*, dissertazione dattilografata, Università Gregoriana, Roma, 1964.

³ Alonso, p. 63.

⁴ Audinet, p. 135.

stione i diritti del Papa e il grado di obbedienza a lui dovuta¹.

Queste dispute scolastiche non hanno fatto che tener lontani in passato coloro che si sono interessati all'insegnamento sulla Chiesa ricevuto da Colin e certamente hanno nascosto un aspetto ben più fondamentale, cioè il suo carattere essenzialmente difensivo e polemico.

Nel trattato sulla Chiesa noi dobbiamo provare due cose: 1° che c'è una vera Chiesa; 2° che questa Chiesa è la Chiesa romana. Dobbiamo combattere così gli eretici, gli scismatici, gli indifferenti e chi nega che la Chiesa romana sia la vera Chiesa².

Così iniziava il trattato insegnato a San Sulpizio a colui che diventerà professore di Colin. Da parte sua, il manuale di Poitiers, imposto dal cardinal Fesch, dava dell'argomento una definizione non meno eloquente:

Il nome di Chiesa, preso semplicemente e nel suo significato proprio, designa nel suo insieme la società dei cristiani in quanto distinta dal gruppo degli infedeli, degli eretici e degli scismatici, e contenente i soli cattolici³.

Definita così per esclusione e in opposizione ai nemici che deve combattere, la Chiesa non è praticamente compresa nella sua realtà teologica interna. Dice Audinet a proposito del trattato di Boyer:

Non si tratta di esplorare le ricchezze del disegno di Dio che si manifesta nella Chiesa. Si tratta di far fronte agli attacchi che la Chiesa deve subire, di presentarla come inattaccabile⁴.

Una volta fondata positivamente l'autorità della Chiesa, il teo-

¹ Jeantin 4, p. 375. Vedere anche la riflessione riportata da Mayet 2, 398m: "Egli non trovava nulla di così irrispettoso della condotta di un figlio che dice a sua madre: Madre mia, hai il diritto di comandarmi solo fin qui" (cf. OM 3, p. 955, nota 3).

² Audinet, p. 117.

³ *Compendiosae institutiones*, edizione del 1778, t. 1, p. 223.

⁴ Audinet, p. 117.

logo ritiene concluso il suo compito, pago di aver dissertato su giurisdizioni, prerogative e poteri, senza nominare, neppure una volta, le realtà scritturistiche del popolo di Dio, del corpo mistico e del mistero. Per il prete formato a questa scuola, la Chiesa resterà la detentrica di una verità e di un'autorità che bisogna saper difendere. Ponendo come terzo fine della Società la difesa della fede cattolica, Colin non si scosterà coraggiosamente dall'insegnamento ricevuto, come qualche volta ha pensato. Ne sarà però l'eco, e la sua originalità di pensiero sulla Chiesa sarà, come vedremo, altrove.

Se poi si passa dalle ore di insegnamento propriamente detto all'intenso ambiente di vita che è il seminario, con gli esercizi, le conversazioni, le meditazioni, le conferenze che scandiscono la giornata e plasmano, molto più dei corsi, i modi di pensare e di reagire dei giovani, l'immagine di Chiesa che si presenta a Colin si rivela certamente più ricca, se non teologicamente almeno affettivamente.

Le riserve sull'autorità del papa, che le tesi si sforzavano puntualmente di mantenere, non oltrepassavano la porta dell'aula scolastica. "Noi tutti, attaccati con le nostre viscere come con i nostri principi alla cattedra di Pietro...", scriverà un giorno il professore di dogma, signor Cattet¹, e lo si può facilmente immaginare mentre pronuncia davanti ai suoi allievi queste parole che ritroveremo quasi uguali nelle costituzioni dei Maristi.

Di notevole importanza è il clima di resistenza agli abusi dell'imperatore, che l'allontanamento dei Sulpiziani non ha fatto che rinforzare e che si tradurrà nel rifiuto di cantare, durante i Cento Giorni, il *Salvum fac imperatorem*². Anche il vicario generale Courbon, uomo dai saggi compromessi, il 7 aprile 1815 non esitava a scrivere al cardinal Fesch, a proposito di un tentativo del suo imperiale nipote di forzare la mano al papa:

Il clero francese, soprattutto quello di Lione, ama così teneramente il Santo Padre, ha tanta fiducia in lui, che sarà profondamente afflitto e indignato che si possa suggerire di estorcere con minacce a Sua Santi-

¹ *Défense de la vérité*, p. 302.

² Su questo episodio, vedere le riferenze indicate in OM 4, p. 536 (SH 102.31).

tà ciò che la sua coscienza respinge¹.

Quattro mesi più tardi, parlando ai nuovi ordinati che stavano lasciando il seminario, il superiore, signor Gardette, dava loro queste pressanti consegne:

Fate attenzione ai mezzi di seduzione che oggi vengono impiegati per separare la Francia dal centro dell'unità cattolica. Abbiate sempre gli occhi fissi sul vostro vescovo fino a che sarà in comunione con Roma. Nel dubbio, la sua opinione è una regola sicura di condotta, fino a che non sarà sconfessato dal papa².

Restare ad ogni costo in comunione con il centro dell'unità cattolica, respingere ogni tendenza scismatica, ecco delle consegne che non sorprendono da parte di un prete che era stato deportato come refrattario sotto la rivoluzione³. Ritroviamo qui il ricordo di un'epoca che ha lasciato in Colin, lo abbiamo visto, un profondo orrore per lo scisma. Le esortazioni ricevute nell'ultima fase di preparazione al sacerdozio – Colin quel giorno riceve il diaconato – confermano in lui certe impressioni dell'infanzia e assicurano definitivamente nel futuro fondatore un atteggiamento di fedeltà assoluta alla Santa Sede, unico baluardo contro le forze della disgregazione. Qui la prospettiva è essenzialmente difensiva, e nulla la lega organicamente ad una tematica mariana. È in un'altra prospettiva che, attraverso una nuova comprensione del ruolo di Maria, Colin vedrà ampliarsi il suo modo di concepire la Chiesa

¹ Archivio segreto vaticano, Segreteria di stato, epoca napoleonica, Francia II (dossier Fesch).

² Testo citato in Desloges, *Histoire manuscrite du séminaire Saint-Irénée depuis la révolution* (ms archivi del seminario maggiore Saint-Irénée), capitolo 6, p. 19-20.

³ Su Philibert Gardette vedere note e bibliografia in OM 4, p. 287-288.

2. La *Mistica città di Dio*

È ora il tempo di venire a conoscenza di un'opera la cui influenza sul pensiero di Colin è stata assolutamente determinante, la *Mistica città di Dio*, della Francescana spagnola Maria de Jésus d'Agreda¹. Il Fondatore non ha mai detto in quale momento esatto della sua vita l'aveva scoperta, ma due testimonianze indirette ci permettono di individuare questo incontro. Nel 1843, in una nota che discuteremo in seguito, Mayet afferma: “Nello stesso tempo non dobbiamo dimenticare che all'epoca in cui egli esercitava il santo ministero, non voleva continuare a leggere quest'opera” (OM, doc. 554, § 5). Ora, l'epoca in cui Colin esercitò il ministero della predicazione copre tanto il periodo di Cerdon (1816-1825) che l'attività missionaria nel Bugey (1825-1829). Che Colin abbia conosciuto l'opera fin dai tempi in cui era viceparroco è provato anche da un passaggio della sua analisi della *Triplice corona* del Poiré², lavoro che Mayet data espressamente in quell'epoca (OM, doc. 648, § 1). Nella sezione “Maria è nostra maestra”, alla frase dell'autore “La santa Vergine ha servito da maestra a santa Brigida”, egli aggiunge di sua iniziativa: “e a Maria d'Agreda” (APM 241.64).

Associando questi due fatti, si può dire che Colin abbia conosciuto la *Città mistica* prima di cominciare il suo ministero sacerdotale. Gli anni del seminario maggiore restano l'epoca più ragionevole, poiché è improbabile che una simile opera, di così grandi dimensioni, possa essere stata accessibile ad un seminarista del seminario minore. Probabilmente si trovava nella ricca biblioteca di Sant'Ireneo e non è escluso che Colin abbia potuto acquistarne personalmente un esemplare che più tardi lascerà nella biblioteca della Capucinière (OM, doc. 554, § 3).

Sull'importanza data da Colin a quest'opera possediamo un in-

¹ María de Jesús, *Mística ciudad de Dios*, Madrid 1670, Trad. Thomas Croset, 3 volumi, Bruxelles 1715. Per la biografia, si può vedere T.D. Kendrick, *Mary of Agreda. The Life and Legend of a Spanish Nun*, Londra 1967.

² François Poiré, *La triple couronne de la bienhereuse Vierge, mère de Dieu*, Parigi 1630, terzo trattato, cap. 10, § 7.

teressante articolo di Mayet di cui abbiamo già usato alcuni passaggi. Ne citiamo l'inizio:

Amava quel libro con rara predilezione; era la sua delizia. Nel 1843 trascorse qualche settimana a Belley; continuava a nutrire la sua anima con esso; ci disse che lo usava per la meditazione e la lettura spirituale. Quel libro gli dava le più grandi, le più dolci idee di Maria; ci ripeteva quello che aveva letto; piangeva percorrendo certe pagine. Non smetteva mai di raccontare, ne era entusiasmato. In Italia, ci diceva, ci sono dei prelati che ne fanno oggetto continuo della loro meditazione; è un vero tesoro per questi ultimi tempi (OM, doc. 554, § 1).

D'altronde, Jeantin attesta che l'opera era rimasta una delle letture favorite di Colin fino alla fine della sua vita (6, p. 308).

La *Città mistica*, come si sa, si presenta come una biografia della Madonna scritta sotto rivelazione e, appena qualcuno, come Colin, decide di basarsi su quest'opera¹, essa diventa una vera miniera di notizie sulla vita di Maria. Sotto questo aspetto, Colin la usa con un'innegabile frequenza, sia rinviando esplicitamente all'autrice², sia dicendo semplicemente di aver letto qualche parte di un trattato che, di fatto, viene da quest'opera³, sia infine riferendosi a dei comportamenti di Maria dei quali la fonte unica o almeno la più probabile è proprio la *Città mistica*⁴. Quando parleremo delle fonti e della struttura del pensiero mariano di Colin avremo l'occasione di citare un caso particolarmente tipico di questa utilizzazione spontanea del materiale fornito da Maria d'Agreda⁵ e ogni volta che toccheremo un punto veramente

¹ Cf. PF, doc. 132, § 34.

² Mayet 1, 232 = Agreda 3, 92.99; Mayet 4, 527m = Agreda 3, 322 e 351-360; Mayet 5, 378 (FA, doc. 268, § 14) = Agreda 2, 895-897; 3, 534; Mayet 6, 700 (PF, doc. 132, § 34) = Agreda 2, 1087.

³ Mayet 5, 656 = Agreda 2, 917 e 1088-1089; Mayet 5, 657 = Agreda 2, 668.

⁴ PF, doc. 133, § 2 = Agreda 3, 105-107; PF, doc. 60, § 1 = Agreda 2, 50-55. 151-152. 481-483; 3, 644; OM, doc. 819, § 146 = Agreda 3, 48. 102. 472; OM, doc. 807, § 4 = Agreda 3, 99. 103. 105-108; OM, doc. 807, § 4 = Agreda 2, 4-106; 99. 103. 105ss.

⁵ *Nota dell'editore*: Si tratta di PF, doc. 60, § 1, già citato in "Aux origines d'une pensée" (Forum novum 3, p. 26-26); citato anche nel ritiro di Cap-Rouge e nelle conferenze di Valpré.

qualificante della sua visione del mondo costateremo che ha un corrispondente nell'opera della mistica spagnola. Per il momento ci interessa mostrare come la prospettiva centrale dell'opera abbia fornito a Colin un'immagine di Maria profondamente nuova rispetto a quella che aveva ricevuto nell'infanzia e insieme abbia ampliato il suo modo di concepire la Chiesa.

Precisiamo innanzitutto che l'insegnamento del Sant'Ireneo, all'epoca di Colin, non prevedeva trattati sulla Madonna. Il manuale di Bailly ne accenna solo per stabilire la nascita verginale del Cristo¹, e quello di Poitiers aggiunge a questo articolo due pagine sul culto di iperdulia dovuto alla madre di Dio². Si tratta di sostenere due punti della dottrina cattolica. Usata come un argomento vincente, Maria non è in alcun modo considerata nella sua persona e nel suo mistero, e ancor meno nel suo rapporto con la Chiesa. Non abbiamo indicazioni che i professori abbiano colmato oralmente ciò che, nella logica di una teologia essenzialmente polemica, non poteva sembrare una lacuna.

A livello di pratiche di pietà, il posto dato alla Madonna era evidentemente molto più importante. Non abbiamo attestazioni dirette su cosa veniva fatto al Sant'Ireneo fra il 1813 e il 1816, ma esistono due manuali del seminario, uno anteriore alla rivoluzione³ e l'altro pubblicato al ritorno dei Sulpiziani nel 1824⁴: quando i due concordano su qualche punto, significa che questi punti erano quasi certamente in vigore nel periodo intermedio. Ora, all'articolo sul rosario, il manuale del 1825 rinvia al "metodo" per ben recitarlo contenuto nel regolamento generale del seminario (p. 227), e questo metodo è esattamente quello che troviamo esposto nelle *Prières et pratiques* del XVIII secolo (p. 76-84). Come ci si poteva aspettare in una prospettiva di controriforma, ciò di cui i seminaristi devono "occuparsi" recitando le decine sono le "grandezze della SS. Vergine", onorata successivamente come sposa del Padre, madre del Figlio di Dio, tempio

¹ Edizione del 1829, t. 2, p. 124-128.

² *Compendiosae institutiones*, edizione del 1778, t. 2, p. 267-268.

³ *Prières et pratiques du séminaire Saint-Irénée de Lyon*, Lione 1739.

⁴ *Petit manuel à l'usage du séminaire St Irénée*, Lione, Rusand, 1825. Ristampato con varianti nel 1833.

dello Spirito Santo, regina della Chiesa trionfante, avvocata della Chiesa militante, consolatrice della Chiesa sofferente. Come si vede, il rapporto di Maria con la Chiesa è molto marcato. Ciò che viene proposto a chi recita il rosario non è la meditazione dei “misteri”, cioè delle scene passate della storia della salvezza con particolare attenzione a ciò che hanno vissuto allora il Cristo e sua madre, ma la celebrazione di ciò che è oggi il ruolo di Maria trionfante rispetto a tutti i membri della Chiesa. Tale ruolo corrisponde a quello che lei ha svolto nell’ultimo periodo della sua vita, durante il quale

ha aiutato gli Apostoli a fondare e a mantenere la Chiesa, che lei non ha mai lasciato fino a che non l’ha vista salda nella Fede di Gesù Cristo (p. 78).

L’idea di Maria rimasta sulla terra per aiutare la Chiesa nascente per tutto il tempo che era necessario e che continua in seguito ad assisterla dall’alto dei cieli è esattamente un’idea sviluppata da Maria d’Agreda nella sua monumentale opera, con l’aggiunta, inoltre, di un’apertura profetica sulla fine dei tempi. A questo punto è bene fermarci un po’ su ciò che costituisce l’elemento guida del libro.

L’essenziale è indicato dal titolo. La “città mistica di Dio” è la nuova Gerusalemme che il capitolo 21 dell’Apocalisse descrive come discesa dal cielo. Il vero senso di questa visione, spiega Maria d’Agreda, era rimasto nascosto fino a quel momento, ma è giunto il momento di svelarlo (Agreda 3, 11-13). Questa città santa non è altro che la Vergine Maria e la sua “discesa” sulla terra si riferisce sia alla sua concezione immacolata che al suo ritorno tra gli uomini dopo l’Ascensione (3, 14-15). Salita al cielo con il suo Figlio risorto, Maria aveva avuto la scelta o di restare nella gloria o di ritornare sulla terra per aiutare la Chiesa nei suoi inizi, e per amore di quest’ultima aveva scelto di tornare (2, 1522-1524; 3, 18).

A queste due “discese” corrispondono nel capitolo 21 dell’opera due lunghi commenti, uno nella prima parte (1, 244-311), l’altro all’inizio della terza (3, 10-34). Soprattutto quest’ultimo merita la nostra attenzione, poiché apre la parte più significativa dell’opera, quella che descrive il ruolo di Maria nella Chiesa nascente, annuncio di quello che avrà negli ultimi tempi. Arrivata al versetto 24, “Le nazioni

cammineranno alla sua luce e i re della terra verranno a portarle i loro doni”, l’autrice commenta:

Gli esiliati figli di Eva non avranno alcuna scusa se non vanno alla vera felicità attraverso la luce divina che la purissima Vergine ha dato al mondo. Il suo adorabile Figlio e redentore l’ha inviata dal cielo perché illuminasse la sua Chiesa; l’ha fatta anche conoscere ai primi figli della santa Chiesa. Nel corso del tempo egli ha manifestato la grandezza e la santità di questa grande regina per mezzo delle meraviglie che essa ha operato nelle innumerevoli grazie che gli uomini hanno ricevuto. Negli ultimi tempi (che sono i tempi presenti) estenderà ancor più la sua gloria e la farà conoscere di nuovo con maggior splendore, a motivo dell’estremo bisogno che la Chiesa avrà della sua potente intercessione e della sua materna protezione, per vincere il mondo, il demonio e la carne, che per l’errore dei mortali hanno conquistato un grande impero e hanno ritrovato nuove forze (come capita adesso) per allontanarli dalla grazia e renderli sempre più indegni della gloria (3, 33).

Maria, come si vede, è insieme il segno e la via di un ritorno universale a Dio negli ultimi tempi, e l’idea viene ripresa con insistenza nei commenti dei due versetti 12 e 25 relativi alle porte della città mistica. A quattro riprese – i due commenti su questo punto sono abbastanza vicini – ritorna il tema della città aperta in cui tutti potranno entrare grazie alla madre di misericordia. Ecco il commento al versetto 12 nella prima parte:

C’erano dodici porte nelle mura della città santa, perché l’entrata è libera e aperta a tutte le nazioni, senza escluderne nessuna; al contrario, esse sono tutte invitate, affinché nessuno (a meno che non lo voglia) sia privato della grazia, dei doni e della gloria dell’Altissimo attraverso il tramite della regina e della madre di misericordia (1, 273).

e al versetto 25 nella seconda parte:

Che nessuno, pur peccatore, ingrato, pagano e infedele che sia stato, tema di avvicinarsi alle porte di questa madre di misericordia; perché colei che si è privata della gloria di cui godeva alla destra del figlio per venire a soccorrerci non chiuderà le porte della sua pietà a colui

che le si avvicinerà con umiltà e con devozione per essere guarito. E se egli arriva nella notte del peccato o nel giorno della grazia e a qualunque ora della sua vita, sarà sempre accolto e aiutato. [...] Lei sollecita la misericordia dell'Altissimo e serve da motivo per usarla in nostro favore; lei è la porta del cielo, affinché, grazie alla sua intercessione, noi entriamo nella gloria (3, 36).

Gli altri due testi sottolineano ancora l'idea di apertura a tutti, "senza esclusione di Gentili, di Ebrei o di Barbari; senza differenza di nazioni o di stati" (3,27), "senza alcun riguardo di tempo, di luogo, di età o di sesso" (1,308).

Non vorremmo insistere troppo sull'importanza di questi commenti del capitolo 21 dell'Apocalisse per comprendere l'intera opera, che trova qui solo la spiegazione del suo titolo. L'opera di Maria d'Agreda non è solo una "vita della santissima Vergine"; è innanzitutto e soprattutto, come indica il sottotitolo, una "storia divina", una grandiosa prospettiva sul disegno di salvezza di Dio e su ciò che aspetta la Chiesa alla luce di un'interpretazione mariana dell'ultimo libro della bibbia. L'opera è aperta ai "tempi futuri, che sono i presenti per noi" (3,25), e agli orizzonti di salvezza universale verso i quali orienta la rivelazione, fino a quel momento tenuta nascosta, del ruolo di Maria nella Chiesa.

Colin è stato chiaramente sensibile a questa prospettiva specifica dell'opera: "È un tesoro per questi ultimi tempi" dirà nel 1843 (OM, doc. 554, § 2). Difficilmente egli avrebbe osato sviluppare quei grandi temi della sua visione mariana della Chiesa – ruolo di Maria agli inizi e alla fine, prospettiva di riunificazione finale degli eletti – se non avesse potuto appoggiarli su un'opera che, pur non essendo approvata ufficialmente da Roma, contava, accanto a un certo numero di detrattori, molti ferventi ammiratori¹. "Si vede che lo spirito umano non è potuto arrivare fin là", diceva nella stessa occasione, e in un'altra circostanza dichiarava: "Mi piace ciò che dice questo autore,

¹ Sulle controversie relative alla Città mistica, consultare il *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 1, col. 625-631.

mi fido di ciò che dice, sebbene altri non la giudichino alla loro altezza” (PF, doc. 132, § 34).

Non resta dunque praticamente alcun dubbio sul ruolo svolto da Maria d’Agreda sulla formazione delle idee di Colin relative a Maria e alla Chiesa, e questo fatto, lungi dall’essere attenuato o contraddetto, è piuttosto confermato e precisato dal secondo aspetto del suo atteggiamento verso l’opera, cioè le riserve formulate a più riprese sulla sua utilizzazione: “Del resto, non voglio che si legga”, aveva aggiunto immediatamente dopo la dichiarazione appena citata, e Mayet aveva concluso il suo articolo del 1843 con la seguente nota, di cui abbiamo già riferito l’inizio:

Nota. Non bisogna dimenticare che all’epoca in cui esercitava il santo ministero, non voleva continuare a leggere quest’opera, per paura di confondere sul pulpito ciò che leggeva con ciò che insegna il vangelo e la tradizione. Per la stessa ragione, proibì questa lettura a diversi Padri maristi ancora giovani, e anche al più istruito della Società, Padre Favre. In generale, non voleva che si leggesse. Per quanto riguarda lui, era molto edificato e amava quel libro (OM, doc. 554, § 5 e aggiunte).

Più che un’esitazione del fondatore sul valore reale delle affermazioni di Maria d’Agreda, queste parole attestano l’esistenza in lui di due modi di pensare abbastanza distinti. Il primo guarda verso il passato, si appoggia sulla Scrittura e sulla tradizione, consiste nell’apprendimento e nella predicazione di dati acquisiti garantiti dall’autorità della Chiesa. Il secondo guarda avanti. Non nega il primo, ma lo sorpassa sforzandosi di discernere il futuro di ciò che è già qui e di ciò che attende la Chiesa in cui crediamo. La risposta a queste domande non si trova nei manuali; ma Dio, quando lo desidera, può togliere una parte del velo per conservare la speranza dei suoi fedeli. A Colin sembra che Maria d’Agreda sia una delle persone che hanno ricevuto rivelazioni particolarmente illuminanti sull’avvenire della Chiesa. Lei è “un tesoro per questi ultimi tempi”. Ma la chiave di un tesoro non si dà a chiunque. Solo colui che ha la responsabilità della Società di Maria ed ha ricevuto luci sulla sua missione è nella possibilità di utilizzare con discernimento un’opera in cui i destini della congregazione sono, per così dire, già scritti per chi sa leggerli. Padre Favre è un sag-

gio, un teologo, ma qui non si tratta di teologia; si tratta di ciò che Dio riserva alla piccola società di sua madre, e “non è ancora venuto il tempo” in cui essa deve manifestarsi¹.

Alla luce della storia posteriore, il rifiuto di Colin di far leggere Maria d'Agreda a Favre appare estremamente significativo. Succeduto al fondatore alla testa della Società di Maria, il secondo superiore generale non avrà che un desiderio: continuare l'opera del suo predecessore, mantenere ciò che egli aveva previsto nella regola in fatto di opere, di esercizi, di pratiche, di virtù da coltivare, ecc... Ciò che lo opporrà a Colin sarà l'*alta idea* che il fondatore si faceva della Società², cioè l'immensa speranza che era in lui, la sua abitudine di pensare la sua congregazione alla luce dei suoi destini futuri e non solo alla luce di una dottrina ragionevole e solida dello stato religioso. In un certo senso si può dire che a Favre manca proprio il fatto di non aver letto Maria d'Agreda o, più esattamente, di non aver integrato il suo pensiero con le dimensioni che caratterizzavano quello di Colin e che questi aveva acquisito, almeno in parte, grazie al suo entusiasmo per la *Città mistica*.

Per alimentare la sua predicazione su Maria riguardo a “ciò che ci insegna il vangelo e la tradizione”, Colin troverà abbondante materiale in un'altra opera, la *Triplice corona*, del gesuita Poiré, la cui erudizione scritturistica e storica è, se non critica, almeno estremamente estesa. La sintesi operata da Colin di questa monumentale opera ci è pervenuta grazie alla raccolta dei suoi sermoni, dei quali era chiaramente una fonte. Maria d'Agreda lo aiuterà, invece, a nutrire la sua speranza in un'immagine di Chiesa infinitamente più larga di quella che gli aveva potuto lasciare il giuridismo dei suoi manuali.

Più larga, abbiamo detto, ma non in alternativa né in opposizione ad essa. Ciò che ci sembra caratterizzare Colin è proprio la coesistenza nel suo spirito di una struttura teologica estremamente classica e di un pensiero anticipatore dall'autonomia sua propria. Contrariamente a ciò che avrebbe potuto capitare in altri, il secondo modo di

¹ PF, doc. 149, § 2; 154, § 4; OM, doc. 607, §1, ecc.

² Cf. Jeantin, Notes pour servir à l'histoire de nos constitutions (ms APM 131.6), p. 30-31 in margine.

pensiero non serve a rimettere in questione o a modificare il primo. Maria d'Agreda non ha assolutamente corretto la teologia di Colin, tanto più che lei doveva avere sostanzialmente la stessa. Ha semplicemente permesso l'incontro tra una ecclesiologia che rischiava di irrigidirsi sulla difensiva e una pietà mariana fino a quel momento dominata dalla tenera devozione personale alla madre dei dolori. Ormai Colin penserà alla Chiesa e a Maria insieme, donando alla prima il volto della madre di misericordia e alla seconda le dimensioni dell'opera di salvezza voluta da Dio per tutti i popoli e per tutti i tempi. Quando le due immagini si sovrapporranno, appariranno gli elementi caratteristici della società che prenderà da Maria il nome e dalla Chiesa degli ultimi tempi la dimensione universale. Resta da considerare l'elemento catalizzatore che ha permesso alla nuova immagine di prendere una forma definitiva, segnando così la nascita della Società di Maria.

3. Il progetto di Jean-Claude Courveille

Alla Festa dei Santi del 1814, rientrando a Sant'Ireneo per il secondo anno di teologia, Giovanni Claudio Colin vi trovò un nuovo compagno che aveva il suo stesso nome e il cui cognome indicava il suo paese d'origine, Usson, situato fuori dei limiti dell'ex diocesi di Lione. Alla sua nascita Jean-Claude Courveille¹ apparteneva in effetti alla diocesi di Le Puy; nel seminario di questa città aveva frequentato il primo anno di teologia; al momento della chiamata alla tonsura si resero conto che Usson faceva ormai parte della diocesi di Lione e questa reclamò il suo studente².

Questa semplice regolarizzazione di una situazione amministrativa avrebbe avuto importanti conseguenze. Da Le Puy, infatti, la nuova recluta non porta solo un modo di fare e un accento diversi da quelli del lionese. Porta anche un messaggio ricevuto due anni prima, il 15

¹ Sul personaggio, del quale non esiste alcuna biografia, vedere la nota di OM 4, p. 253-254.

² Vedere OM, doc. 27; 591, § 6; 718, § 13.

agosto 1812, mentre pregava nella cattedrale davanti alla statua miracolosa di Maria.

Courveille, a quella data, ha ventidue anni. Dall'età di dieci anni è praticamente cieco, frutto di un vaiolo mal curato. Impossibilitato tanto a studiare che a lavorare, vive un'adolescenza appartata, con lunghi periodi di inattività e di sogno, che contribuiscono ad accrescere una sensibilità già forte e a favorire lo squilibrio affettivo e la devianza sessuale che peseranno su una parte della sua vita di prete, segnata da episodi di pederastia. Da questa quasi-cecità guarisce tre anni prima nello stesso santuario, dopo essersi spalmato sugli occhi l'olio delle lampade che ardono davanti alla statua. Il fatto, sul quale possediamo solo la sua testimonianza, viene da lui considerato come una grazia eccezionale di Maria e, ai piedi della sua benefattrice, le promette di dedicarsi a tutto ciò che essa desidera da lui. Così lo racconterà più tardi, parlando di sé in terza persona:

egli sentì, non con le orecchie del corpo, ma con quelle del cuore, interiormente ma molto distintamente:... Ecco... ciò che io desidero. Come un giorno ho imitato il mio divin Figlio in tutto, e come l'ho seguito fino al Calvario, stando ai piedi della croce fino al momento in cui donò la vita per la salvezza degli uomini, ora che sono nella gloria con lui lo imito in ciò che egli fa sulla terra per la sua Chiesa, di cui io sono la protettrice e come un esercito potente per la difesa e per la salvezza delle anime. Come, al tempo di un'orrenda eresia che doveva sconvolgere tutta l'Europa, suscitò il suo servitore Ignazio per formare una società che portasse il suo nome chiamandosi Società di Gesù e coloro che ne facevano parte Gesuiti, per combattere contro l'inferno che si scatenava contro la Chiesa del mio divin Figlio, così io voglio, ed è la volontà del mio adorabile Figlio, che, in questi ultimi tempi di empietà e di incredulità, ci sia anche una società che mi sia consacrata, che porti il mio nome e che si chiami Società di Maria e coloro che la compongono si chiamino anche Maristi, per combattere contro l'inferno (OM, doc. 718, § 5).

Questo testo è stato messo per scritto quaranta anni dopo i fatti dallo stesso Courveille, divenuto benedettino presso l'abbazia di Solemes. Non possiamo fare a meno di chiederci fino a che punto possiamo utilizzare una testimonianza così tardiva per conoscere ciò che

l'interessato aveva raccontato ai suoi compagni quando, entrato nel seminario maggiore di Lione, ha cominciato a comunicare questo messaggio e a fare degli adepti (anno scolastico 1815-1816). In realtà, fra ciò che sappiamo da altre fonti relativamente alle confidenze fatte ai primi compagni e il testo del 1852 esistono delle corrispondenze sorprendenti che ci inducono a riconoscere alla redazione tardiva una sostanziale fedeltà, per quanto si possa sperare in simili casi. Il testo del Courveille è chiaramente costruito, infatti, su due paralleli che si intersecano: l'uno mette in relazione l'atteggiamento di Maria al momento della nascita della Chiesa e la sua sollecitudine verso la stessa Chiesa alla fine dei tempi; l'altro paragona la fondazione dei Gesuiti di fronte all'eresia del XVI° secolo e il desiderio di Maria di avere "in questi ultimi tempi di empietà e di incredulità" una società che porti il suo nome. Ora Colin ha ripetuto durante tutta la sua vita, riferendola ad una misteriosa rivelazione risalente al 1815 e riguardante la Società di Maria, una frase che ritroveremo spesso in questa opera: "Sono stata il sostegno della Chiesa al suo inizio; lo sarò ancora alla fine dei tempi"¹. In uno studio non più recente abbiamo mostrato che egli si riferiva senza possibilità di dubbio alle comunicazioni fatte da Courveille². D'altronde, un altro dei primi compagni, Étienne Terrailon, ricordava dalle confidenze di Courveille il parallelismo tra la Società di Gesù e la Società di Maria³, cosa che sembra avvalorare la tesi secondo cui gli elementi essenziali della "rivelazione di Le Puy", così come riportati nel 1852, siano stati effettivamente comunicati ai compagni del 1815.

Tuttavia, questo messaggio del 1815 proveniva veramente da un'ispirazione personale ricevuta da Courveille o non era piuttosto la semplice riproduzione di un progetto concepito da altri? La questione emerse attorno al 1830, quando alcuni aspiranti maristi vennero a co-

¹ I testi contenenti questa frase sono stati raccolti in *Acta SM*, 5 (1959), p. 264-270. In seguito sono stati stampati sia in PF (doc. 4; 152, § 1; 160, § 7; 172, § 23) sia in OM (doc. 488, § 2-3; 591, § 2; OM 2, p. 987; doc. 801, § 1; 807, § 4; 811, § 1-2; 812, § 4; 846, § 32).

² *Acta SM*, 5 (1959), p. 274-280.

³ OM, doc. 750, § 1; 798, § 2.

noscenza di un progetto di Società di Maria pensato in Spagna durante la rivoluzione da un chierico di Tarbes, Bernard Daries. Abbiamo pubblicato e discusso altrove i documenti che hanno potuto dare credito per un certo tempo all'idea che Courveille abbia concepito e ripreso il progetto di un "prete spagnolo"¹. In realtà, tanto l'esame dei testi in questione che i risultati decisamente negativi di un'inchiesta sui possibili contatti tra emigrazione in Spagna e diocesi di Le Puy conducono ad abbandonare totalmente questa ipotesi².

Così, dunque, non c'è nulla che obbliga o invita a mettere in dubbio che Courveille abbia sentito davvero in lui, nel 1812 a Le Puy, le idee che comunicherà presso il seminario maggiore di Lione nel 1815 e che poi metterà per scritto nel 1852. Resta evidentemente la questione delle fonti di una tale ispirazione, poiché ormai non esiste più la creazione pura in campo spirituale così come nei campi dell'arte o della letteratura.

La prima domanda che viene in mente è quella di sapere se Courveille aveva letto Maria d'Agreda, presso la quale avrebbe trovato l'idea di un ruolo di Maria all'inizio e alla fine. La cosa è certamente possibile, ma personalmente esitiamo a definirla probabile. Come abbiamo già avuto occasione di sottolineare nel capitolo precedente, la scena che nella "rivelazione di Le Puy" esprime la presenza di Maria alle origini della Chiesa è quella del Calvario, mentre in Colin (sebbene fosse molto devoto alla madre dei dolori) è sempre il ruolo di Maria nella Chiesa dopo l'ascensione che è messo in evidenza, come in Maria d'Agreda. Costei consacra un terzo della sua opera alla presenza di Maria nella Chiesa nascente, mentre non insiste più di tanto sulla scena del Calvario né su alcun altro episodio della vita di Maria³. Questo fatto non ci induce supporre una dipendenza diretta di Courveille dalla *Città mistica*, anche se l'opera gli era nota.

Altra lettura che il giovane avrebbe potuto teoricamente fare è quella della biografia di Grignon de Monfort scritta da Grandet, pub-

¹ Vedere soprattutto OM, doc. 418; 625, § 1; 714; 799, § 1.

² Vedere Jean Coste, *Corso di storia della Società di Maria*, p. 17-18.

³ Agreda 2, 1354-1411.

blicata nel 1724¹. Avrebbe trovato qui il testo della famosa *Preghiera ardente*, nella quale Montfort chiedeva a Cristo di dare a sua madre “una nuova compagnia per rinnovare attraverso di lei tutte le cose e per dare compimento attraverso Maria agli anni della grazia iniziati grazie a lei”². Tuttavia le probabilità che la vita del missionario della Vandea sia stata letta a Usson-en-Forez da un giovane che non aveva frequentato nessun seminario restano minime.

D'altronde, non è per nulla necessario, a nostro parere, supporre una fonte letteraria diretta e precisa alle idee che formano la sostanza della “rivelazione di Le Puy”. Possiamo dire che queste idee erano nell'aria in quel momento. Il clima teologico e spirituale successivo alla controriforma portava, lo abbiamo visto, ad esaltare tanto la Chiesa che Maria e a mettere in risalto il ruolo della seconda rispetto alla prima. Si pensi, per esempio, alla famosa *Triplice corona* di Poiré, già citata, in cui Maria era celebrata come governante della Chiesa, protettrice della Chiesa, generale dell'esercito della Chiesa, generale delle finanze della Chiesa, titoli che sono tante stelle fra quelle che formano la corona della madre di Dio evocata al capitolo 12 dell'Apocalisse³. Anche la *Città mistica*, lo abbiamo visto, era una lettura della vita della Vergine alla luce della conclusione dell'Apocalisse con la naturale conseguenza di porre in relazione Maria con gli ultimi tempi. Grignon de Montfort, da parte sua, appoggiandosi sulle profezie di san Vincenzo Ferrer, di Maria des Vallées e di altri, era convinto che a Maria era riservato un ruolo decisivo negli ultimi tempi, nel corso della seconda venuta di Gesù Cristo⁴. La stessa convinzione aveva animato, sotto la rivoluzione, un Clorivière, persuaso che il mondo era arrivato alla sesta età dell'Apocalisse e che questo secolo sarebbe stato il

¹ *La vie de messire Grignon de Montfort*, Nantes, 1724.

² Grandet, p. 246.

³ Poiré, secondo trattato, stelle 6,7, 8, 9.

⁴ Vedere soprattutto, oltre al testo della *Preghiera ardente* già citato, n. 6, 13, 16, quelli del *Traité de la vraie dévotion*, n. 46-59 (*Oeuvres complètes de saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, Parigi, 1966, p. 677-681 e 512-522). Su questa escatologia di Montfort disponiamo dello studio penetrante di Jean Ségué, “Millénarisme et ordres adventistes, Grignon de Montfort et les apôtres des derniers temps”, in *Archives des sciences sociales des religions* 53 (1982), p. 23-48.

secolo di Maria¹. Anche Bernard Daries, di cui abbiamo già parlato, nei suoi scritti della stessa epoca attribuiva a Maria il trionfo nella lotta finale contro l'anticristo², e Guillaume-Joseph Chaminade esprimeva a più riprese nel corso della vita la sua convinzione, probabilmente formatasi fin dal 1797 a Saragozza, "che Nostro Signore ha riservato alla Santa Madre la gloria di essere in modo speciale il sostegno della Chiesa in questi ultimi tempi"³. Se si pensa che questi quattro ultimi autori avevano visto la realizzazione del ruolo di Maria attraverso una compagnia o una società di Maria e che gli ultimi tre lo avevano fatto in riferimento alla celebre Compagnia di Gesù, in quel tempo canonicamente soppressa⁴, è facile capire che la sostanza della "rivelazione di Le Puy" (ruolo di Maria negli ultimi tempi, esercitato da una società di Maria che faceva alla sua epoca ciò che i Gesuiti avevano fatto alla loro) era lungi dal costituire una novità. Era un'idea che all'inizio del XIX° secolo poteva nascere molto spontaneamente nel cuore di un cattolico ardente, devoto a Maria e alla Chiesa, abituato a metterle in relazione l'una con l'altra, sensibile tanto al prestigio del grande ordine di Sant'Ignazio che alle nuove emergenti necessità, alle quali proprio l'umile vergine Maria avrebbe potuto rispondere attraverso uomini ispirati da lei⁵.

¹ Vedere J. Terrien, *Histoire du P. de Clorivière*, Parigi 1891, p. 341 e 472-474; René Bazin, *P. de Clorivière, contemporain et juge de la révolution*, Parigi 1926, p. 59; F. Morlot, *La sécularité de l'institut des prêtres du Coeur de Jésus*, Parigi 1978, t. 1, p. 9.

² Vedere *Acta SM* 5 (1959), p. 440-446; Ives Chaille, *Aux origines d'une congrégation vendéenne, Bernard Daries*, in *Revue du Bas Poitou et des provinces de l'ouest*, 1962, p. 39-53; Pierre Zind, *Les nouvelles congrégations de frères enseignants en France de 1800 à 1830, Saint-Genis-Laval*, 1969, t. 1, p. 60-66.

³ *Lettres de M. Chaminade*, t. 4, Nivelles, 1930, p. 376. Sul pensiero escatologico del fondatore dei Marianisti vedere E. Neubert, *La doctrine mariale de M. Chaminade*, Parigi 1937, p. 28-32; e P. Koehler, *Notre-Dame des derniers temps*, in *Cahiers marials* 2 (1958), p. 115-120.

⁴ Coste, *Corso di storia*, p. 13-14.

⁵ Per un maggior approfondimento del carattere escatologico di molti progetti religiosi del XVIII° e XIX° secolo in una problematica risalente a Gioacchino da Fiore, vedere Jean Séguéy, *Ordres religieux et troisième âge du monde*, Recherches et documents du centre Thomas More, marzo 1981, p. 1-15.

Per un giovane che, ai piedi di Nostra Signora di Le Puy, percepisce che questa idea si sta impossessando di lui e che i suoi direttori finiscono per dire che essa “potrebbe anche venire da Dio, essere gradita a lui e non è da disprezzare” (OM, doc. 718, § 12), questa diventa espressione di un’autentica volontà di Maria: “Ecco ciò che io desidero...” Comunicata con “un tono tanto ispirato” che “eravamo trasportati ascoltandolo” (OM, doc. 798, § 3), l’affermazione che Maria vuole qualcosa, vuole una società “i cui membri si chiamino maristi per combattere contro l’inferno”, si impone a sua volta in coloro che l’ascoltano con la forza di un fatto. Attorno al desiderio di Maria si raccolgono persone di buona volontà, si forma un gruppo e viene sottoscritto un documento che, il 23 luglio 1816, viene posto sull’altare durante la prima messa celebrata da Courveille alla presenza di undici aderenti. In questo documento latino, la cui traduzione integrale è riportata al termine del presente capitolo, sono espresse due volontà: quella di “consacrarsi appena possibile a fondare la piissima congregazione dei Mariisti” e una solenne promessa di fedeltà alla Chiesa e al papa in cui si ritrova l’eco delle pressanti esortazioni di Gardette l’anno precedente. L’allusione agli ultimi tempi e al ruolo che la società in progetto dovrà svolgervi non è esplicita – difficilmente avrebbe potuto esserlo in un testo dal valore di un impegno preciso –, ma è implicitamente presente nel riferimento al re cristianissimo, che, come vedremo altrove, ha una chiara connotazione escatologica.

Per molti firmatari, lo sappiamo, l’impegno non avrà un seguito. Su uno di loro, però, l’impatto del messaggio di Courveille fu immediato e si rivelerà decisivo. Si tratta di Giovanni Claudio Colin. Come racconterò più tardi lui stesso, “dal momento in cui Courveille manifestò il progetto di una Società di Maria, mi dissi: Ecco quello che fa per te! e mi sono unito a loro” (OM, doc. 819, § 9). Abbiamo visto nel capitolo precedente che nell’animo del giovane Colin un attaccamento viscerale alla Chiesa e una tenera devozione a Maria coesistevano con la tendenza ad una vita nascosta e con forti scrupoli, cosa che non permetteva di vedere chiaramente quale direzione avrebbe preso nel Colin adulto il suo desiderio latente di una vita per Dio e di una “società consacrata alla santa Vergine”. Ma ormai la strada è tracciata e Giovanni Claudio Colin vi si getta totalmente. Più tardi, anche

quando gli avrebbe fatto molto comodo, “non contesterà quanto veniva detto riguardo ad una rivelazione fatta a Le Puy concernente la fondazione della Società di Maria”; si limiterà solo a sottolineare, non senza ragione, che si trattava di “un segno precursore”, non della “fondazione propriamente detta” (OM, doc. 840, § 163). È attorno al nome di Società di Maria, venuto da Courveille (OM, doc. 819, § 6a), che le sue aspirazioni ormai si armonizzano e le cose cominciano a prendere forma.

L’ardente desiderio di difendere la Chiesa ha trovato, nel clima generale del seminario così come nei corsi, le condizioni per la sua maturazione, che si esprimerà in una vocazione sacerdotale finalmente accettata. La figura di Maria, grazie alle pagine affascinanti della Città mistica, non è più solo quella di una madre da consolare, ma domina la storia della Chiesa, i cui destini ella rischiera e i cui orizzonti estende all’infinito. Ma tutto questo non è semplice teoria. Maria ha fatto conoscere i suoi desideri e, per una grazia appena credibile, siamo chiamati a far parte della società che lei vuole vedere formata. Tutto è pronto per iniziare; il colpo d’avvio è dato, anche se saranno necessari molti anni di decantazione perché la visione del mondo di Giovanni Claudio Colin prenda forma nelle sue linee di base che non muteranno più.

Formula di impegno dei primi aspiranti maristi utilizzata durante la cerimonia di consacrazione a Fourvière il 23 luglio 1816. Tradotta dal latino (OM, doc. 50; vedi anche Forum novum 4, p. 82 e 85)

Nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Tutto per la maggior gloria di Dio e per l'onore di Maria, madre del Signore Gesù.

Noi sottoscritti, desiderando contribuire alla maggior gloria di Dio e all'onore di Maria, madre del Signore Gesù, affermiamo e dichiariamo la nostra sincera intenzione e la nostra ferma volontà di consacrarci, alla prima occasione opportuna, a formare la piissima congregazione dei Mariisti.

Per questo, con il presente atto e con le nostre firme, noi consacriamo irrevocabilmente, per quanto possiamo, le nostre persone e i nostri beni alla società della santa Vergine Maria.

Facciamo questo non da bambini né alla leggera, non per qualche motivo umano o nella speranza di un guadagno temporale, ma con serietà e maturità, dopo esserci consigliati e aver ponderato il tutto davanti a Dio, unicamente in vista della maggior gloria di Dio e l'onore di Maria, madre del Signore Gesù.

Ci offriamo a tutte le sofferenze, i lavori, i fastidi e, se un giorno ce ne sarà bisogno, alle torture, perché noi possiamo tutto in colui che ci dà forza, Cristo Gesù.

È a lui, inoltre, che noi promettiamo fedeltà nel seno della nostra santa madre, la Chiesa cattolica romana, aderendo con tutte le nostre forze al suo capo supremo, il pontefice romano, e al reverendissimo vescovo, nostro ordinario, in modo da essere dei buoni servitori di Cristo Gesù, nutriti dalle parole della fede e dalla integra dottrina che abbiamo ricevuto dalla sua grazia.

Fiduciosi che, sotto il regno del nostro re cristianissimo, amico della pace e della religione, questa speciale istituzione possa in breve tempo nascere, noi ci impegniamo solennemente a prodigare noi stessi e tutti i nostri beni per salvare le anime con tutti i mezzi sotto il nome santissimo e con l'aiuto della Vergine Maria.

Tutto questo salvo il giudizio dei superiori.

Sia lodata la santa e immacolata concezione della Beata Vergine Maria.

Amen.

¹ *Nota dell'editore:* Nelle copie B e E (quelle pubblicate in *Forum novum* 4, p. 85), Pierre Colin non aveva messo la virgola dopo la parola *maturità*. Al posto di “e maturità, dopo esserci consigliati”, si potrebbe allora leggere “essendoci consigliati in tempo opportuno”.

Capitolo 4

CERDON (1816-1825)

All'uscita della vecchia cappella di Fourvière il 23 luglio 1816, Giovanni Claudio Colin è uno dei giovani sacerdoti che hanno promesso, con l'entusiasmo e l'inesperienza della giovinezza, di consacrarsi interamente alla fondazione della Società di Maria, di cui Courveille ha lanciato il progetto. Il 22 giugno 1825, dopo nove anni come viceparroco a Cerdon, lascia quel paese chiamato dal vescovo nella città episcopale di Belley. A quella data egli non ha ancora alcuna responsabilità ufficiale nei confronti di una società che è appena abbozzata e ai destini della quale l'intraprendente Courveille intende più che mai presiedere. Eppure è proprio nelle mani di Colin che si trovano le carte vincenti che permetteranno al progetto di prendere consistenza e di durare negli anni. È lui che, due anni e mezzo prima, ha fatto i primi passi nella capitale; è lui che ha redatto la regola, documento ormai essenziale del dossier marista; ancor di più, al di là di quel testo il cui valore giuridico resta minimo, è lui che possiede la visione globale della Società, dei suoi destini, della sua missione, cosa che dà un senso all'attesa e una direzione alla preghiera, che permette, secondo i casi, di pazientare o di agire, che dona all'opera una reale identità, anche se solo nella speranza.

Questa visione d'insieme, che ormai possiede tutti i crismi di un'utopia creatrice, si è gradualmente formata nello spirito del giovane viceparroco durante i nove anni trascorsi a Cerdon. Tutto questo è avvenuto grazie agli elementi di cui il capitolo precedente ha mostrato la progressiva apparizione, ma anche grazie all'influenza di esperienze decisamente nuove, che adesso dobbiamo prendere in considerazione. Dopo aver tracciato rapidamente il quadro storico e psicologico di questa nuova tappa della vita di Colin, vedremo come egli fu spinto a mettersi avanti per la Società e soprattutto a scrivere una regola; ci

soffermeremo poi sul contenuto delle ispirazioni alle quali egli farà riferimento in seguito come “prime idee” che dovevano restare alla base della Società .

I. Quadro storico e psicologico

Meno di una settimana dopo l’ordinazione sacerdotale, il consiglio arcivescovile di Lione aveva già preso la decisione che permetterà la nascita nel Bugey di una società pensata a Le Puy e progettata a Lione. Tra i parroci nominati il 27 luglio 1816 figurava infatti “a Cerdon il Signor Collin de Sales, che avrà come viceparroco suo fratello” (OM, doc. 52). Si tratta di Pierre Colin, che aveva chiesto di avere con sé suo fratello (OM, doc. 479,a; 852, § 6), col desiderio di aiutarlo ad affrontare le responsabilità sacerdotali che Giovanni Claudio aveva accettato solo tardivamente. Questi, temendo di perdere vicino a suo fratello più grande la libertà che desiderava conservare per potersi consacrare al progetto marista, espresse i suoi timori al direttore spirituale, Cholleton. Sembra che Cholleton gli abbia predetto che suo fratello sarebbe stato il suo primo compagno (OM, doc. 819, § 12; 821, § 18; 852, § 6). E così accadde: messo ben presto al corrente, Pierre aderì al progetto marista (SH 224.1).

Per nove anni, dunque, i due fratelli furono parroco e viceparroco di un paese del Bugey di oltre millecinquecento abitanti. I suoi vigneti e la sua stazione di posta sulla strada Lione-Ginevra gli conferiscono un’importanza leggermente superiore a quella delle altre parrocchie dell’alto Bugey, regione rude e difficile, considerata come una

¹ *Nota dell’editore:* Una pagina conservata con il manoscritto di questo capitolo contiene un paragrafo di introduzione a una redazione anteriore di cui ecco il testo: “Su ciò che riguarda lo sviluppo del progetto marista dal 1815 al 1823, il lavoro di Giovanni Claudio Colin sulla regola durante questo periodo e i favori spirituali ricevuti in quell’occasione, la totalità della documentazione conosciuta è stata pubblicata in OM (riferimenti in SH 223-225) e presentata in maniera sintetica in tre capitoli del *Corso di storia della Società di Maria* (p. 32-54). Ci permettiamo perciò di rimandare a queste due opere, limitandoci in questa prima parte a richiamare i dati che è necessario avere presenti per la comprensione dello studio seguente”.

specie di Siberia dai preti di Lione che vi si trovavano relegati. I Colin, poco inclini a crearsi una popolarità facile, sapranno guadagnarsi la stima della popolazione e svolgere con coscienza un ministero su cui possediamo molti dettagli che non è il caso di ricordare in questa sede (SH 222). Il loro ministero a Cerdon terminò nel giugno 1825, quando i due fratelli furono chiamati a Belley come missionari diocesani (OM, doc. 137). Le uniche date che scandiscono questi nove anni di vita pastorale senza sussulti sono quelle riguardanti il progetto di Società di Maria: in febbraio e novembre 1819 gli aspiranti maristi spediscono delle lettere a Roma che restano senza risposta; verso il 1820 o 1821 (OM, doc. 812, § 3; 820, § 74) Giovanni Claudio termina la prima redazione della regola. Il 25 gennaio 1822 viene inviata a Pio VII una nuova lettera, firmata da Courveille e dai due Colin, ma chiaramente scritta dal più giovane; il 9 marzo il papa fa recapitare una risposta incoraggiante suggerendo il viaggio a Parigi. Giovanni Claudio si reca così nella capitale nel novembre 1822, incontra il nunzio, l'arcivescovo, i Sulpiziani, e lascia la regola perché venga esaminata. Torna a riprenderla nella primavera successiva, ma nel frattempo aveva scritto al nunzio per ritoccare il suo testo. Gli scritti di questo periodo, compresa la lettera a Pio VII, costituiscono i primi documenti che ci permettono di capire come Colin pensava la Società. Dovremo tornarci sovente.

Gli eventi successivi, divisione delle diocesi di Lione e di Belley, nomina a Belley do mons. Devie a cui il nunzio rimanda il dossier, contatti di Colin con il nuovo vescovo che decide di utilizzare il nascente gruppo marista per le missioni, tutto questo è già stato ricordato brevemente nel primo capitolo. Quello che invece interessa è mettere in evidenza l'evoluzione psicologica vissuta da Giovanni Claudio durante i nove anni come viceparroco, evoluzione evidentemente inseparabile dalle esperienze interiori di cui avremo modo di occuparci.

¹ J. Cognat, *Vie de Mgr Alexandre-Raymond Devie*, t. 1, Lione, p. 182.

² *Nota dell'editore*: Un'importante lettera di Pierre Colin indirizzata a Monsignor Bigex e datata 9 ottobre 1819, scoperta solo nel 1996, è stata pubblicata in *Forum novum* 4, p. 79-86.

Rispetto alla predicazione, lo stesso interessato ha notato i cambiamenti di metodo che aveva operato:

Agli inizi, quando ero viceparroco, per due mesi non dicevo una parola in tono più alto dell'altra... Tutti si lamentavano che ero freddo, che ero morto. Certo, ho proprio cambiato. Ho cominciato una volta a parlare sicuro dal pulpito, e poi ecc. (OM, doc. 487, § 2).

Mayet, che in questo caso non indica la sua fonte, afferma:

Annunciava la parola di Dio con forza e gli uomini lo amavano molto. Quando saliva per predicare, gli uomini dicevano: è il curato, è il curato, ed erano molto felici (OM, 745, § 8).

Per quanto riguarda le visite ai parrocchiani, si sa che i due fratelli avevano adottato l'atteggiamento di riserva prescritto dal Rituale di Lione allora in vigore e che le abitudini degli abitanti di Cerdon – durante ogni visita deve essere aperta e vuotata una bottiglia di vino locale – rendevano ancora più urgente:

Non facevano mai visite, a meno che un bisogno urgente lo esigesse. Quando li vedevano entrare in qualche famiglia, tutti dicevano: Qualcosa non va in quella casa. Ma del resto non ci andavano che quando le cose erano pubbliche, e quelle visite producevano il loro effetto (OM, doc. 745, § 3).

Colin cambierà il suo modo di pensare in materia. Ne abbiamo solo una testimonianza tardiva:

Ci disse nel 1850: Se ricominciassi il mio ministero, mi comporterei in modo tutto diverso da quello che ho fatto. Visiterei tutta la mia parrocchia, tutto il mio mondo, buoni e cattivi (OM, doc. 710).

Senza rinunciare alla linea che aveva adottato, Colin aveva intuito già prima della fine del suo mandato come viceparroco che c'era qualcosa che non andava.

Un terzo comportamento significativo è quello del modo di agire in confessionale. Anche su questo punto è chiara la rigidità origina-

le e l'evoluzione posteriore:

Quando era a Cerdon, aveva, a causa dell'insegnamento duro, troppo duro che veniva dato allora nel seminario maggiore di Lione, dei principi rigidissimi che egli ha molto mitigato in seguito imparando da se stesso, poiché mi diceva che era più largo di monsignor Devie, vescovo di Belley (OM, doc. 542, § 1).

Sembra chiaro che l'evoluzione a livello di principi sia dovuta proprio a mons. Devie, seguace dei principi liguoriani, e dunque posteriore al periodo di viceparroco. Proprio a Cerdon Colin affermò di non aver mai esercitato questo ministero senza tremore (OM, doc. 506, § 3), ma da quell'epoca in poi soffriva nel vedere applicate le regole rigoriste che gli erano state insegnate (OM, doc. 542, § 4) e durante le prime missioni scoprì di essere meno severo dei suoi confratelli (OM, doc. 577).

Molto positivo e molto più veloce fu il cambiamento di Giovanni Claudio nei suoi rapporti con il direttore spirituale:

Dopo che ebbi lasciato il seminario, ad ogni momento scrivevo al Sig. Cholleton, mio direttore; non osavo quasi fare un passo senza consultarlo; mi rispondeva sempre con precisione; alla fine, dopo un po' di tempo, mi scrisse che bisognava andare avanti, riflettere, e non camminare così restando sempre al guinzaglio. Compresi. Fui più discreto; mi rendo conto che diversamente non si potrebbero fare grandi cose e saremmo di ostacolo (OM, doc. 480).

Infine e soprattutto, cosa del tutto imprevedibile nel seminarista che nel 1816 si era aggregato al gruppo riunito da Courveille nella segreta speranza di evitare qualunque responsabilità, nel 1822 prende in mano gli affari della Società, scrive al papa, va a Parigi, incontra il nunzio, l'arcivescovo, il ministro degli affari ecclesiastici e avrebbe anche incontrato il re se qualcuno non glielo avesse sconsigliato (OM, doc. 442, § 1; 466, § 5). Dal cuore stesso del progetto che aveva messo a fuoco le sue aspirazioni ad una vita nascosta nasce l'impulso a prendere le iniziative necessarie e a superare l'avversione per le visite e i contatti sociali. Chiaramente è successo qualcosa che noi cercheremo di capire partendo dalle indicazioni dello stesso interessato.

II. L'impulso a mettersi avanti e a scrivere

Quello che colpisce fin dall'inizio quando si raccolgono le dichiarazioni di Colin su questo punto (SH 223, 225.4) è che, lungi dall'insistere su un fatto ben determinato che a un certo momento avrebbe impresso una svolta alla sua vita, il fondatore al contrario mette l'accento sullo scaglionamento nel tempo di un'esperienza spirituale e di una presa di coscienza personale del significato vero del progetto marista: "Per 6 anni ho provato una dolcezza estrema pensando alla Società" (OM, doc. 447); "Agli inizi, quando pensavo alla Società, per 6 anni ho provato una consolazione sensibile solo al suo pensiero" (OM, doc. 819, § 7); "Durante i primi 6 o 7 anni, non ho accusato il minimo scoraggiamento" (OM, doc. 819, § 42 a); "Questo sentimento di fiducia sensibile durò lo spazio di 7 anni" (OM, doc. 827, § 6).

I sei o sette anni indicati corrispondono agli anni 1816-1822, cioè al periodo anteriore ai primi passi che il viceparroco di Cerdon dovette intraprendere per la Società. Infatti, a partire dal primo viaggio a Parigi nel novembre 1822 iniziò il confronto tra l'immagine ideale della Società così come si era lentamente maturata in Colin e le reazioni di coloro ai quali era stato sottomesso il progetto. Bisognava ormai dare spiegazioni, correggere, accettare ritardi e soprattutto stabilire molteplici contatti che Colin abborriva. Prima di quella data, invece, niente costringeva a moderare o relativizzare le idee che progressivamente si imponevano al giovane viceparroco e lo riempivano di fiducia.

Su questi sentimenti di dolcezza, consolazione, fiducia, Colin ci ha fornito negli stessi testi o in altri molto simili delle indicazioni meno generiche. Ha notato, per esempio, l'euforia prodotta in lui dal pensiero della Società in progetto: "quando sentivo qualche notizia, m'illuminao tutto, il mio volto diventava radioso. La natura era troppo attiva" (OM, doc. 519, § 7); "il pensiero di una società religiosa sotto il nome della Madre di Dio e interamente consacrata al suo culto faceva sovrabbondare nel mio cuore la gioia e la consolazione" (OM, doc. 827, § 6). Nello stesso tempo, tuttavia, teneva a sottolineare la differenza tra questa soddisfazione interiore e un semplice entusiasmo giovanile: "sentivo una grande differenza tra quest'opera e ciò che noi

chiamiamo sogni giovanili, che non ho mai amato” (OM, doc. 447); “mi sentivo spinto a quell’opera non da un entusiasmo giovanile, come spesso accade, ma da un movimento che sentivo venire dall’alto” (OM, doc. 573).

Con queste ultime tre parole Colin introduce un altro tipo di considerazione per lui evidentemente molto più importante: non più l’aspetto psicologico di questo periodo privilegiato ma il significato accordato nella fede a ciò che capita in lui. Dato essenziale, da questo punto di vista, è la certezza dell’origine divina dell’opera e del suo successo: “un chiaro sentimento che si trattava dell’opera di Dio” (OM, doc. 447); “la fiducia, la certezza... che la Società avrebbe avuto successo” (OM, doc. 620, § 1); “la convinzione che la Società era nei disegni di Dio, che avrebbe avuto successo” (OM, doc. 816); “Quella gioia era accompagnata da una fiducia che posso definire certezza; ero profondamente persuaso che l’idea veniva da Dio e che la Società avrebbe avuto successo” (OM, doc. 827, § 6).

Invitato a spiegare l’origine di questa certezza, lo fece una volta davanti al capitolo generale in termini molto pacati. Eccoli:

Se qualcuno mi dicesse che l’intervento soprannaturale riguardo all’origine della Società e in particolare delle costituzioni non è certo, dimostrato, gli risponderei: Per voi, forse; ma per me è dimostrato, certo, incontestabile. Santa Teresa e San Giovanni della Croce insegnano che ci sono, in questo ordine di cose, delle convinzioni talmente ferme che nessuna opposizione potrebbe far vacillare. D’altronde, l’esistenza della Società, quando si pensa a coloro che l’hanno cominciata, non è un miracolo evidente? (OM, doc. 846, § 12).

Rimandando i suoi uditori alla testimonianza dei grandi mistici del Carmelo, il fondatore non fornisce la “dimostrazione” che alcuni avrebbero desiderato; restava nel campo dell’ineffabile, dell’esperienza intima totalmente soggettiva e contemporaneamente percepita dal soggetto come proveniente da una fonte al di fuori di se stesso. Sarebbe inutile cercare di dire di più sull’argomento, ma è necessario proseguire nell’analisi delle dichiarazioni di Colin su ciò che è avvenuto in lui a Cerdon riguardo al progetto della Società.

Quello che emerge chiaramente è che dal profondo di una certezza lentamente maturata e ormai incrollabile sull'origine divina del progetto nacque, nel giovane sacerdote desideroso di una vita nascosta, una spinta ad agire e ad assumere grandi responsabilità. Lo esprime a Frayssinous, durante l'incontro avuto con lui a Parigi nel 1822: "Voi affermate di sentire nel cuore un sentimento fortissimo che vi spinge a lavorare a quest'opera?... Gli risposi: Sì" (OM, doc. 603). In seguito, per descrivere questa esperienza, Colin userà soprattutto le parole "spingere" o "impulso": "mi sentivo spinto a quest'opera" (OM, doc. 573); "Per quanto mi riguarda, sono stato spinto in tutto ciò che ho fatto per la Società" ((OM, doc. 440, c); "Ero spinto come un bastone" (OM, doc. 840, § 83); "Non ho fatto altro che obbedire a Dio che mi spingeva" (OM, doc. 851, § 2); "Ho obbedito ad un impulso, ma non all'impulso di un uomo" (OM, doc. 842, § 11).

Ancora una volta abbiamo qui un indissolubile legame tra una reazione psicologica delle più plausibili e il significato che essa riceve nella fede. È chiaro che la convinzione secondo la quale il progetto di Società avrebbe avuto successo non poteva conciliarsi a lungo, in colui che la possedeva, con un'attesa passiva. Colin, che un giorno affermerà di non aver mai avuto fiducia in Courveille "a causa della sua testa e delle sue rivelazioni che confidava con aria di mistero a chiunque venisse", aveva preso le distanze da lui forse fin dal 1818 (OM, doc. 839, § 12). In quel momento la maggior parte dei firmatari della promessa di Fourvière avevano già abbandonato l'idea. Champagnat era preso dalla fondazione dei suoi fratelli, Déclas e Terrailon erano poco adatti ad assumersi la responsabilità dell'opera. O il viceparroco di Cerdon si rassegnava al fatto di non veder decollare l'intero progetto oppure accettava di esporsi per assicurarne la realizzazione. Questo era l'imperativo, ineluttabile, sufficiente a far superare ogni timidezza e a spingere all'azione. D'altra parte, tutto questo era diventato motivo e argomento di preghiera, ed è proprio nel riferimento a Dio, da cui si credeva provenisse l'opera, che la decisione di mettersi avanti trovava l'origine della sua solidità e della sua legittimità: "Bisognava appoggiarsi su Dio solo; non c'era che lui. Da un'altra parte, mi sentivo spinto a quest'opera, non da un ardore giovanile, come spesso accade, ma da un movimento che sentivo provenire dall'alto. Da qui ho preso

l'abitudine di pregare sempre e per tutto" (OM, doc. 573); "Non ho mai fatto un passo *proprio motu* senza preghiera e impulso" (OM, doc. 841, § 1). Il binomio "preghiera e impulso" è molto significativo. Una semplice analisi della situazione poteva essere sufficiente a spingere Colin all'azione, ma solo nel contatto con Dio la determinazione poteva maturare e divenire spiritualmente un imperativo capace di togliere di mezzo paure e resistenze.

In un'epoca in cui gli aspiranti maristi non potevano sperare dall'arcivescovo di Lione alcuna autorizzazione a riunirsi e ad iniziare un'opera specifica, l'unica possibilità rimasta a Colin per assumersi le sue responsabilità e per fare qualcosa a favore della Società in progetto era quella di approfondirne e precisarne gli obiettivi, delineando per scritto gli elementi che dovevano caratterizzarla. Concretamente, la spinta a "mettersi avanti" si traduceva in un impulso a scrivere, ad abbozzare una regola. In una nota dettata all'inizio del 1869, Colin afferma che una volta nominato viceparroco

interiormente pieno di una viva fiducia equivalente ad una specie di certezza che il progetto veniva da Dio e che si sarebbe realizzato in tempi lunghi, (egli) approfittò dei momenti liberi che il santo ministero gli concedeva per prepararne il successo gettando per scritto i primi pensieri che dovevano servire da fondamento per le costituzioni (OM, doc. 815).

In un'altra nota dettata nella stessa epoca e il cui titolo, "Idea che si deve avere della Società di Maria", rivela molto bene il temperamento dell'uomo, Colin è ancora più esplicito:

Fin dai primi anni del mio ministero sacerdotale mi sono trovato impegnato a lavorare per la Società dei PP. maristi e anche a preparare le sue prime costituzioni. Il movimento che mi spingeva a questa occupazione non era un movimento volontario e di mia scelta, ma un movimento interiore, direi quasi irresistibile, con la convinzione che la Società era nei disegni di Dio, che essa avrebbe avuto successo, senza sapere come e in che modo, né se il mio lavoro sarebbe servito un giorno a qualcosa" (OM, doc. 816).

Queste note non furono diffuse come tali, ma nella sua lettera del 6 maggio 1870, di cui sono già stati citati molti brani, Colin riprende la sua affermazione sotto una forma migliore per suscitare tra i confratelli ipotesi e interrogativi. Dopo aver ricordato i sette anni di fiducia sensibile, aggiunge:

Fu in quel periodo che circostanze particolari, del tutto inattese, ci obbligarono, mio fratello e me, a gettare sulla carta le prime basi di una Regola, senza prevederne tutte le conseguenze (OM, doc. 827, § 6).

I molti tentativi dei segretari o degli amici intimi del fondatore di indurlo a precisare la natura delle “circostanze” alle quali aveva fatto allusione andarono falliti¹, ma Colin ripeté a più riprese che l’iniziativa di scrivere non era venuta da lui². La dichiarazione più solenne, fatta davanti ai capitolari nel 1872, è bene citarla:

Egli non teme di affermarlo di nuovo, alla presenza di Dio e sulla soglia della tomba, mai avrebbe avuto la temerarietà di scrivere delle costituzioni se non fosse stato costretto da una potenza superiore alla sua. La circostanza che lo ha spinto alla decisione resta il suo segreto; nessuno lo sa; non lo sapremo che in cielo. È a questa circostanza che faceva allusione il passaggio della sua lettera a Pio VII nel quale egli manifestava l’intenzione di far conoscere a viva voce al vicario di Gesù Cristo come era stato assistito nel lavoro delle costituzioni (OM, doc. 848, § 5).

La frase della lettera a Pio VII del 25 gennaio 1822 era così concepita:

Noi abbiamo queste costituzioni, che non sono prese da nessun libro né da altre costituzioni. Noi speriamo di sottometerle alla Santità vostra e anche di spiegare chiaramente da dove provengono (OM, doc. 69, § 3).

Che Colin abbia voluto fare allusione con queste parole non a

¹ OM, doc. 819, § 144; 839, § 1-4, 22-23, 28, ecc.

² OM, doc. 831, § 4; 841, § 1,6; 842, § 11; 845, § 42; 851, § 2.

qualche fonte manoscritta ma ad un'origine più che umana, questo è fuori dubbio e lo ha ripetuto più volte con forza¹.

Stando così le cose, ci sembra altrettanto chiaro 1) che Colin poneva l'origine del suo lavoro sulla regola in un intervento dall'alto; 2) che non solo non abbiamo oggi alcun mezzo per datare, localizzare o descrivere un tale intervento, ma che il fatto stesso non era suscettibile di essere datato, localizzato né descritto.

Si noterà innanzitutto che Colin si è preoccupato di distinguere i favori ricevuti nella redazione della regola e altri due fatti di rilievo anch'essi in qualche modo legati al campo dello straordinario. Fra questi ultimi possiamo includere gli incoraggiamenti più o meno profetici ricevuti da numerose persone² e anche le comunicazioni ricevute da terzi relative ai suoi pensieri intimi o contenenti "lumi" per il suo comportamento³; in particolare nel 1819 sembra che il viceparroco di Cerdon abbia ricevuto un certo numero di "comunicazioni" relative alla Società in progetto, annuncianti per esempio che essa avrebbe avuto molti martiri⁴ e che lui sarebbe andato a Roma tre volte⁵. Anche certe dichiarazioni del fondatore possono essere intese come se lui stesso avesse beneficiato di visioni o di apparizioni⁶; l'unico evento databile a questo proposito risale a un fatto avvenuto nell'estate del 1823, allorché Colin si recò da Cerdon a Belley per prendere contatto con il vescovo di questa nuova diocesi⁷. Il 23 luglio 1870, Colin distingue espressamente tutto questo dalle "grazie interiori" incomunicabili:

Poiché qualcuno gli diceva che s. Liguori aveva raccontato delle apparizioni della Santa Vergine, egli rispose: Oh! vedere la Vergine Santa, questo si può dire; ma le grazie interiori sono un'altra cosa. S. Liguori

¹ Cf. OM, doc. 819, § 40 e aggiunte; 820, § 76; 845, § 43; 887, § 3.

² OM, doc. 819, § 111, 114 a; 839, § 4, 11, 23.

³ OM, doc. 819, § 123; 839, § 6, 23.

⁴ OM, doc. 636, § 1; 676, § 1; cf. 425, § 14; 443; 808, § 5 e 7; 819, § 116.

⁵ OM, doc. 532, § 1; 533, § 2; 628, § 1; 819, § 114.

⁶ OM, doc. 839, § 22-23 e 28.

⁷ OM, doc. 425, § 10; 670, d, e, f; 717; 827, introduzione (OM 3, p. 470); 852, § 9; 874, § 3. In nota di quest'ultimo si possono trovare degli elementi di giudizio relativi a questo fatto e a una pseudotradizione priva di fondamento che parla di apparizioni nella casa canonica.

non ha rivelato questo (OM, doc. 839, § 28 a).

Quattro giorni prima i suoi segretari, in risposta a una loro domanda sull'obbligo morale di rivelare tutto, avevano annotato:

Affermò che aveva detto abbastanza rivelando di avere una fiducia equivalente a una certezza. *Tutto viene da Dio. Io considero la Santa Vergine come la fondatrice* (OM, doc. 839, § 1).

In altre parole, ciò che era stato decisivo agli occhi del fondatore era la personale convinzione interiore, caratterizzata, come abbiamo visto, sia dalla sua durata che dal suo carattere incrollabile, riguardante la Società e il suo futuro, convinzione che trovava il suo fondamento nel giudizio di fede sull'origine soprannaturale dell'opera. Lungi dal pensare che il fondatore si era accontentato di frasi generiche rifiutandosi di rivelare "ciò che era successo", dobbiamo riconoscere invece che egli aveva fatto di tutto per orientare i confratelli sull'essenziale, andando al di là dei ricordi aneddotici sui quali la loro curiosità si sarebbe concentrata, in attesa che il trascorrere del tempo e i progressi della psicologia religiosa non avesse obbligato a riesaminarne la natura e a relativizzarne la portata. Ciò che è successo a Cerdon è che il progetto di Società di Maria non è "passato" come è avvenuto nella mente degli altri compagni, non si è ingiallito come una foto ricordo del seminario, ma è divenuto il progetto di vita di un uomo, che ha dato un senso a ciò che egli era, sapeva e voleva, e che ha unificato con una rara pienezza psicologica e spirituale la sua visione globale del mondo.

Resta da determinare più attentamente possibile ciò che, fra le idee che Colin svilupperà in seguito come superiore generale e legislatore della Società, può essere definitivamente considerato come risalente al periodo privilegiato nel quale si sono formate le sue convinzioni sulla Società. I testi che stiamo per esaminare ci invitano a riflettere sotto una nuova angolatura sui processi che hanno avuto un ruolo importante nella lenta acquisizione da parte del fondatore delle certezze intime che domineranno la sua vita.

III. Contenuto dell'ispirazione. Le "prime idee"

Per determinare ciò che in Colin risale alle "prime idee" di Cerdon disponiamo di molti indizi, da utilizzare con discernimento ma la cui convergenza permette di arrivare a conclusioni abbastanza solide.

In primo luogo, naturalmente, sono da prendere in considerazione quei testi in cui Colin lascia chiaramente intendere che tale idea si era imposta a lui, che non era sotto il suo controllo, che aveva ricevuto un ordine, ecc. Un secondo indizio importante è costituito dalla presenza dell'idea nella regola primitiva, che noi conosciamo grazie ai due frammenti conservati del 1823 e grazie al Summarium del 1833, che è un rimaneggiamento della prima regola anteriore al rimpasto strutturale che la scoperta delle costituzioni ignaziane produrrà nel testo di Colin (OM, doc. 814, § 8). Un terzo indizio rivelatore è costituito dall'insistenza del fondatore alla fine della sua vita su qualche punto specifico, o facendolo espressamente inserire nell'ultima redazione della regola o facendo in proposito delle dichiarazioni formali. Quello che conta per una persona anziana, infatti, non sono le idee apprese il giorno precedente, ma quelle che sono diventate in lui delle convinzioni all'epoca in cui si è formato il suo pensiero. Infine, ha tutte le possibilità di far parte delle prime idee messe per scritto a Cerdon un elemento che ha la sua origine nella *Città mistica* di Maria d'Agreda o che è legato alle prospettive escatologiche comuni a quest'opera e alla rivelazione di Le Puy; infatti ciò che è maturato nella mente di Colin a quell'epoca sono le sue convinzioni relative al progetto di società così come poteva immaginarlo nel 1816 sulla base di questi elementi già acquisiti.

Prima di esaminare i punti che hanno potuto essere oggetto di "ispirazione" a Cerdon, è opportuno richiamare ciò che già caratterizzava il progetto al quale Colin aveva aderito e sul cui contenuto egli stava formando le sue personali certezze.

C'è innanzitutto il nome stesso della Società di Maria, che "viene dal Sig. Courveille" (OM, doc. 819, § 6 a) e le parole "Sono stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarò ancora alla fine dei tempi", che "hanno presieduto ai primissimi inizi" (PF, doc. 4) e che, espressamente datate prima del 1815, si riferiscono alla "rivelazione di Le Puy", comunicata proprio in quell'anno dallo stesso Courveille ai suoi

compagni del seminario maggiore di Lione¹. C'è anche una predizione relativa allo sviluppo della Società sotto gli auspici del *rex christianissimus* (OM, doc. 425, § 12), la quale è certamente anteriore alla promessa del 23 luglio 1816 perché espressamente citata in essa (OM, doc. 50). D'altronde, Colin ha lasciato intendere che alla stessa persona la Società si era “presentata sotto l’emblema di un tronco a più rami” (OM, doc. 425, § 12). Mayet investigherà a lungo su ciò che per lui era una vera visione (SH 162.7), e il fallimento dei suoi tentativi non può portare a dubitare che una struttura a tre rami sia stata prevista fin dai tempi del seminario maggiore. Lo testimoniano indirettamente la richiesta fatta allora da Marcellino Champagnat di aggiungere un altro ramo di fratelli insegnanti (OM, doc. 757, § 2; cf. doc. 185, § 2) e il fatto che per Colin i tre rami primitivi erano chiaramente quelli dei padri, delle suore e dei laici (PF, doc. 78, § 2; OM, doc. 844, § 3). Infine, ricordiamoci che la “rivelazione di Le Puy” conteneva un riferimento esplicito alla Compagnia di Gesù (OM, doc. 718, § 5), con tutto ciò che questo implicava in relazione alle finalità apostoliche della società in progetto.

Il progetto a cui Colin aderisce nel 1816 e che egli vede con certezza inserito nei disegni di Dio non è dunque solo quello di una società dedicata alla santa Vergine; è quello di un ordine apostolico dai grandi destini negli ultimi tempi e comprendente sacerdoti, religiose e laici sotto il nome e la protezione di Maria. È uno scenario ampio e affascinante, ma ancora da riempire. Sei anni di decantazione interiore nello spirito di Giovanni Claudio Colin gli forniranno un genuino contenuto spirituale. Le “ispirazioni” ricevute a questo proposito si dividono spontaneamente in due categorie ben distinte: da una parte, dei netti rifiuti la cui origine risale all’infanzia di Colin e che delimitano negativamente in modo suggestivo le opzioni che devono fare coloro che intendono vivere nella Società della santa Vergine; dall’altra parte, delle intuizioni sul ruolo della Società nella Chiesa e sulla sua missione. Vogliamo adesso passare in rassegna sia le une che le altre, applicando con prudenza i criteri indicati precedentemente, che ci per-

¹ Coste, *Èglise naissante*, p. 274-280.

mettono di discernere con sufficiente certezza se una certa idea del fondatore può essere considerata risalente alle ispirazioni di Cerdon.

1. *I caratteristici rifiuti*

a. Sconosciuto e nascosto nel mondo

Una delle dichiarazioni più esplicite di Colin riguardo alle ispirazioni ricevute durante la redazione della regola è la seguente, raccolta nel 1869 da padre David:

Quando Dio parla ad un'anima, dice molte cose in poche parole. Così questa parola: Sconosciuto e nascosto nel mondo! (OM, doc. 819, § 122).

Mentre escludeva ogni idea di dettato verbale, questa dichiarazione rivelava l'importanza delle parole citate, presentate come il tipo stesso della parola divina, il cui contenuto si rivela all'anima solo in modo graduale.

Che l'ispirazione in questione risalga al lavoro sulle regole compiuto a Cerdon e non ad una redazione posteriore è fuori dubbio. Uno degli obiettivi del memoriale che Colin stava preparando, con l'aiuto dei suoi segretari, all'epoca di questa dichiarazione era quello di ristabilire la verità sull'origine delle regole e sulla frase della lettera a Pio VII del 1822 relativa a questa origine. D'altronde, fin dal 1824 Jeanne-Marie Chavoïn scriveva da Cerdon a mons. Devie:

Abbiamo visto e abbiamo apprezzato con estrema gioia la strada che Vostra Grandezza ci ha tracciato, di rimanere nascosti e sconosciuti agli occhi degli uomini. È il cammino che ci siamo proposti fin dal momento che abbiamo pensato all'opera (OM, doc. 118, § 1).

La citazione conferma il carattere primitivo di una formula che fin dall'inizio aveva caratterizzato il "cammino" dell'opera nascente. Quanto all'utilizzazione che poteva esserne fatta nella regola primitiva, abbiamo un'informazione indiretta attraverso il Summarium del 1833, dove si afferma:

Sull'esempio della santa Vergine, si sforzeranno di vivere nascosti e in un certo senso sconosciuti nel mondo. Con l'umiltà, fuggiranno gli onori e temeranno le posizioni di prestigio. Ogni religioso, chiunque sia, che abbia l'ambizione del posto di superiore generale o di superiore locale oppure che abbia detto o fatto qualunque cosa per occupare tale posto, ne sarà escluso per sempre, poiché ha osato desiderarlo per vanità o presunzione (s, 32).

Non è un testo di quelli che Colin ha composto a Roma. Si sa che egli dovette trasformare la regola dei padri, l'unica che aveva portato con sé, in un *Summarium* delle regole dei diversi rami, donando ad essa "una disposizione diversa senza cambiare nulla dello spirito" (OM, doc. 295, § 4). Un tale lavoro poteva interessare il progetto e molti punti relativi all'organizzazione della società nel suo insieme, ma non un testo di portata spirituale che si rivolgeva ai soli sacerdoti, come nel caso del nostro testo. D'altronde, la prescrizione che contiene è del tutto ideale e impraticabile. Non si riferisce infatti a manovre illecite o immorali tendenti a falsare il normale gioco di un'elezione, ma al semplice fatto di aver manifestato il desiderio del superiorato. Siamo davanti ad un punto di regola tipicamente fatto "piuttosto per angeli che per uomini" (OM, doc. 819, § 46), un testo che il viceparroco di Cerdon poteva scrivere prima di avere qualche esperienza di vita comunitaria. Non abbiamo perciò alcuna esitazione a considerare questo paragrafo come risalente alla redazione primitiva.

Nelle redazioni posteriori del 1836 e del 1842 (e, 21; a, 18), l'espressione sarà presentata come il banco di prova del comportamento prudente e modesto raccomandato ai Maristi sull'esempio di Maria e destinato ad eliminare i principali ostacoli alla loro azione apostolica, tema illustrato in innumerevoli conversazioni di Colin durante il suo generalato (vedere PF, indice, "sconosciuti e nascosti"). Nel 1868, nella redazione dell'articolo sullo spirito della Società, l'espressione riapparirà di nuovo come la risultante di tutta una maniera di essere e di agire nella quale, tuttavia, si ritrovano uniti più esplicitamente un certo stile apostolico e una dimensione interiore quasi contemplativa (n, 41 = C, 50). Il fatto stesso che la portata di questa parola-chiave si sia così tanto approfondita nel corso della vita di Colin spiega quanto Colin intendeva dire quando affermava che attraverso lo "sconosciuto

e nascosto” Dio gli aveva detto “molte cose in poche parole”, e cioè il carattere estremamente fecondo di un’intuizione iniziale la cui ricchezza si rivela solo progressivamente.

Per rimanere al significato che l’ispirazione dovette avere a Cerdon per il viceparroco che cercava di gettare le basi della regola dei Maristi, ci limiteremo a notare come una delle esperienze caratteristiche del Colin adolescente abbia cambiato segno: da negativa a positiva. La vita nascosta e sconosciuta rappresentava il sogno segreto dell’orfano timido che a 14 anni andava in seminario non tanto per diventare prete quanto per lasciare il mondo e le cui prime idee di società erano legate al desiderio di trovare un luogo dove avrebbe potuto stare “solo con Dio solo”. Anche la sua adesione al progetto marista sembra che sia partita dalla stessa motivazione, e non possiamo fare a meno di riconoscerne l’ambiguità. A Cerdon, lo “sconosciuto e nascosto” diventa parola di Dio, indicazione di un comportamento, del “cammino” che deve caratterizzare la nascente società, dell’eliminazione di ogni ambizione dal cuore del Marista. L’attrattiva personale diventa regola di condotta, e questo proprio nel momento in cui si sente superato e perde il suo carattere pieno di complessi: il vicario di Cerdon ormai ha accolto l’impulso di “mettersi avanti” per la Società e ha accettato di sentirsi responsabile del suo avvenire, fino al punto di scriverne le future costituzioni. L’accostamento dello “sconosciuto e nascosto” al temperamento di Giovanni Claudio e alle sue aspirazioni di adolescente è tanto innegabile quanto la nuova dimensione acquisita da quelle parole alla luce dell’ispirazione. L’esempio di Maria non spinge più il viceparroco di Cerdon a ricercare la solitudine per se stesso, ma a delineare lo stile di vita di un gruppo di uomini che troveranno nell’immagine ideale della Vergine nascosta nella Chiesa la forza di rimuovere ogni ambizione e ogni ricerca di prestigio. In questo senso, lo “sconosciuto e nascosto” è inseparabile dalle intuizioni sul ruolo della Società di Maria nella Chiesa, che costituiscono l’altra faccia delle ispirazioni di Cerdon. Precisiamo in ogni caso che la formula come tale non proviene né da Maria d’Agreda né da alcun’altra fonte conosciuta che permetta di fare ulteriore luce sul suo significato.

b. Estranei allo spirito di cupidigia

Se il legame tra lo “sconosciuto e nascosto” e le ispirazioni di Cerdon ci è noto grazie ad una dichiarazione di Colin nella sua vecchiaia, in due altri casi conosciamo da attestazioni contemporanee che il punto in questione apparteneva alla regola primitiva e che Colin lo considerava non proveniente da se stesso ma da dall’alto.

I dati a questo proposito si trovano in una lettera dei fratelli Colin al nunzio Macchi dell’8 febbraio 1823, consegnata dal destinatario a monsignor Devie nel giugno dello stesso anno e conservata negli archivi del vescovado di Belley (OM, doc. 82) e in due piccoli testi legislativi scampati alle distruzioni operate da Colin e che l’esame critico impone di far risalire al periodo di Cerdon (OM, doc. 83-84). Un semplice confronto tra la lettera e i due frammenti permette di riconoscere che questi ultimi contenevano dei punti menzionati nella prima, con la quale il viceparroco di Cerdon rispondeva ad alcune osservazioni fatte dal nunzio sul testo di regola che gli era stato presentato a Parigi nel novembre del 1822.

Cominciamo con il testo relativo al rifiuto dello spirito di cupidigia. Nella lettera al nunzio si legge:

Abbiamo approfittato con premura delle osservazioni che Vostra Eccellenza si è degnato di farci sulle regole che lei ha letto ed esaminato; e dopo le interpretazioni o le spiegazioni date a certi articoli che presentavano qualche difficoltà, risulta che queste difficoltà sono state rimosse o almeno molto attenuate; così le penitenze prescritte nella regola non saranno obbligatorie per chi ha una salute debole e fragile, i quali anzi non potranno fare alcuna penitenza senza il permesso del Superiore. La confessione degli errori di orgoglio e di cupidigia non è che un consiglio, ed è lasciato al fervore e al desiderio di ciascun religioso di progredire nell’umiltà. È nostro dovere informare Vostra Eccellenza che queste interpretazioni non provengono da noi come la regola stessa (OM, doc. 82, § 2).

Nel primo paragrafo del *Supplementum ad Societatis Mariae regulas*, troviamo un testo che elenca un certo numero di penitenze prescritte (cilicio, disciplina, cilicio), con in margine la seguente nota: “La regola raccomanda queste penitenze, ma non le impone” (h,1).

Abbiamo qui chiaramente “l’interpretazione o spiegazione” di cui parla la lettera.

All’articolo 3 del medesimo testo si legge questa sorprendente prescrizione:

1. Tutti devono evitare con la più grande cura che in casa si introduca o regni lo spirito di cupidigia, sotto qualunque pretesto. Se il superiore o qualcuno dei consiglieri mantiene in sé più di un quarto d’ora questo spirito di cupidigia, confesserà la sua colpa davanti a tutto il consiglio e dirà anche quanto tempo vi ha perseverato; questo, affinché siano prese tutte le precauzioni per espellere completamente la cupidigia dalla casa della beata Maria, la quale durante la sua vita ebbe sempre in orrore questo spirito di cupidigia. Parallelamente, se uno degli altri religiosi commette questo errore, lo confesserà al più presto davanti a tutto il consiglio riunito; fatta la sua confessione, con il permesso del superiore si ritirerà.

2. Allo stesso modo, ogni religioso che commette una colpa di orgoglio lo confessi davanti a tutti i religiosi dopo uno degli esercizi di pietà, per esempio la preghiera del mattino o dopo la recita dell’ufficio divino; fatto ciò, in ginocchio ai piedi del superiore, chieda la sua benedizione e, dopo aver baciato la terra, si ritiri con gli altri (h, 5-6).

In margine, Colin aggiunge:

La regola non impone questa doppia confessione, da fare in maniera generale e con il consenso del superiore, ma esorta fortemente a farla, in vista dei grandi vantaggi che ne possono derivare. L’umiliazione è la via verso l’umiltà. San Bernardo.

Anche qui la corrispondenza con le indicazioni della lettera è chiara, e nei due casi si nota come Colin aveva reagito alle obiezioni critiche del nunzio. Non volendo assolutamente toccare una regola che non veniva da lui, aveva cercato nella preghiera il modo per conciliare la fedeltà all’ispirazione ricevuta e il rispetto dovuto alle osservazioni del rappresentante della Chiesa. Un’illuminazione interiore analoga a quelle che era solito avere nel suo lavoro di redazione gli aveva fatto capire che una raccomandazione pressante poteva avere lo stesso valo-

re di un precetto positivo, per cui aveva riprodotto il testo primitivo con una nota interpretativa.

Penitenze corporali, confessione delle colpe di orgoglio, confessione delle colpe di cupidigia facevano dunque parte degli elementi della regola che Colin considerava come proveniente non da sé ma dall'alto, a costo di ammettere che era meglio non farne prescrizioni formali. Tuttavia non possiamo porre le tre cose sullo stesso piano. Commisurata alla salute dell'individuo e sempre con il permesso del superiore, la mortificazione corporale non si distingueva da quanto prescrivevano le altre regole religiose. Dal *Summarium* del 1833 in poi (s, 36), Colin dichiarerà che, “tutto ben considerato davanti a Dio”, sembra preferibile lasciare l'intera questione alla discrezione dell'individuo e del superiore o del confessore. Solo nel 1868 sarà reinserito nel testo delle costituzioni l'equivalente del testo del *Supplementum* pubblicato sopra, ritrovato nel frattempo, segno che Colin doveva accordare una reale importanza alle penitenze che là venivano indicate, e specialmente alla preghiera del venerdì in unione a Cristo agonizzante, che costituiva l'elemento più originale di tutti¹.

2. Intuizioni sul ruolo della Società nella Chiesa e la sua missione

a. L'affermazione più precisa e più centrale relativa a ciò che Giovanni Claudio Colin ha sentito come imposizione dall'alto nella redazione della regola è forse quella che egli stesso ha fornito ai suoi segretari nel 1869: “Avevo ricevuto *l'ordine* di non vedere che gli apostoli e nessun'altra società religiosa” (OM, doc. 819, § 41 a). Non era un'affermazione isolata e tardiva. Si trattava di uno di quegli ar-

¹ Nota dell'editore: Qui termina la redazione di questo paragrafo sullo spirito di cupidigia. Come per lo “sconosciuto e nascosto”, il progetto prevedeva senza dubbio di fare il legame con l'esperienza di Giovanni Claudio Colin durante la sua malattia dell'aprile e di precisare il significato dell'opposizione allo spirito di cupidigia nel ruolo che la Società di Maria è destinata ad avere nella Chiesa. Una terza sottosezione, sul comportamento del superiore in consiglio, avrebbe completato questa sezione sui rifiuti caratteristici. Il suo contenuto si può trovare in Coste, *Études*, capitolo 2.

gomenti che aveva già toccato più volte durante il generalato. Il 23 settembre 1846, per esempio, aveva dichiarato “con un certo mistero e imbarazzo ” che “proprio nei primissimi inizi” gli era stato

annunciato che la Società di Maria non doveva prendere come modello nessuna delle congregazioni che l’avevano preceduta; no, niente di tutto questo; il nostro modello, l’unico nostro modello doveva essere ed era la Chiesa primitiva (PF, doc. 117, § 3).

e quattro giorni più tardi aveva ricordato: “Voi sapete che noi non dobbiamo avere altro modello che la Chiesa primitiva” (PF, doc. 119, § 9). Ordine, dovere, modo di parlare misterioso e imbarazzato... tutto questo rimanda ad una direttiva percepita da Colin come proveniente dall’alto che orienta l’insieme del suo lavoro. A Colin veniva chiesto non tanto di carpire qui o là elementi da un buon testo legislativo, ma di prendere ispirazione dalla Chiesa primitiva per costruire qualcosa di nuovo, per esprimere uno stile di vita capace di rinnovare l’impatto della prima comunità. Questo era l’essenziale, e non di aggiungere una nuova congregazione a quelle già registrate negli uffici della Santa Sede. Che il riferimento alla Chiesa primitiva sia presente nella regola originale è chiaramente attestato nel numero 109 del Summarium del 1833, che ritroveremo a proposito dell’argomento successivo e in cui è palesemente espressa la speranza di vedere realizzato “alla fine dei tempi come agli inizi” il *cor unum et anima una* di Atti 4,32.

b. Una seconda ispirazione, anch’essa concernente un aspetto centrale del progetto, sembra riguardare l’apertura del progetto stesso a diverse categorie di persone e in modo particolare ai laici. Nel progetto del seminario maggiore era prevista, lo abbiamo visto, una pluralità di rami, ma niente indica che il posto riservato ai laici abbia costituito un elemento qualificante del progetto Courveille: né il testo della rivelazione di Le Puy né il suo racconto sulle origini affrontano questo aspetto. Tutto quello che sappiamo è che a Verrières, nel 1817, Courveille aveva parlato del “terz’ordine dei mariisti” (OM, doc. 105, § 1). In Colin, al contrario, l’apertura a tutti costituisce un elemento essenziale espressamente legato ad una volontà di Maria: “questa Società comprende tre rami perché Maria vuole coprire tutta la terra sotto il

suo manto” (PF, doc. 78, § 2); e nel suo ultimo testo dettato nel 1874 a proposito del terz’ordine presenterà la Società “come il porto dal quale vuole condurre in cielo i suoi figli e i suoi servitori”, poiché “lei desidera salvarli tutti”, legittimando così l’apertura della fraternità a “ogni genere di persone” (u = AT 5, p. 9).

Quando si riferiva a una volontà di Maria, Colin non utilizzava un linguaggio spirituale convenzionale. Esisteva al riguardo una “parola” di Maria, una delle prime raccolte da Mayet sulle labbra di Colin: “il mio seno si aprirà a coloro che vorranno entrarvi” (PF, doc. 4, § 1). Certo, nel testo la frase è unita a quella su Maria sostegno della Chiesa all’inizio e alla fine, ma Mayet, che non aveva ancora iniziato ad annotare in maniera sistematica le conversazioni del superiore generale, ha potuto benissimo aver unito in un’unica frase due parole di Maria riportate da Colin in una conversazione che certamente non si limitava alle tre righe buttate giù da Mayet. È un fatto, una volta ancora, che l’idea di “seno aperto” non si trova assolutamente nella rivelazione di Le Puy, che invece contiene la sostanza dell’altra. Nelle dichiarazioni successive di Colin, annotate da quel momento in poi in modo sempre più preciso dal suo annalista, la frase sul ruolo di Maria all’inizio e alla fine è sempre citata senza il secondo elemento, che non sembra dunque avere la stessa origine. È caratteristico, d’altronde, che nel testo del 1874 sul terz’ordine, uno degli ultimi messaggi del fondatore, troviamo l’espressione: “La sua Società deve aprire il suo seno a tutti i suoi figli che vogliono salvarsi” (u = AT 5, p. 9), che richiama molto da vicino la parola di Maria citata nel 1837 e sembra suggerire che siamo di fronte ad un elemento personalmente assimilato da Colin e risalente ad una ispirazione personale più che alla “comunicazione” di una terza persona. Infine, nel paragrafo successivo vedremo che l’idea della pluralità dei rami e di una società aperta era legata al tema della madre di misericordia, anch’essa risalente al complesso delle idee di Colin maturate a Cerdon.

Riguardo all’esplicita attestazione nella regola primitiva della prospettiva di una società potenzialmente aperta all’intero universo grazie al suo ramo laico, essa è offerta da n. 109 del Summarium del 1833, già ricordato, il quale ha anche il vantaggio di mostrare quanto facilmente nello spirito di Colin si passava dal parallelo tra Chiesa na-

scente e fine dei tempi all'idea di un popolo di Dio degli ultimi giorni la cui unanimità riprodurrebbe quella della comunità primitiva e di cui la Società di Maria sarebbe la preparazione.

c. Un'espressione estremamente caratteristica di Giovanni Claudio Colin è quella che designa i Maristi come "strumenti delle divine misericordie". Assente dalle conversazioni spirituali del fondatore annotate da Mayet, l'espressione si ritrova invece nei suoi discorsi, nelle lettere e nei testi di regola, e non pare che sia una formula usata per pura abitudine, tanto più che essa non proviene né dalla Bibbia, né dall'*Imitazione*, né, sembra, dagli autori che hanno avuto influenza su Colin, come sant'Ignazio, san Vincenzo de Paoli o san Francesco di Sales. Non intendiamo con ciò far risalire al fondatore dei Maristi la paternità di un'espressione certamente utilizzata tante volte prima di lui; semplicemente vogliamo sottolineare che essa doveva avere per lui un'importanza particolare, poiché è regolarmente utilizzata quando si tratta di evocare la missione apostolica dei Maristi e lo scopo verso il quale tende la loro ascesi (C, 428), la loro preghiera (circolare del 1° aprile 1842), e anche i loro voti religiosi (C, 118).

Sul carattere primitivo di questa espressione possediamo due testimonianze convergenti. Una è quella del discorso di apertura di una missione, che Colin ha dovuto utilizzare spesso negli anni dal 1825 al 1829, dove dichiarava fin dall'inizio agli uditori certamente ancora preoccupati sulle reali intenzioni del predicatore: "La provvidenza di Dio ci invia in mezzo a voi come gli strumenti, pur indegni come siamo, della sua misericordia" (discorso 36A, APM 241.51). L'altra testimonianza è il numero 43 del Summarium del 1833, relativo ai missionari:

I missionari si sforzino di divenire, grazie alle virtù solide, strumenti adatti delle misericordie divine e così portare frutto nella vigna del Signore.

L'accostamento dei due testi suggerisce che l'espressione "strumenti di misericordia" non aveva dovuto attendere la redazione del Summarium per entrare nella regola e quindi risale con molta probabilità all'epoca di Cerdon.

Il fatto che essa non è stata ripresa, come ci si poteva attendere, nell'articolo sulle missioni redatto nel 1870 non può essere invocato contro il suo carattere di punto qualificante della regola, visto che figurava già due volte nel testo delle costituzioni dal 1842 (a, 106 = C, 118; a, 358 = C, 428) e che non si poteva ripetere all'infinito. Si è invece più inclini a considerarla come una delle prime ispirazioni del fondatore poiché fin dall'inizio del suo generalato Colin fece dell'opzione della teologia morale della misericordia una delle caratteristiche della Società di Maria e come tale si impose a tutti i Maristi:

Nella Società si farà professione di abbracciare tutte le opinioni che favoriscono maggiormente la misericordia divina, a causa della grande debolezza della povera natura umana, senza cadere tuttavia nella teologia lassista (PF, doc. 37, § 2).

L'espressione "fare professione di" rimanda chiaramente ad un punto costitutivo della vocazione marista e se alla fine le costituzioni non conterranno un precetto positivo in materia di opzione teologica, il motivo va visto sulla difficoltà di legiferare in questo ambito. Il carattere ideale e poco giuridico di un simile obbligo, lungi dal suggerire che sia un punto secondario, invita al contrario a riconoscerci un'intuizione primitiva risalente al periodo più "utopico" del pensiero del fondatore, nel senso forte del termine, che avremo modo di precisare altrove.

Il legame tra il tema della misericordia, raccomandata ai Maristi tanto in confessionale che nell'educazione (PF, doc. 95, § 2; FA, doc. 206 e 385), e le idee fondamentali sul ruolo di Maria e della Società che porta il suo nome, emerge con chiarezza in una delle prime conversazioni annotate da Mayet, quella in cui l'idea di Maria madre di misericordia è associata all'idea di una società potenzialmente aperta all'intero universo (PF, doc. 2):

Avendogli qualcuno ricordato che egli aveva detto che tutto il mondo doveva essere marista, disse: Sì, Dio Padre ha stabilito Nostro Signore giudice dei vivi e dei morti. Il corpo di Gesù è un corpo puro. Presso i Gesuiti sono necessari dei talenti e molte altre cose. Nel corpo della santa Vergine non è così. Lei è Madre di misericordia. Il suo corpo avrà diversi rami, sarà aperta ad ogni genere di persone.

Siamo qui molto vicini a testi, citati altrove, di Maria d'Agreda sulla città mistica ampiamente aperta per permettere a tutti l'accesso alla madre di misericordia, e anche questo conferma che un simile tema, intimamente legato a quello del paragrafo precedente, ci rimanda al tempo in cui le idee del seminario maggiore si ancoravano nel pensiero del viceparroco di Cerdon e acquisivano una profondità e un significato capaci di guidare il cammino della Società in progetto.

d. C'è infine un'altra idea ritenuta essenziale da Colin che possiamo considerare come risalente alle ispirazioni dell'epoca di Cerdon, e cioè quella secondo la quale la Società di Maria deve comportarsi in maniera tale che i vescovi la considerino *ut suam*, come la loro.

Nel 1847 Colin pone questo punto fra quelli "che non muteranno mai e che non si potranno toccare" (PF, doc. 144), chiara indicazione che l'idea era di quelle di cui non si sentiva padrone, avendole ricevute dall'alto. L'anno prima, d'altronde, aveva fatto esplicita allusione al modo con cui queste parole si erano imposte a lui durante la redazione della regola:

Signori, le parole *tamquam suam* non sono state messe per caso, ma solo dopo profonda riflessione. Quando componevo la regola e queste parole mi si presentarono alla mente, il mio spirito si riposò. Non ho trovato che questa espressione che potesse rendere bene il mio pensiero (PF, doc. 119, § 7).

La frase "il mio spirito si riposò" deve essere messa a confronto con altri testi in cui Colin parla della ricerca della volontà di Dio in un contesto di preghiera. Ad esempio, la seguente dichiarazione del 1849:

Ah! per me, quando c'è da prendere una decisione, io non prendo mai posizione, non mi metto mai avanti finché non sento la mia anima perfettamente in pace e libera (PF, doc. 175, § 23).

e soprattutto questa, fatta durante il capitolo del 1866:

Per me, mi metto solo davanti a Dio. Quando mi sento in pace e felice, quando trovo riposo nella decisione che voglio prendere, è allora che mi muovo (atti del capitolo 1866, p. 72, APM 321.652).

Il “riposo dello spirito” non designa dunque per Colin la semplice soddisfazione intellettuale dell’autore che sente di aver trovato la parola giusta. L’esperienza è di ordine spirituale, è la serena certezza della conformità al volere di Dio. Insieme allo “sconosciuto e nascosto nel mondo”, il *tamquam suam* è una delle rare espressioni di cui sappiamo con certezza che provengono da una luce ricevuta quando Colin cercava di esprimere nella regola ciò che Dio e Maria volevano che vi fosse scritto.

Possiamo chiederci tuttavia se l’ispirazione in questione non avrebbe potuto avvenire durante la redazione del 1842. È questo il caso del numero 224 del testo di quell’anno, di cui abbiamo una testimonianza diretta di padre Eymard¹. Lo stesso dicasi probabilmente per l’espressione, applicata all’obbedienza, *recta via ducit ad caelum*, di cui Colin afferma che non era stata “messa per caso” nella regola (PF, doc. 6, § 1) e che appare per la prima volta nel numero 111 del medesimo testo, mentre la si cercherebbe invano nel numero 26 del Summarium del 1833, relativo alla stessa idea.

Ciò che invece permette di affermare che il *tamquam suam* risale alla redazione primitiva è che il testo del 1842 su questo punto (a, 9) riproduce letteralmente quello del Summarium del 1833 (s, 39). Ora, non è evidentemente durante il febbrile lavoro di riassunto e di adattamento della regola operato a Roma nel 1833 (OM, doc. 295, § 4) che possiamo situare le lunghe riflessioni nella preghiera dalle quali abbiamo visto che è uscita l’espressione. Il Summarium, su questo punto come su molti altri, doveva riprodurre semplicemente un paragrafo della regola di Cerdon che Colin avrebbe nuovamente riprodotto nella redazione del 1842.

Così dunque, è all’epoca delle prime ispirazioni che, con ogni probabilità, risale la regola aurea concernente i vescovi, e ne troviamo conferma, in un certo senso, in alcuni significativi paralleli. Per esempio, per questo punto come per il precedente Colin ha usato la forte espressione “fare professione”. Invitando i confratelli a non fare uso del privilegio che essi avevano di confessarsi tra loro senza richiedere

¹ Coste, *De l’esprit de la Société (Acta SM)*, t. 6, p. 512.

i poteri dal vescovo, egli dichiarava il 28 settembre 1847: “Bisogna che i Maristi facciano professione di sottomettersi ai vescovi” (Mayet, 4, 446). Tre mesi dopo non esitava a dichiarare che l’*ut suam* dei Maristi li distingueva da tutte le congregazioni passate e presenti (PF, doc. 150, § 1), il che non può non richiamare ciò che abbiamo considerato come la prima e fondamentale ispirazione, e cioè “l’ordine di non vedere che gli apostoli e nessun’altra società religiosa”. In realtà, dietro a queste parole c’era tutta una concezione della vita religiosa, di un nuovo tipo di congregazione, “insieme [...] universale e diocesana” (OM, doc. 264, § 4), di una società che nella diocesi “non dovrà attirare tutto a sé, fare la sua opera, ma fare l’opera comune, l’opera della Chiesa, l’opera del vescovo, e agire in modo da mettere il vescovo in evidenza” (PF, doc. 150, § 4). Così si era comportata Maria nella Chiesa nascente, rinunciando alla gloria che le spettava, per venire in aiuto alla Chiesa e per servire gli apostoli. La terza parte della *Città mistica* non diceva altro ed è chiaro che questo quarto punto, come i precedenti, esprimeva una medesima visione della Chiesa illuminata da colei che ne era stata luce e sostegno agli inizi e lo sarà ancora alla fine.

APPENDICI

Appendice a

CONFERENZA DEL 7 FEBBRAIO 1984 AL CENTRO STUDI SAN LUIGI DI FRANZIA

Una visione mariana della Chiesa: Giovanni Claudio Colin

“Sconosciuto prima, sconosciuto dopo, ecco la mia storia”, ha detto una volta verso la fine della sua vita l’uomo di cui devo parlarvi questa sera, Giovanni Claudio Colin. Una frase del genere non ha solo il merito di fornirci un primo flash illuminante sulla psicologia del personaggio; essa può servire anche a rassicurare coloro tra voi che possono essere venuti a questa conferenza chiedendosi a bassa voce, senza osare di chiederlo ai vicini: “Ma chi è poi esattamente questo Colin?” Che il suo nome possa incontrarsi, fra tanti altri, negli itinerari così frequentati della spiritualità francese, passi! Ma voler fare di lui una “tappa” di questo prestigioso percorso, questo potrebbe sorprendere più d’uno e, sicuramente, avrebbe disorientato lo stesso interessato.

Certo, coloro che conoscono un po’ la storia delle congregazioni religiose sanno che Giovanni Claudio Colin è il fondatore dei padri e delle suore mariste – i fratelli hanno come fondatore il beato Marcelino Champagnat – e coloro che si interessano alle cause dei santi rischiano di sapere che la sua è stata introdotta e forse sanno anche, per conseguenza, che è stato gratificato del titolo di “venerabile”, che a lui avrebbe certo fatto ridere. Ma il grande pubblico, il cristiano medio che colleziona poco i titoli e che ricorda tutt’al più i nomi di coloro che hanno fatto qualcosa di nuovo per la loro Chiesa, a cosa potrà legare il nome di Colin? Certo non ad una dottrina originale, visto che non ha scritto nulla, né a una nuova forma di culto, né alla fondazione di qualche grande santuario, né all’invenzione di qualche tipo di apostolato fino ad allora sconosciuto, dato che rifiutava assolutamente di

passare per un innovatore. E neppure, bisogna dirlo, ad una nuova spiritualità, se con questo termine si intende, come spesso accade, una vita di pietà costruita attorno a un certo numero di devozioni e di pratiche organizzate in modo inedito. Voler cercare l'originalità di Colin su questo ambito e magari amareggiarci segretamente per il fatto che non si è distinto maggiormente in proposito, significa perdere il nostro tempo e chiudersi alla vera comprensione del personaggio. Per incontrare davvero l'originalità dell'uomo, il suo impatto sulla storia della Chiesa, dobbiamo identificare e accettare il suo modo di pensare e di esprimersi e, all'interno di questo suo mondo, cercare di determinare la sua reale originalità.

È soprattutto questo che intendiamo fare questa sera, ma prima desidero proporvi, il più rapidamente possibile, le grandi linee biografiche di un'esistenza così poco conosciuta.

I

Nato nell'agosto del 1790, tre settimane dopo il voto della costituzione civile del clero, morirà nel 1875, al momento in cui si sta organizzando la terza repubblica. Vissuto sotto quattro re, due imperatori e tutte le diverse forme di potere del popolo sovrano, imparò a non aspettarsi dai cambiamenti di regime la soluzione ai problemi della sua epoca.. È originario del Beaujolais, non quello dei vigneti che dà origine al terzo fiume che bagna Lione, ma quello della montagna, dove la vita è più rude e appartata. Vittime del loro attaccamento alla causa cattolica e ai preti refrattari (che rifiutano cioè di obbedire alla costituzione civile), suo padre e sua madre lo lasciano orfano all'età di quattro anni e Giovanni Claudio conserverà per tutta la vita una diffidenza istintiva verso quel mondo che gli ha ucciso il suo Dio, il suo re e i suoi genitori. Cresce solitario e ben presto entra nel seminario minore dove troverà certi valori interiori attorno ai quali già organizza la sua vita. Verso il sacerdozio prova più paura che attrattiva; si decide solo quando un certo Courveille, nel seminario maggiore, lancia l'idea

di una Società di Maria dove egli potrà conciliare, così almeno pensa, vita sacerdotale e vita nascosta. In realtà, il promotore del progetto dà presto prova della sua incapacità di portarlo avanti e scompare dalla scena. Giovanni Claudio Colin, invece, che in questo progetto non ha visto l'idea di un uomo ma una volontà della Madonna, si impegna a realizzarlo. Mentre è viceparroco a Cerdon, getta le basi di una regola, la presenta al nunzio di Parigi e, poco a poco, diventa il responsabile effettivo di un gruppo di sacerdoti che i vescovi di Lione e di Belley accettano e utilizzano, senza riconoscerlo ufficialmente. Riconoscimento e approvazione arrivano da Roma nel 1836. Eletto superiore generale, Colin dirigerà per diciotto anni la congregazione dei padri maristi, che si interessano di missioni e collegi in Francia e di evangelizzazione in Oceania. Sviluppano una pastorale che ha come base la discrezione e il nascondimento, qualità che esprimono bene il leitmotiv di colui che li guida e li anima: "Sconosciuto e nascosto nel mondo". Nel 1854 Colin lascia il superiorato e si ritira per portare a termine la regola, impegno tremendo per un uomo la cui visione di Chiesa si inserisce male in un quadro giuridico definitivo. Dopo aver fatto accettare, non senza fatica, questa regola ai suoi confratelli e averne ottenuto l'approvazione da Roma, muore tra i monti del Lionese, alla Neylière, casa che aveva fondato e dove si era ritirato dopo le dimissioni.

Di questo rapidissimo panorama riteniamo almeno l'essenziale: Colin non ha fatto altro durante la sua esistenza che lavorare per la congregazione religiosa che lo riconosce come fondatore, anche se non è stato lui il primo a formularne il progetto. Più di una volta troviamo sotto la sua penna pressoché letteralmente una frase che un secolo più tardi il celebre generale De Gaulle avrebbe messo all'inizio delle sue *Mémoires de guerre*, cambiandone solo l'ultima parola: "Per tutta la vita, mi sono fatto una certa idea della Società di Maria".

Questa idea, divenuta parte integrale del suo essere, è quanto ci interessa in Giovanni Claudio Colin. Per tutta la sua vita ha lavorato alla Società di Maria, o meglio, secondo un'espressione largamente utilizzata dai Maristi prima dell'approvazione di Roma, all'*opera di Maria*, alla realizzazione di un disegno i cui scopi, le caratteristiche e lo spirito sono quelli della madre di Cristo, presente oggi nella gloria

come lo fu agli inizi della Chiesa. Per lui, è Maria la fondatrice e la superiora; lui e i suoi religiosi non sono che degli strumenti. Cerchiamo di vedere come nasce, si struttura e si esprime questa convinzione in Colin. La migliore possibilità che ci viene offerta è quella di scoprire il genuino apporto di Colin nel campo della spiritualità.

II

Fin dall'inizio ci troviamo di fronte a un paradosso. Trattandosi di un progetto che trae da Maria il suo nome e la definizione tanto dei suoi scopi che del suo stile di vita, siamo portati a credere che Colin attinga largamente alla fonte privilegiata di una genuina conoscenza di Maria, e cioè alla Scrittura, ai vangeli, che contengono su di lei pochi elementi ma dai quali scaturisce un'autentica fisionomia spirituale. Il solo timore che potremmo avere è che a forza di sviscerare questi testi non se ne ricavi più di quanto contengono. In realtà, uno studio effettuato su tutte le citazioni bibliche delle conversazioni e degli scritti di Colin dà risultati sorprendenti. L'uso che egli ha fatto dei testi del Nuovo Testamento su Maria è estremamente limitato, povero e marginale. Non ci sono riferimenti né ai loggia dei sinottici né al vangelo dell'infanzia di Matteo. In Giovanni, l'episodio di Cana non è citato e quello del Calvario è richiamato una volta ma dal punto di vista di Gesù, non di Maria. I brani privilegiati sono quelli dei primi due capitoli di Luca: Colin certamente li cita, ma pizzicando dei versetti qua e là, come qualunque predicatore della sua epoca, limitandosi ai passaggi più consueti e convenzionali. Nulla indica che questi testi mariani siano stati oggetto di una meditazione assidua, personale, che ci sia stata la preoccupazione di farvi riferimento come alla fonte di una spiritualità. Renderci conto di questo significa uscire dal nostro modo di vedere le cose e fare un primo passo verso la conoscenza del nostro personaggio.

Il secondo passo non è meno deludente per noi del ventesimo secolo. La fonte che Colin utilizza più spesso quando ci parla delle

azioni e degli atteggiamenti di Maria è – anche se non la cita esplicitamente – la voluminosa opera di Maria d'Agreda, *La città mistica di Dio*. Nei suoi tre volumi in-quarto, l'autrice, una Francescana spagnola del diciassettesimo secolo, descrive con molti dettagli, sulla base di una rivelazione dall'alto, tutto ciò che Maria ha detto e ha fatto durante la sua vita terrena. Già Bossuet si era scagliato contro l'autenticità di quelle rivelazioni e ben pochi oggi sognerebbero di riconoscere all'opera una qualunque autorità. E tuttavia, accanto ad anacronismi ed ingenuità spesso bizzarre, in alcune pagine troviamo una certa sensibilità spirituale e delle brillanti trovate. È qui che Colin è andato a trovare il materiale immaginativo di cui aveva bisogno. Lavorando con gli studenti, io stesso l'ho dimostrato più di una volta con l'aiuto dei testi. Qui è sufficiente ricordare che, oltre all'immagine di Maria povera, umile, obbediente, che sapeva ascoltare i suoi consiglieri e parlare per ultima, il fondatore dei Maristi vi ha trovato alcuni dei suoi temi più caratteristici, sui quali torneremo: la sollecitudine attiva di Maria per la Chiesa nascente, il sostegno che darà alla Chiesa degli ultimi tempi, Maria madre di misericordia, ecc.

Se questa fonte o altre simili hanno aiutato molto Colin a immaginare la figura umana di Maria, l'idea che egli si faceva di Maria come madre di Dio era essenzialmente formata e nutrita dall'apporto della riflessione cristiana precedente, della tradizione e della teologia mariana. Tuttavia, di tutto l'insieme della dottrina cattolica su Maria, che cosa ha conosciuto veramente Colin? Al seminario non aveva studiato alcun trattato specifico sulla Madonna, ed egli si è formato in un'epoca che René Laurentin definisce come la più povera nella storia della mariologia. Le opere di cui si è essenzialmente nutrito sono i grandi testi del diciassettesimo e diciottesimo secolo, segnati dalla controriforma, che esaltavano i privilegi e le grandezze della Vergine, come ad esempio la *Triplice corona* del padre Poiré o *Le glorie di Maria* di Sant'Alfonso de Liguori. La sua visione di Maria è dunque quella della regina di gloria, oggetto di lode e di culto, ben più che quella della donna di Nazareth e della semplice credente, cosa che d'altronde non fa che accentuare il contrasto tra la sua dignità di regina e l'umiltà del suo comportamento terrestre, tema nel quale Colin trova una buona parte della sua ispirazione.

Tutto questo, confessiamolo, ci pone ad una grande distanza dal Vaticano II. Possiamo pure arricciare il naso, ma lo storico ha ben altro da fare che giudicare o amareggiarsi; egli deve innanzitutto comprendere. E una volta che abbiamo accettato di inoltrarci in un argomento poco familiare, forse saremo nella posizione giusta per comprendere il processo spirituale che stiamo cercando di delineare.

Una cosa infatti sono le fonti alle quali una persona fa riferimento, altra cosa è ciò che dice lui stesso a partire da quelle fonti, il modo in cui ha strutturato i vari elementi ereditati, sotto l'influenza del suo temperamento, dell'epoca in cui ha vissuto, del suo progetto personale di vita.

Non è questo il luogo di tracciare un'analisi caratteriale del nostro eroe. Diciamo solo che ci troviamo davanti al tipico caso di uomo attivo e passionale che si realizza creando e che possiede l'arte di far servire tutto alla realizzazione del progetto che ha in mente. Per gli uomini di questa tempra la conoscenza in sé, il sapere per il sapere, non ha quasi importanza. Per loro, comprendere significa scoprire un valore ricco di potenzialità, una leva per l'azione. Per restare nell'ambito che ci interessa, Giovanni Claudio Colin non sarà dunque l'uomo che ci parla di Maria, ma dell'opera di Maria. Lo abbiamo appena detto: la sua preoccupazione non è né Maria nella Scrittura né Maria nel dogma. Se non temessimo di usare un termine troppo moderno, potremmo dire che la sua preoccupazione è Maria "in situazione", nel suo rapporto con la storia, con la Chiesa, con la Società di Maria, con ciò che la Società deve essere e fare.

Per un giovane uomo di questo temperamento, fornito di una devozione personale a Maria e di una sensibilità speciale verso la vita nascosta, è comprensibile che abbia giocato un ruolo determinante un messaggio, un annuncio secondo il quale Maria voleva, all'inizio di quel diciannovesimo secolo, una società che portasse il suo nome e degli uomini che si consacrassero a lei per realizzare i suoi disegni.

E così siamo arrivati a ciò che io considero essere stato il vero elemento catalizzatore per Giovanni Claudio Colin, quello attorno a cui il suo pensiero si è organizzato: il messaggio portato da Courveille

nel seminario maggiore di Lione, messaggio ritenuto proveniente da Maria e ricevuto mentre pregava nella cattedrale di Le Puy¹. Le prime parole sono caratteristiche: "Ecco ciò che desidero...". Il messaggio si articola poi in due paralleli. Questo è il primo: Maria è attivamente presente nelle necessità della Chiesa nascente; Maria, nella gloria, è presente nelle necessità della medesima Chiesa in questi ultimi tempi di empietà e di incredulità. Ed ecco il secondo parallelo: come nel sedicesimo secolo è stata suscitata da Dio una Società di Gesù per lottare contro l'eresia, così in questi ultimi tempi Maria vuole una società che porti il suo nome, che si chiami Società di Maria, per combattere contro l'inferno. Anche alla fine della sua vita, quando reagiva fortemente contro alcuni confratelli che volevano attribuire a Courveille la fondazione della Società e la redazione della regola, Colin non ha mai rinnegato questa ispirazione primitiva, che fu davvero il punto di partenza del progetto di Società di Maria attorno al quale si è cristallizzata la sua vita.

La convinzione del desiderio di Maria di intervenire in questi ultimi tempi attraverso una società a lei consacrata rappresenta, tuttavia, per Colin molto più che la cieca accettazione della testimonianza e delle parole di un solo uomo. C'è una profonda armonia tra l'ispirazione riportata da Courveille e un insieme di elementi che furono percepiti da altri: 1) l'idea di un ruolo di Maria alla fine dei tempi, già presente, lo abbiamo visto, in Maria d'Agreda, aveva ispirato anche almeno altri due fondatori: Grignon de Montfort e padre Chaminade; 2) la crisi della fede successiva alla bufera rivoluzionaria appariva esattamente come il segno dell'approssimarsi della fine dei tempi e dunque di un intervento di Maria. Il padre de Clorivière, gesuita, in un commento all'Apocalisse redatto verso il 1800, fu il primo ad aver scritto che il XIX° secolo sarebbe stato il secolo di Maria; 3) e ancora, l'affinità tra i valori spirituali rappresentati da Maria (umiltà, povertà, nascondimento) e le necessità della pastorale postrivoluzionaria erano molto avvertite, specie da padre Roger, altro gesuita, fondatore delle *Dames de Nazareth*, che sull'argomento ha scritto pagine mirabili.

¹ OM, doc. 718, § 5, riprodotto sopra.

Giovanni Claudio Colin ha avvertito questo clima in modo del tutto particolare perché la sua esperienza di bambino e di adolescente e la sua formazione spirituale lo hanno sensibilizzato fortemente ai valori della vita nascosta.

Le parole "Ecco quello che desidero..." sono state il detonatore che ha liberato le sue forze esplosive. Ormai, fino al termine della sua vita, Colin sarà animato dalla volontà di lavorare all'opera di Maria, e il suo pensiero si è strutturato attorno a questo progetto e alle convinzioni che lo sostenevano.

A questo punto siamo in grado di capire in quale modo il fondatore tenderà, suo malgrado, ad esprimersi. Egli non ci dà un insegnamento teologico su Maria. Non sviluppa un programma di vita spirituale personale basato sull'imitazione di Maria. Ciò che egli ha da offrire - la convinzione di un ruolo di Maria, la profonda comprensione personale di certi valori tipicamente mariani e il loro rapporto con i bisogni del tempo - lo offre attraverso i modi di espressione e la logica interna di ciò che, a proposito di altri fondatori religiosi, è stato definito e analizzato come il pensiero utopico.

Fondamentali in questo campo sono gli studi di Jean Séguéy, dal suo importante articolo sugli *Annales*, "Monachesimo e utopia"¹, agli articoli in *Archives des sciences sociales des religions* su San Giovanni Eudes² e San Grignion de Montfort³. Inutile ricordare che per lui, come per tutti i sociologi, la parola utopia non significa, come nel linguaggio comune, una fantasticheria ridicola e irrealista. Al contrario, si tratta di un concetto estremamente ricco e pregnante. Séguéy ha definito l'utopia come un sistema ideologico globale che tende a trasformare radicalmente una situazione esistente. Essa opera grazie ad un caratteristico funzionamento: contro un presente che non soddisfa, richiama un passato considerato ideale in vista di un futuro migliore.

¹ Jean Séguéy, *Les sociétés imaginées: monachisme et utopie*, in *Annales, Économie, Sociétés, Civilisations*, 1971, p. 328-354.

² Id., *D'une jacquerie à une congrégation religieuse. Autour des origines eudistes*, in *Archives des sciences sociales des religions*, 1981, p. 37-67.

³ Id., *Millénarisme et "ordres adventistes"*, *Grignion de Montfort et les apôtres des derniers temps*, *ibid.*, 1982, p. 23-48.

Secondo la testimonianza dello stesso Séguy, Colin rappresenta un caso particolarmente chiaro di questo modo di pensare, che adesso cercheremo brevemente di mostrare.

Anche se all'interno di una fedeltà incondizionata alla Chiesa, il fondatore dei Maristi si pone in un atteggiamento di protesta implicita contro una certa maniera di essere e di agire degli uomini di Chiesa. Dai primi testi che abbiamo di lui fino agli ultimi messaggi alla sua congregazione, si notano tre cose che egli costantemente rifiuta con energia, tre "no" opposti alle tre forme di potere che costituiscono la tentazione personale dell'apostolo: il denaro, il potere di decisione e il prestigio personale. Ognuno di questi "no" si radica in un'esperienza personale del giovane Colin: la constatazione, tanto all'interno della sua famiglia che presso i suoi confratelli preti, di un doloroso spirito di cupidigia; la sua psicologia di orfano che diffida di se stesso e ricerca la sicurezza; la scoperta che Dio vuole che faccia del bene attraverso la sua tendenza all'oscurità e alla vista nascosta.

In questi tre ambiti, ciò che Colin vece come antidoto al male, alla corruzione del cuore dell'apostolo causata dall'avidità, dall'autoritarismo e dalla vanagloria, è proprio la figura di Maria e della Chiesa nascente, di cui ella era l'esempio e il sostegno. Sono queste, lo sappiamo, affermazione che Colin non riesce a provare con testi della Scrittura, con citazioni patristiche o con ragionamenti teologici. Si tratta invece di una percezione globale, intuitiva, che contiene chiaramente una buona dose di materiale immaginario; si tratta di una visione ideale che non deriva né dalla storia né dal dogma, ma che è di una sorprendente verità. È in Maria che la Chiesa del *cor unum et anima una*, la Chiesa serva della parola, la Chiesa della fede, trova la sua immagine più pura.

Come tutti gli utopisti nel senso stretto del termine, Colin proietta questa immagine ideale del passato nell'avvenire, un avvenire che non riprodurrà il passato, ma che formerà una realtà nuova, la Chiesa degli ultimi tempi nella quale la Madre di misericordia desidera vedere riuniti tutti i suoi figli. Colin esprime il suo vero messaggio a livello di questa utopia, particolarmente riconoscibile nei testi delle origini e in quelli della fine della sua vita. È in questo quadro che trovano il loro posto gli elementi di carattere più direttamente pastorale o

spirituale che egli ha sviluppato nel corso del suo generalato e che scaturiscono da questa potente visione. Il secondo superiore generale, l'eccellente padre Favre, mantenne tutti questi elementi senza però abbracciare la visione come tale; questo spiega perché fu così diverso dal fondatore e perché non riuscì a mantenere la Società nel suo dinamismo originale.

III

Quello che ci resta ancora da fare è tratteggiare brevemente i principali elementi costitutivi della visione coliniana. Per restare nei limiti di tempo che mi sono concessi, mi limiterò a tre osservazioni.

1. La prima è il carattere chiaramente escatologico della visione che unisce intimamente Maria e la Chiesa. "Maria è stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarà ancora alla fine dei tempi". Questa è la frase che il fondatore ha ripetuto più spesso ai suoi figli, applicandola evidentemente al ruolo che avrebbe svolto la sua congregazione. Fra gli altri, citiamo un testo che Colin ebbe l'audacia di presentare alla curia romana nel 1833 nel sommario delle regole:

Il fine generale della Società è quello di contribuire nel modo migliore possibile, tanto con le sue preghiere che con i suoi sforzi, alla conversione dei peccatori e alla perseveranza dei giusti, e di raccogliere, per così dire, tutte le membra di Cristo, a qualunque età, sesso o condizione appartengano, sotto la protezione della beata Maria immacolata, madre di Dio; di ravvivare la loro fede e la loro pietà e nutrirle con la dottrina della Chiesa romana. Cosicché, alla fine dei tempi come agli inizi, tutti i fedeli siano, con l'aiuto di Dio, *un cuore solo e un'anima sola* nel seno della stessa Chiesa romana e tutti, camminando in maniera degna di Dio sotto la guida di Maria, possano raggiungere la vita eterna. È per questo che l'entrata nella Società è aperta anche ai laici che vivono nel mondo nella confraternita o terz'ordine della Vergine Maria (s, 109).

Sottomettere a dei cardinali romani una tale utopia allo stato puro significava provocare delle reazioni. Alcuni anni dopo, sorpreso lui stesso del suo ardire, Colin racconterà il dialogo con il cardinal Castracane:

Oh! mi vien da ridere quando penso alla bonomia, alla semplicità con cui ho agito. Nella mia domanda di approvazione per la nostra confraternita del terz'ordine avevo scritto in tutta semplicità che avremmo visto alla fine dei tempi ciò che si era visto agli inizi: *Cor unum et anima una*. Che, attraverso questo mezzo, tutti i fedeli, tutti coloro che rimangono in Dio, avranno un cuor solo e un'anima sola. Il cardinal Castracane si mise a ridere e mi disse: Ma allora tutto il mondo sarà marista? Sì, Eminenza, gli risposi; anche il Papa; è lui che vogliamo per capo. Ebbene, ho subito ricevuto tre brevi per il terz'ordine. Ah! Signori, diamoci da fare; la nostra impresa è ardua; (ridendo:) noi vogliamo invadere tutto. Quando verrà il momento? (OM, doc. 427, § 2).

Nella Società di Maria la risposta di padre Colin è stata spesso citata come una simpatica battuta di spirito. Messa di fronte alle enormi conseguenze di quanto aveva scritto, Colin avrebbe certamente saputo tornare abilmente sui suoi passi; ma l'affermazione secondo la quale anche il Papa sarebbe diventato marista non poteva comunque essere presa sul serio. In realtà, una tale interpretazione rivela la difficoltà che hanno avuto le generazioni successive a comprendere dall'interno l'utopia del fondatore. Ciò che abbiamo qui è semplicemente il riaffiorare di temi conosciuti nel medioevo sulla scia del gioachimismo: nella misura in cui si riconosce come la prefigurazione e il motore della Chiesa degli ultimi tempi, l'ordine religioso deduce quasi necessariamente che anche il papa sarà uno dei suoi membri. Alcuni Agostiniani erano persino giunti a rappresentare il pontefice spirituale rivestito dell'abito dell'ordine. Colin non sarebbe probabilmente giunto fino a questo punto, ma la risposta a Castracane esprime bene ciò che egli ha in mente: non una semplice fondazione, anche se articolata e aperta ai laici, ma la Chiesa rinnovata degli ultimi tempi, che la Società di Maria inizia in modo piccolo ma efficace. Nel 1846 Colin dirà:

Coraggio, coraggio, lavoriamo, ma sempre *ignoti et occulti*. Lasciamo coloro che si appoggiano su un'eloquenza puramente umana. La So-

cietà deve ricominciare una nuova Chiesa. Non voglio servirmi di questa espressione prendendola alla lettera, sarebbe un'empietà, ma in un certo senso, sì, dobbiamo ricominciare una nuova Chiesa. La Società di Maria, come la Chiesa, comincia con uomini semplici, poco istruiti; poi la Chiesa si è sviluppata, ha abbracciato tutto; anche noi dobbiamo riunire tutto attraverso il nostro Terz'Ordine; solo gli eretici non potranno prendervi parte.

Grazie alla convinzione del suo fondatore, dunque, la Società di Maria si situa sicuramente tra le fondazioni religiose orientate su un orizzonte escatologico, numerose dal medioevo in poi, che hanno espresso il meglio di sé proiettando in maniera utopica alla fine dei tempi i grandi valori che portavano in sé¹.

2. Tuttavia, e questo secondo punto è fondamentale, all'interno di questa proiezione escatologica Maria occupa un posto che prima era destinato allo Spirito Santo.

Per Gioachino da Fiore, cistercense del XII° secolo, capostipite di questa corrente escatologica, ci sono tre età nella storia dell'umanità: 1) l'età del Padre, che va dalla creazione fino al padre di Giovanni Battista; la sua figura tipica è il patriarca; 2) l'età del Figlio, che va da Giovanni Battista fino all'epoca di Gioachino stesso; la sua figura tipica è il sacerdote; 3) l'età dello Spirito, compresa tra la venuta dell'anticristo e la vittoria di Cristo; la sua figura tipica è il monaco spirituale degli ultimi tempi.

Questo schema delle tre età è stato ripreso continuamente in seguito, con delle varianti. Per limitarci a un solo caso, il più conosciuto, prendiamo Grignon de Montfort. Anche lui parla di un'età dello Spirito, collegandola all'idea di un ruolo di Maria negli ultimi tempi. Colin non parla mai delle tre età. Egli non riconosce alcun ruolo allo Spirito Santo negli ultimi tempi: la proiezione escatologica è interamente diretta su Maria.

Una simile evoluzione è certamente significativa. Le sue modalità e i suoi significati sono ancora tutti da studiare, e io penso che sa-

¹ Jean Séguy, *Ordres religieux et troisième âge du monde*, in *Recherches et documents du centre Thomas More*, 8, 29, marzo 1981, p. 1-15.

rebbe opportuno farlo. Se un testo liturgico, un quadro a carattere religioso, un cantico sono considerati come "luoghi liturgici", e cioè espressione spontanea e significativa della fede da cui il teologo può validamente partire per la sua riflessione, io credo che l'utopia di un fondatore costituisca un luogo altrettanto privilegiato. Sarei felice di vedere qualcuno più competente di me che approfondisca l'analisi della corrente escatologica: essa è in grado di insegnarci molto sui rapporti tra Maria e lo Spirito, tema così caro alla teologia attuale.

3. La mia terza ed ultima osservazione relativa alla visione di Giovanni Claudio Colin, sulla quale desidero fermarmi un po' di più, è la seguente: la nota dominante di questa escatologia mariana è più pastorale che apocalittica.

Il tema della lotta contro l'anticristo era certamente presente nell'ispirazione della cattedrale di Le Puy ricevuta da Courveille e raccolta da Colin. Lui stesso vi ha fatto allusione due o tre volte, ma soprattutto nella seconda metà del secolo quando il tema della fine dei tempi aveva assunto un tono più cupo e catastrofico dopo il crollo, nel 1848, delle speranze un po' romantiche di restaurazione religiosa che avevano caratterizzato i decenni precedenti.

Prima di quella data, la cui importanza anche per la storia spirituale francese del XIX° secolo non è mai sufficientemente sottolineata, la prospettiva di Colin non è tanto la lotta finale quanto la riunione escatologica di tutti i figli di Dio nella nuova Chiesa attorno a Maria. Abbiamo già citato al riguardo dei testi significativi. Eccone un altro, semplice nota di una parola del fondatore raccolta da un uditore. Perdonerete il suo carattere un po' goffo e rozzo, ma credo molto rivelatore:

Avendogli qualcuno ricordato che egli aveva detto che tutto il mondo doveva essere marista, disse: Sì, Dio Padre ha stabilito Nostro Signore giudice dei vivi e dei morti. Il corpo di Gesù è un corpo puro. Presso i Gesuiti sono necessari dei talenti e molte altre cose.

Nel corpo della santa Vergine non è così. Lei è Madre di misericordia. Il suo corpo avrà diversi rami, sarà aperta ad ogni genere di persone.

Come si vede, la struttura stessa della Società a cui quale pensa Colin, con sacerdoti, fratelli, suore e un'immensa associazione di laici,

è legata alla visione di un'età della misericordia rappresentata da Maria, la quale, più che giudicare o selezionare, pensa a raccogliere, a riunire tutti i suoi figli.

I Maristi devono essere, nel pensiero del loro fondatore, gli strumenti di questo piano di misericordia o, più precisamente, come egli spesso ha ripetuto, “gli strumenti delle misericordie divine verso i peccatori”. Si tratta di raggiungere questi ultimi, costi quello che costi, scomparendo il più possibile per eliminare meglio gli ostacoli all'azione di Dio. A questo livello lo “sconosciuti e nascosti nel mondo” diventa prassi pastorale e determina una radicale revisione degli atteggiamenti sul pulpito, in classe, in confessionale, e prepara un nuovo stile di Chiesa espressivo di questo approccio mariano.

Gran parte delle conversazioni di padre Colin con i suoi figli consiste nel metterli in guardia contro gli ostacoli che loro stessi potrebbero creare al proprio ministero se, preoccupati di farsi un nome o dominati dalle loro simpatie, dalle loro opinioni, dai loro metodi, si mettessero avanti e non accettassero di nascondersi di fronte a coloro che attendono la parola di salvezza.

Possiamo citare solo qualche testo tra mille:

Signori, ci disse, ogni secolo ha la sua malattia. Altre volte c'era la fede ed era malato il cuore. Oggi il male è salito fino alla testa. Viviamo in un secolo di orgoglio, di follia. Bisogna guarire questo spirito con la nostra semplicità e la nostra umiltà. Sul pulpito non dobbiamo avere l'aria di voler dominare, altrimenti allontaneremo la gente. Più che mai l'uomo è geloso della sua libertà, della sua indipendenza (PF, doc. 99). Siamo in un'epoca in cui dobbiamo fare tutto con modestia; più saremo modesti, più faremo l'opera di Dio. Ogni secolo ha il suo orgoglio e il nostro ha la sua buona parte di orgoglio, che trova la sua fonte nell'incredulità. Oggi non si può riuscire che con la modestia. Bisogna prendere le anime sottomettendoci ad esse (PF, doc. 102, § 33).

E quest'altro, dove Colin denuncia i danni che può fare un confessore quando si proietta nella coscienza del suo penitente con le sue idee e i suoi principi inamovibili:

Abbiamo compassione dei poveri peccatori; non domandiamo loro più luce di quanta ne possono avere. Facciamoci una giusta idea della loro

posizione e li assolveremo più facilmente. Considerate un uomo che si trova all'entrata di un sotterraneo; la luce comincia a diminuire; fa alcuni passi e le tenebre aumentano; va ancora oltre e la notte è completa; egli brancola nel buio. Capita così ad un'anima che ha dimenticato Dio. Il primo peccato mortale è come l'entrata di un sotterraneo, dove il giorno diminuisce; un secondo peccato mortale lo spinge ancora più in là e poi, quando i peccati si succedono l'uno dopo l'altro, l'anima colpevole si trova nella notte completa. Quando la grazia lo sollecita e la buona volontà corrisponde, all'inizio è come un barlume che si accende nell'oscurità. È impossibile che questo povero peccatore, sprofondato così tanto, possa godere della stessa luce di cui godete voi. Non respingetelo, ricevetelo nella grazia, domandategli poco; la grazia farà il resto lentamente, la luce riapparirà man mano che avanza. Non è caduto nella notte improvvisamente; ritornerà alla luce insensibilmente. Ah signori, istruiamoci bene; più uno è sapiente, più ha idee larghe quando lo consultano. Se è un mezzo sapiente, metterà i bastoni fra le ruote e vi impedirà di andare avanti (PF, doc. 163).

In questi testi non si parla di Maria, ma, se mi avete seguito un po', sapete ormai che non dobbiamo aspettarci da Colin un discorso su Maria. Maria, verso la quale questo prete aveva una devozione tenerissima e molto personale, interviene in lui ad un livello infinitamente più profondo. Il riferimento a lei, spontaneo, globale, nutrito di preghiera e di tradizione più che di tesi e di citazioni, si manifesta a livello di correzione delle pratiche pastorali e di disposizioni interiori:

Oh! a Dio non piaccia che i Maristi vogliano mettersi in mostra. Che farebbe la Madonna? Non è che io condanni quelli che prendono un'altra strada per far amare Dio, per lavorare alla sua gloria; fanno bene, perché quello è lo spirito della loro vocazione; ognuno deve conformarsi allo spirito della propria vocazione. Non tutti sono chiamati ad essere Maristi; la Chiesa sarebbe da compiangere se non avesse che i piccoli Maristi a servirla. Ma lo spirito della nostra Società è diverso, noi dobbiamo fare come la nostra Madre. Infatti, signori, la Madonna (ce lo dice la Chiesa) è il canale delle grazie, la regina degli apostoli... Quanto bene non ha fatto nelle anime! E tuttavia in questo mondo ha vissuto sconosciuta e nascosta.

È in questo capovolgimento di atteggiamenti, nel passaggio dalla posizione di forza di colui che detiene la verità alla piccolezza disarmata di colui che sa di dover scomparire per lasciare spazio all'azione di Dio, che si esprime la presenza di Maria nella visione che Colin ha della Chiesa e della sua missione.

Grazie a lei, qualcosa si muove nel cuore dell'apostolo, emerge una certa immagine di Chiesa che annuncia quella degli ultimi giorni. In un certo senso, sì, è la Chiesa che ricomincia, quella Chiesa che dalla sua fondazione a Pentecoste non è più preoccupata di durare grazie alla solidità delle sue strutture, ma di ricominciare umilmente ogni mattina, attorno alla cena del Signore, con Pietro e gli apostoli, nell'attesa dello Spirito, perseveranti nella preghiera con Maria, la madre di Gesù, e con i suoi fratelli.

Appendice b

NOTE PER IL RITIRO PREDICATO DAL 3 ALL'8 AGOSTO 1986 AI MARISTI CANADESI RIUNITI A SAINT-AUGUSTIN

Presentazione

L'argomento del ritiro prende spunto dall'avvenimento che celebriamo, il centocinquantenario dell'approvazione della Società di Maria. La Società è definita dalla sua relazione a Maria. Nel ritiro rifletteremo sull'importanza di questa relazione, riconosciuta ufficialmente nella Società (vedi DD 119) ma che trova delle difficoltà nella pratica. Sembra qualcosa di troppo mariano in un'epoca in cui la teologia e la spiritualità si incentrano sul Cristo.

1. Difficoltà di un riferimento a Maria. Effettivamente, definire se stessi attraverso un riferimento a Maria non è di per sé ovvio. Maria è una persona che non è qui; è una persona del passato, circa la quale sappiamo pochissime cose. Se essa deve diventare un punto di riferimento costante e determinante ("pensare, sentire, giudicare, agire come Maria"), è indispensabile che in qualche modo ce la rappresentiamo, che occupi un posto nel nostro universo mentale. È inevitabile una certa costruzione mentale; anche se tale costruzione sarà il più possibile vicina ai dati biblici essenziali, conterrà sempre un ampio segmento di elementi personali. Diciamolo chiaramente: ogni riferimento a Maria comporta una buona dose di "immaginario".

Immaginario non vuol dire irreal. L'immaginario denota il ruolo che giocano le immagini, le rappresentazioni, nella comprensione di una realtà che non è immediatamente presente e tangibile, per esempio l'esistenza di classi e di stratificazioni in una società; la teoria dei tre ordini (coloro che combattono, coloro che pregano e coloro che lavorano) è nell'ordine dell'immaginario. Ma esso è decisivo per la comprensione di una società, della sua evoluzione, delle sue crisi. In questo senso, nel nostro riferimento a Maria c'è una grande parte di immaginario.

È chiaro che cinquant'anni fa i maestri dei novizi parlavano poco di questo argomento. Oggi, invece, questo aspetto della nostra appartenenza marista comincia ad essere preso ampiamente in considerazione. Stiamo andando oltre rispetto al discorso di Colin. Pierre Rémy ha scritto su Maria e l'immaginario. Jan Hulshof scrive su "Padre Giovanni Claudio Colin e la fine dei tempi"¹; Gerry Hall sta studiando il ruolo del mito e del simbolo in Colin². Edwin Keel qualifica Colin come poeta e profeta³. Albert DiIanni e Jan Snijders parlano di una ermeneutica marista. L'amministrazione generale si interessa al tema della rifondazione.

In tutto questo è presente una ricchezza e un pericolo. Pericolo di una mancanza di comprensione e di un approccio troppo semplicistico. Si parla poco di Colin e molto della teoria interpretativa. Sì, esploriamo l'immaginario di Colin, ma cerchiamo di conoscerlo bene, non solo attraverso due o tre testi, sempre gli stessi, ma attraverso la sua vita, ciò che ha fatto, ciò che ha detto, le fonti che ha utilizzato, la struttura del suo pensiero così come risulta dall'analisi dei suoi scritti e delle sue conversazioni.

Quale sarà il mio contributo? È chiaro che in un ritiro non si può fare un lavoro dettagliato di analisi. Ma, avendo avuto l'occasione in questi lunghi anni di acquisire una certa familiarità con Colin, vorrei partire da qui e cercare di esplorare insieme a voi il suo immaginario. Questo non per moda o per curiosità, ma per capire la *funzione*

¹ In *The Study of Marist Spirituality*, Roma 1984, p. 85-97.

² Gerard Hall, *Society of Mary. Community of Memory and Hope*, Sydney 1985.

³ In *The Study of Marist Spirituality*, Roma 1984, p. 143-193.

che Maria ha avuto nella sua vita e nel suo pensiero. A livello di parole, di contenuto del suo discorso, ciò che Colin ha detto corrisponde al novanta per cento a quello che hanno detto tutti: Maria è madre, regina, vergine; noi dobbiamo amarla, imitarla, ecc. Ci sono certo delle sfumature diverse tra lui e Chaminade o Grignon de Montfort, ma si tratta spesso di sottigliezze. Ciò che a me pare determinante è la funzione che Maria ha avuto nell'elaborazione e nella strutturazione della sua visione del mondo.

La storia rivela che nel secolo scorso e nel nostro Maria ha avuto un ruolo non necessariamente positivo nel sistema di pensiero di certi cattolici e di certi fondatori di movimenti. In alcuni casi, Maria era legata a tradizionalismi o irrigidimenti, oppure a una regressione psicologica in cui il rapporto madre-figlio assume la forma di infantilismo, o ancora ad un certo tipo di chiusura (tema della vergine immacolata, purezza, idealismo, chiusura al mondo del peccato).

Studiando l'immaginario di Colin molto più che analizzando letteralmente il suo discorso, si scopre invece che la funzione avuta da Maria nell'elaborazione del suo pensiero e della sua visione del mondo è stata totalmente diversa. Maria lo ha orientato non verso il tradizionalismo, non verso il passato, ma verso il futuro. Maria lo ha condotto non ad uno sterile infantilismo, ma ad una maturità pastorale, ad una comprensione adulta ed esigente dei reali bisogni degli altri. Maria lo ha portato non ad evadere dal suo mondo, ma a comprenderlo, ad anticipare le risposte adatte ai bisogni di un mondo secolarizzato.

2. Scopo di questo ritiro. Lo scopo di ogni ritiro, degli esercizi spirituali, è quello di portare alla conversione. Si tratta di condurre colui che vi partecipa a riflettere sulla sua situazione attuale, su ciò che questa può comportare di infedeltà e di peccato, e di ricondurlo all'autenticità del suo impegno cristiano o religioso, di ravvivare le sue convinzioni riproponendo i grandi elementi costitutivi della sua vita consacrata (voti, preghiera, vita fraterna, zelo apostolico, ecc.). Desidero dirvi subito che questi argomenti non saranno trattati durante questo ritiro. Non perché non sono importanti, ma perché questo è un ritiro speciale, legato al centocinquantenario dell'approvazione della Società e perché ve lo predica uno che ha lavorato a

lungo su Colin. Sarà dunque preponderante l'aspetto della conoscenza, senza essere tuttavia una settimana solo di studio e di informazione. Lo scopo della conversione rimane intatto.

Da quando apparteniamo alla Società di Maria, Colin e Maria hanno avuto un ruolo nella nostra vita. Quanto importante, ciascuno lo sa. Ma un ruolo lo hanno avuto. In che senso? Come nel caso di alcuni Maristi che ho conosciuto, i quali dicono: Colin mi appare come fuori moda, rigido, soffocante? La pietà verso la Madonna coinvolge solo la mia affettività? ricorda un giardino chiuso? comporta atteggiamenti di ripiegamento e di evasione? Se noi proviamo, almeno in parte, qualcosa di simile, questo ritiro potrà esservi utile, perché è un invito a scoprire che Colin non è un freno, ma è uno che ci spinge avanti, più audace di noi. È un invito a scoprire Maria come portatrice di speranza, legata al nostro futuro, alle nostre scelte, alle nostre iniziative, alla nostra responsabilità pastorale.

3. Struttura del ritiro. Faremo due relazioni al giorno, seguendo questo schema: 1. Esplorazione dell'immaginario di Colin, il suo mito (relazioni 1-2); 2. Validità del mito di Colin in relazione alla storia, alla fede, alla teologia (relazioni 3-4). A partire da qui, proporremo un'interpretazione della visione di Colin per la nostra epoca; 3. Maria portatrice di speranza nella nostra maniera di vedere la Chiesa (relazione 5) e nel nostro impegno apostolico (relazione 6); 4. In che modo Maria ci spinge verso una maturità adulta nell'esercizio della nostra responsabilità pastorale (relazione 7); come lei ci suggerisce la risposta specifica ai bisogni del nostro mondo secolarizzato (relazioni 8-9).

Relazione 1

L'immaginario di Colin. Primo approccio

1. Fonti della rappresentazione di Maria in Colin

Colin ci rimanda spesso a Maria: “Pensare, sentire, giudicare, agire come lei”. Che cosa aveva in testa? Quali elementi di conoscenza possedeva su di lei? Dove aveva preso la rappresentazione che se ne faceva?

a. La Scrittura? La prima risposta a priori, evidente per noi: nella Scrittura, l'unica fonte autentica di dati su Maria, completata dall'insegnamento ufficiale della Chiesa. Ora, anche a costo di causare un certo choc, dobbiamo riconoscere che questo non è vero. Le tavole preparate da Pierre Allard sui riferimenti biblici usati da Colin rivelano che l'utilizzo che egli fa dei testi del nuovo testamento su Maria è limitato, povero e marginale. Non usa i *logia* dei sinottici né il vangelo dell'infanzia di Matteo. Del vangelo di Giovanni, non usa mai né Cana né il Calvario (se non in riferimento al Cristo).

Però, dirà qualcuno, ha certamente utilizzato At 1,14. In realtà, solo due volte: in PF, doc. 140, § 13, e nella lettera Colin-Dubouché del 6 giugno 1859, per ricordare il fervore della preghiera nel Cenacolo. I numerosi testi di Colin su Maria e gli Apostoli non possono essere riferiti a questo versetto. Essi ci mostrano Maria nel ruolo di sostegno, di direzione, di consolazione, di luce, di consiglio, di influenza, di fondazione: tutti elementi completamente assenti in questo versetto degli Atti. È evidente che Colin utilizza una fonte diversa.

Resta Lc 1-2. Le tavole Allard elencano numerosi riferimenti, ed è perfettamente normale, visto lo scopo delle tavole che mirano a riunire i testi scritturistici che possono essere avvicinati a testi di Colin. Ma bisogna innanzitutto eliminare tutti i testi non mariani (quelli che parlano di Elisabetta e di Simeone). Inoltre, le allusioni generiche di Colin a Betlemme, a Nazaret o alla povertà di Maria contengono evidentemente un rinvio implicito al vangelo, ma in questo caso non si può parlare di una vera influenza del testo evangelico come fonte di pensiero. Come uso esplicito di questi due capitoli troviamo: tre cita-

zioni del Magnificat ("L'anima mia magnifica il Signore"; "Il potente ha fatto in me grandi cose"; "Ha ricolmato di beni gli affamati") e due dell'annunciazione (in C, 121: a proposito della castità, Maria trema davanti all'angelo; in C, 428: "Ecco la serva del Signore").

Questo è tutto. Niente di più di quanto avrebbe detto qualunque predicatore. Niente che indichi una meditazione assidua dei testi del nuovo testamento o un desiderio di riferirvisi come ad una fonte privilegiata.

b. Maria d'Agreda. Allora, dov'è che ha attinto Colin? Prendiamo un esempio: PF, doc. 60, § 1 [da "Ognuno lavori" a "riconoscere un Marista"]. Certamente la Scrittura parla dell'annunciazione, della nascita, del calvario, ma in realtà non si trova qui ciò a cui Colin si riferisce. Al contrario, questi quattro punti si ritrovano con facilità nella *Città mistica* di Maria d'Agreda. Abbiamo visto altrove¹ i diversi modi in cui Colin ha usato l'opera: rinvii espliciti; rinvii ad un'opera non nominata ma che è chiaramente quella; idee care a Colin che probabilmente o certamente provengono da lì; utilizzo nelle costituzioni (sei testi), di cui uno riguarda un punto fondamentale (l'atteggiamento del superiore in consiglio, che deve preferire il parere degli altri per imitare Maria; ci ritorneremo).

Ma, cosa ancor più importante, Colin ha preso dalla *Città mistica* non solo dei dettagli sulla vita di Maria, ma la prospettiva centrale dell'opera, contenuta nel titolo: Maria è la città santa che discende sulla terra in Ap 21. Maria, dalla gloria in cui aveva seguito suo Figlio al momento dell'ascensione, è tornata volontariamente sulla terra per consolare, istruire, sostenere la Chiesa nascente. In questi ultimi secoli, la sua protezione sarà più grande ancora perché maggiori saranno le necessità². Questa visione della storia della Chiesa racchiusa tra due interventi di Maria è la stessa di Colin. In questo testo e in tutta la terza parte della *Città mistica*, Colin trova la chiave del futuro della Chiesa. Da qui l'importanza che egli accorda all'opera.

¹ Nota dell'editore: Nel corso dell'atelier che precedette il ritiro, Jean Coste aveva comunicato i risultati di uno studio sull'argomento, riportati sopra.

² Nota dell'editore: Leggere Agreda 3, n. 33, testo citato sopra, e in Coste, *Église naissante*, p. 434.

Qual era la sua posizione nei confronti di quest'opera? (vedere OM, doc. 554). Da una parte, ne fa oggetto di lettura assidua, la medita, ne resta entusiasmato. Dall'altra parte, non se ne serve nella predicazione (che deve ispirarsi unicamente alla Scrittura e alla tradizione) e non vuole che la si legga. Perché? Forse perché in fondo il libro non è abbastanza sicuro? No, è perché esso non contiene solo conoscenze acquisite, ma l'avvenire, la chiave del futuro; "è un tesoro per questi ultimi tempi". Il paragone con Poiré (*La Triplice Corona*) è illuminante: qui si trovano i dati della Scrittura e della tradizione sulla potenza e le glorie di Maria. Questo testo è stato riassunto da Colin, posto tra i suoi sermoni e molto utilizzato (ne abbiamo un'eco in OM, doc. 282, § 10). Maria d'Agreda, invece, è il segreto dell'avvenire; non è adatto ai giovani. Questo indica bene come il centro di gravità del pensiero di Colin non era il presente, l'acquisito, ma la proiezione nel futuro. Egli privilegia le fonti che permettono questo superamento.

2. Il tipo di discorso di Colin su Maria. Quello che non è

a. È chiaro, innanzitutto, che il modo di parlare di Colin su Maria non ha preoccupazioni di precisione teologica. Non aveva mai seguito corsi di mariologia; d'altronde, al tempo di Colin la mariologia si trovava nel suo periodo più incolore. Eppure, Chaminade è molto attento all'esattezza quando mette Maria in relazione con Dio o con Cristo. Non è così per Colin. Per esempio, molti testi presentano Maria come colei che sostituisce il Cristo, colei che fa ciò che egli aveva fatto per gli apostoli (PF, doc. 107, § 2; 143, § 2; 176, § 3; OM, doc. 846, § 36; quest'ultimo testo sarebbe addirittura degno di condanna!).

Non sono che esempi, ma significativi. Perché sottolinearli? Non dovremmo forse nascondere la nudità del nostro padre? No. È importante che noi superiamo il nostro imbarazzo. Non si tratta di nascondere né di scusare. Si tratta di comprendere che il discorso di Colin è diverso. Gli stessi testi sono molto interessanti quando sono intesi all'interno del discorso tipico di Colin, un discorso non teologico, ma escatologico e mitico.

b. Il discorso di Colin su Maria non è un discorso spirituale sull'imitazione di Maria. Certo, Colin ha parlato molto di imitazione di

Maria (PF, doc. 1, § 2; 18, § 1). Molte volte ha raccomandato l'*Imitazione della santa Vergine*. Ma non sappiamo se si riferisce a quella di Arias (XVI° secolo) o a quella di Rouville (XVIII° secolo). Non c'è traccia di influenza né dell'una né dell'altra. In realtà, anche se Colin usa il termine "imitare", la sua prospettiva non è quella di un'imitazione di atteggiamenti precisi di Maria. Vedi l'indice PF alle parole Maria, Imitazione, Virtù. L'esempio citato è sempre il paradosso dell'esistenza umile e nascosta di Maria, mentre era madre di Dio, regina degli apostoli, esistenza che ha avuto una grande influenza sulla storia della salvezza. Abbiamo qui un'interpretazione globale della figura di Maria che va ben al di là della semplice imitazione.

Il discorso di Colin su Maria non è dunque né teologico né propriamente spirituale. Che cosa è dunque? Lo vedremo nella relazione seguente. Nell'attesa, vi propongo un altro approccio.

3. Società di Maria, opera di Maria

[Il contenuto di questa parte della relazione è pubblicato in *Forum novum* 2, p. 224-242; non riteniamo utile riprodurlo qui].

Relazione 2

Struttura dell'immaginario di Colin su Maria

1. Escatologico

Eschaton significa fine. Il pensiero escatologico è organizzato attorno all'evento finale che verrà, la cui attesa fa parte della fede cristiana, anche se la sua importanza varia a secondo delle epoche e delle persone. Da distinguere dall'apocalittica, che è la descrizione della fine.

a. Colin uomo del futuro. Colin è un uomo teso verso il futuro,

un uomo in attesa (FA, doc. 317, § 16; OM, doc. 483, § 1: “Per quanto mi riguarda, aspetto qualcosa; sì, sono vent’anni che costruisco la Società sul pensiero di un cambiamento.”).