

Michael Fitzgerald

Pensare come Maria

Spiritualità marista e profetismo

**Maristica 5
Roma 1991**

Michael Fitzgerald

Pensare come Maria

Spiritualità marista e profetismo

Traduzione di p. Dante Serafini, sm

Maristica 5

Roma 1991

PRESENTAZIONE

Il testo contenuto in questo quinto volume della serie *Maristica* fu redatto in un primo momento nel 1988-89 sotto forma di tesi per una laurea in spiritualità all'università pontificia di San Tommaso d'Aquino. Era intitolato: *La spiritualità marista: studio dei suoi elementi chiave alla luce di un modello profetico di spiritualità*.

I due aspetti che tale titolo mette in evidenza hanno fatto pensare che avrebbe potuto interessare anche i membri della famiglia marista. Effettivamente, come studio degli elementi chiave della spiritualità marista, li organizza in un complesso dinamico donandocene così una visione d'insieme. Organizzando questi elementi secondo il modello profetico elaborato da Walter Brueggemann, l'autore ci invita a vedere con un occhio nuovo una realtà che forse è divenuta per noi fin troppo familiare.

Gaston Lessard

REFERENZE E ABBREVIAZIONI

- Aschenbrenner**, G.A., *"Active and Monastic: Two Apostolic Lifestyles"*, Review for Religious 45 (1986), pp. 653-668.
- AT** = Antiquiores Textus constitutionum Societatis Mariae, 7 fascicoli, Roma, 1955.
- Bearsley** Patrick, "The Work of Mary", in *Mary's Work and Theology*, Roma (dattiloscritto), 1983.
- Brueggemann** Walter, *The Prophetic Imagination*, Fortress Press, Filadelfia, 1988.
- Constitutiones Societatis Mariae*, 1872.
- Costituzioni della Società di Maria*, Roma, 1988.
- Corcoran** Anthony, "Strangers to Cupidity", in *L'étude de la spiritualité mariste*, Roma, 1984.
- Coste** Jean, 1958, *"La formule de l'apostolat mariste: Ignoti et quasi occulti"*, Acta SM 5 (1958-59), pp. 44-90.
- 1959: *"Maria nella Chiesa nascente e alla fine dei tempi"*, Acta SM 5 (1958-59), pp. 262-280, 418-450: 6 (1960-62), pp. 52-86, 178-196.
 - 1961: *"Nazaret dans la pensée du P. Colin"*, Acta SM 6 (1960-62), pp. 299-400.
 - 1965. *Corso di storia della Società di Maria*, Roma, 1965.
 - 1973: *Marie, aujourd'hui chez les pères maristes*, SM Document n. 1, Roma, '73.
 - 1977: Allocuzione al XXIV° capitolo generale, Roma, 1977.
 - 1982: *"Maristes et eschatologie"*, Recherches et Documents du Centre Thomas More, 1982.
 - 1984: *"Une vision mariale de l'Église: Jean-Claude Colin"*, (serie Étapes de la spiritualité française), Centre d'Études Saint-Louis-de-France, Roma, 1984.
- Esler** James, "The Spirituality of the Apostolic Marist Today", 1970, in *Marist Spirituality Today*, (Roma, dattiloscritto).
- Girard** Charles, *"Idées coliniennes sur le laïcat mariste e leur application aujourd'hui"*, Forum Novum 1 (1989-91), n. 2, aprile 1990, pp. 159-171.
- Keel** Edwin, 1980: *La mission de la Société de Marie*, SM Document n. 4, Roma, 1980.
- 1980: *Exercises in Marist Spirituality*, Washington, 1980.
 - 1984: "Jean-Claude Colin: Poet and Prophet", in *The Study of Marist Spirituality*, Roma, 1984.
- Larkin** Craig, 1979: *Mary in the Church: the Basis of Marist Spirituality*, tesi non pubblicata, Roma, Università Gregoriana, 1979.
- 1984: *Elements in Marist Spirituality*, (dattiloscritto, 1984).
- Mayet** = *Mémoires*, tomo e pagina.
- Moloney** Francis J., *Disciples and Prophets*, Darton, Longman and Todd, Londra, 1980.
- Montgomery** Bryan, *Seeking only Christ and Mary: A Study in Apostolic Spirituality*, tesi non pubblicata, Roma, Università S. Tommaso d'Aquino, 1985.
- OM** = Coste-Lessard, *Origines Maristes*, 4 volumi, Roma, 1960-67.
- PF** = *Parole di un Fondatore*, testi scelti e presentati da Jean Coste, Roma, 1975.
- Snijders** Jan, *Il secolo di Maria*, Maristica 1, Roma, 1988.

INTRODUZIONE

Il ritorno alle fonti delle origini mariste ha permesso la riscoperta di una grande ricchezza di temi propri della spiritualità marista come, ad esempio, l'idea che Colin si fa del ruolo di Maria nella chiesa nascente, il contesto apostolico nel quale egli situa i simboli di Nazareth e dello 'sconosciuti e nascosti', l'idea che la Società ha una missione da portare a termine nei confronti di un'epoca in cui Maria deve giocare un ruolo particolarmente importante, la convinzione che la Società di Maria è opera di Maria, Maria vista come immagine di una Chiesa aperta e misericordiosa verso tutti i figli di Dio, la visione escatologica di una Chiesa ridiventata *cor unum et anima una*, come era agli inizi. Nel corso di questo nostro lavoro noi discuteremo di questi elementi centrali della spiritualità marista. L'idea di presentare la spiritualità marista in un quadro organico mi è nata da un senso di frustrazione: che cosa fare di tutte queste ricchezze? Mi è sembrata una domanda importante nello studio della spiritualità marista. Se i vari elementi di questa spiritualità devono avere un impatto sulla Società di oggi e nella vita dei suoi membri, bisogna trovare un modello che consenta di presentare queste ricchezze in un quadro armonico, coerente e dinamico. Un tale tentativo di integrazione dovrebbe aiutare a liberare l'innegabile energia creatrice contenuta nei diversi elementi di questa spiritualità. D'altra parte, la capacità d'integrare tutto in un insieme coerente è una caratteristica essenziale di ogni spiritualità (Larkin, 1979).

In questi ultimi anni, parecchi studi sulla spiritualità marista l'hanno catalogata come "apostolica" o "attiva" (Montgomery; Esler). Le stesse costituzioni della Società di Maria del 1988 parlano di "carattere apostolico" della spiritualità marista (n. 117). Questa catalogazione è normalmente usata in contrapposizione con le spiritualità ritenute "monastiche" o contemplative". In questo studio si porterà avanti l'idea che è possibile rifarsi ad altri modelli per descrivere, estrapolare e integrare con coerenza gli elementi costitutivi di una spiritualità. Non

intendo affermare che è totalmente inesatto dire che la spiritualità marista è "apostolica" o "attiva". Mi domando solo se questa descrizione sia veramente utile per la spiritualità marista. Lo studio dell'esperienza di Giovanni Claudio Colin, della dinamica della sua vita e degli elementi della spiritualità marista mettono in risalto i limiti del modello "apostolico" per la spiritualità marista. Ad esempio, un recente studio - che paragona le spiritualità "attivamente apostoliche" con quelle "monasticamente apostoliche" - mostra che nella vita religiosa è soprattutto il ministero a definire una spiritualità apostolica attiva (Aschenbrenner, p. 660). Tale ruolo determinante dei ministeri attivi nel modello "apostolico" non si ritrova più nell'insistenza marista sulla "presenza" e la "missione". Ancora più importante, il modello "attivo" quasi non arriva a spiegare la dinamica che si trova nel cuore stesso della spiritualità marista, una dinamica che io chiamo "profetica". In generale il modello "attivo" è troppo ampio e tende a generare una formulazione troppo piatta della spiritualità marista. Inoltre il modello apostolico, per eccellente che sia, in pratica non sembra offrire un supporto solido contro i pericoli di un clericalismo individualista il quale, a sua volta, finisce con il cercare la sua giustificazione in una o nell'altra forma della spiritualità apostolica.

Un modello "profetico" mi sembra più adatto a integrare in modo coerente gli elementi della spiritualità marista e a dare tutto lo spazio necessario alle sue potenzialità e alla sua creatività, alla sua autenticità e alla sua originalità. Ecco i tratti caratteristici del modello proposto:

- a. il sentimento profondo di essere stati scelti e chiamati, di essere afferrati da Dio, di essere trasformati e spinti;
- b. il posto centrale dato ad un particolare tipo di "presenza";
- c. un vivo sentimento di attesa e di novità, una "coscienza" tutta nuova;
- d. l'accento posto sulla "missione" piuttosto che sul "ministero";
- e. la coscienza di un'epoca nel senso cosmico del termine piuttosto che la coscienza di necessità proprie del tempo;
- f. un atteggiamento che rifletta una coscienza nuova, critica nei confronti di un'epoca e al tempo stesso portatrice di una visione piena di speranza.

È nel quadro di questo modello profetico che noi ci poniamo per esaminare gli elementi principali della spiritualità marista. Le strutture portanti di questo modello profetico sono state elaborate da Walter Brueggemann nella sua molto apprezzata opera *The Prophetic Imagination*. Il presente saggio non porta niente di nuovo circa il contenuto degli elementi della spiritualità marista. Mira innanzitutto a riunire i pezzi. Rifacendosi al modello profetico, ci offre un modo per integrare gli elementi della spiritualità marista in un insieme coerente e dinamico. Si spera, in tal modo, di aiutare i Maristi ad appropriarsi meglio del tesoro spirituale che posseggono.

Capitolo primo

IL MODELLO PROFETICO

Esistono, nella mente della gente, due stereotipi di profeta biblico. Il primo è quello del visionario preoccupato dell'avvenire, dell'uomo che predice e mette in guardia. L'altro stereotipo è quello del critico severo della società, soprattutto nei riguardi del sistema socio-economico che prevale nel suo ambiente e che pone questioni riguardanti le realtà del presente. C'è del vero in ambedue le immagini. Il profeta della Bibbia si preoccupava del presente e del futuro del popolo di Dio. Ma il profeta era anche l'uomo del passato. In lui le tre dimensioni del tempo formavano un tutto articolato. Nel suo studio sulla profezia biblica, Walter Brueggemann afferma che il cuore della profezia consiste in una qualità dell'immaginazione; il profeta è l'uomo dai vasti orizzonti. La sua immaginazione gli consente di oltrepassare le percezioni correnti e accettate della realtà e di immaginare un Dio totalmente libero. Il profeta è un uomo del passato, del presente e del futuro. La sua immaginazione gli permette di riattualizzare la realtà di un Dio che, nel passato, ha già manifestato la sua libertà con interventi potenti e amorevoli a beneficio del suo popolo. Grazie alla sua immaginazione egli comprende che affermare la libertà di Dio significa affermare nel medesimo momento l'intrinseca precarietà dello stato presente delle cose. La sua immaginazione, infine, gli permette di creare, con parole e con simboli, una prospettiva d'avvenire che suscita la speranza e stimola le energie.

Si troverà più avanti una breve descrizione del modo in cui il profeta della Bibbia mette la sua immaginazione a profitto della sua missione profetica. Poiché qui miriamo solo ad abbozzare le strutture di un modello, ci limiteremo a considerazioni generali. Inoltrarsi nel ricco mistero della profezia biblica supererebbe i limiti di questo lavoro.

Il profeta non predica la sua parola

Io susciterò loro un profeta in mezzo ai loro fratelli e gli porrò in bocca le mie parole ed egli dirà loro quanto io gli comanderò (Dt 18, 18).

Queste parole furono sicuramente indirizzate a Mosè, il modello dei futuri profeti (Moloney, p. 161). Le Scritture mostrano chiaramente che l'iniziativa appartiene sempre a Yahweh. È l'interesse che nutre per il suo popolo a provocare il suo intervento; un interesse totalmente gratuito, un intervento dal potenziale inimmaginabile, un'iniziativa totalmente libera. I profeti recalcitranti come Geremia servono di dimostrazione. Yahweh non soltanto fornisce al profeta la parola da proclamare, ma suscita la profezia in un modo ancora più radicale poiché è Lui che, senza esserne stato sollecitato, fornisce a Geremia lo spirito di preghiera, apre il cuore del profeta eletto:

- a. al ricordo convincente della gloria, della potenza, dell'amore e della misericordia che Egli, altre volte, ha manifestato per il suo popolo;
- b. alla chiara percezione che consente al profeta di raggiungere nella propria situazione la gente del suo tempo;
- c. alla visione di orizzonti più vasti che manifestano al popolo una speranza di salvezza.

La loro parola è parola di Yahweh, la loro opera è opera di Yahweh, l'iniziativa sempre feconda di Yahweh è la fonte di tutto: ecco la convinzione che anima e sostiene i profeti.

Il profeta non annuncia una parola nuova

Il più grande pericolo a cui va incontro un popolo pellegrino è ciò che Brueggemann definisce "inculturazione" (p. 11). Tale parola potrebbe indurci in errore, ma Brueggemann l'adopera qui per designare il radicamento nell'istituzione dominante, con tutto ciò che questo comporta in fatto di limiti, di vedute ristrette e senza prospettive per il futuro. Da qui deriva il mito per cui le cose vanno così perché sempre sono andate così e così sempre andranno. Strutture che forse sono alla radice di ingiustizie sociali ed economiche perdurano indiscusse e an-

che sostenute dalla religione, perché ciò che è stato percepito della libertà di Dio si trova ridotto allo stesso modo da una volontà apatica per la quale "ciò che vive e regna nei secoli dei secoli" non è Dio, ma l'autorità del momento. E' dunque compito del profeta risvegliare la memoria del popolo di Dio, ravvivare il ricordo dell'iniziativa d'amore di Yahweh, della sua gloria, della sua potenza, del suo intervento a favore del suo popolo. E' nato in tal modo il grande tema biblico del ricordo: "non dimenticare mai", "ricordati sempre", "trasmetterai di generazione in generazione". In tal senso il profeta non pronuncia una parola nuova. Egli non fa che ritrovare nella memoria del popolo di Dio la libertà di Dio e le possibilità senza limiti che questa libertà apre per il suo popolo. Il profeta ridice queste parole e, in un certo senso, con la sua sola presenza e la sua autenticità rende attuali le speranze future.

Il profeta elabora una nuova coscienza

L'immaginazione profetica così come viene forse da Mosè s'interessa alle realtà politiche e sociali, ma si interessa altrettanto intensamente alle realtà linguistiche ed epistemologiche (Brueggemann, p. 28).

Il profeta è chiamato ad annunciare la parola di Dio, ma all'interno di un contesto sociale. Il profeta deve interessarsi del suo tempo, saperne leggere i segni. Pur facendo talvolta riferimento ad una situazione socio-economica o politica ben determinata, il suo impegno va ben oltre. Le strutture sociali, economiche, politiche e religiose di una comunità sono, in fondo, il frutto di una certa concezione della realtà sociale. Sono, detto in altre parole, il riflesso della coscienza dominante. È per questo che Brueggemann insiste sulla dimensione epistemologica della profezia biblica. Il profeta deve annunciare una parola che proviene da una coscienza diversa dalla coscienza dominante. La sua parola riflette un'altra coscienza. Ecco il vero radicalismo della profezia biblica: essa mette in discussione le percezioni soggiacenti che determinano la percezione della realtà: la natura delle relazioni socio-economiche, la natura delle relazioni politiche e dell'esercizio del po-

tere, la natura delle istituzioni religiose e dei limiti che la coscienza dominante pone alla libertà di Dio e alle aspettative che il suo popolo può immaginare. In tal modo, il profeta parla di nuove percezioni della realtà, di una nuova speranza per gli emarginati e gli oppressi, di un ritorno alla vita per gli apatici, di orizzonti nuovi per quanti sono schiavi di percezioni sclerotizzate. Compito del profeta è dunque quello di offrire e insieme incarnare una coscienza nuova, ma differente e provocatoria. Che compito difficile quello di indirizzarsi agli altri partendo da percezioni e da punti di vista di cui non si ha alcuna esperienza, presentando un futuro oscuro e niente affatto familiare! Come è difficile passare per un criminale da condannare o per un ingenuo da ignorare.

Funzione critica della nuova coscienza

La coscienza che il profeta si sforza di sviluppare presso il popolo di Dio è differente. Essa implica che venga rimessa in discussione la coscienza dominante. La critica è, dunque, una delle sue funzioni principali. Come sottolinea Brueggemann (p. 52), non si deve cercare l'origine di questa critica nella collera con la quale il profeta può giungere ad esprimersi, quanto piuttosto nella pena e nella sollecitudine di Dio verso il suo popolo, pena e sollecitudine che il profeta deve fare suoi e che conferiscono alla sua critica autenticità e creatività. Compito del profeta è trovare i simboli adeguati ad esprimere la sua critica e renderla pubblica. Brueggemann prende come esempio Geremia. La sua critica più dura era diretta contro la coscienza dominante, asservita alla classe dirigente di Giuda, la quale asseriva che il modo in cui stavano andando le cose era il modo in cui sarebbero sempre andate. Questa coscienza favoriva una classe dirigente sazia di beni materiali e di potere invece di aiutare la disperazione e la rassegnazione dei poveri e degli emarginati. Favoriva anche le istituzioni religiose dominanti, soprattutto il tempio, nel quale Dio stesso era diventato tanto immanente e accessibile da poter essere controllato dalla gente di potere. La coscienza di Geremia trovava il suo fondamento nell'essenziale trascendenza e libertà di Dio: Lui solo regnerà per i secoli dei secoli. La critica di Geremia aveva dunque come centro la natura transito-

ria dell'ordine presente. Affermando la libertà di Dio, Geremia proclamava il declino dell'ordine presente, la sua morte. Di qui il ricorso di Geremia al simbolo delle lamentazioni per i morti:

Chi farà del mio capo una fonte d'acqua,
dei miei occhi una sorgente di lacrime,
perché pianga giorno e notte
gli uccisori della figlia del mio popolo? (Ger. 8, 23)

La funzione stimolatrice della coscienza alternativa

Come si è appena detto, la coscienza dominante (la "coscienza regale", come la chiama Brueggemann), quella che costituiva il contesto di profeti come Geremia, ha come principale caratteristica quella del totale orientamento verso il momento presente. La stanchezza della sazietà, la rassegnazione della disperazione, l'apatia generata dal rifiuto della morte e dell'annientamento ai quali è destinato lo stato presente delle cose, tutto significa che non c'è spazio per un Dio dalle possibilità infinite, che non c'è nessuna escatologia possibile. La coscienza nuova portata dal profeta non si limita a criticare; essa è fonte di energie. Il profeta è chiamato ad annunciare la parola di Dio; ora, come ripete Brueggemann, la parola di Dio annuncia sempre un avvenire diverso (p. 66). Compito del profeta è dunque non solamente di criticare, ma anche di stimolare il popolo di Dio, cioè di riportare a galla dal profondo della memoria del popolo i simboli di speranza e di rinnovamento che risvegliano e portino una nuova vita e permettano di immaginare nuovi orizzonti. Parlare di speranza può essere imbarazzante. Il linguaggio della speranza tende a non accordarsi con il "reale" così com'è percepito correntemente; ma questo non ferma il profeta che si fa partecipe della tristezza di Dio e della sua premura per il suo popolo. Il linguaggio dell'esperienza, poi, si trova in difficoltà per il fatto di essere lirico invece che teologico o cerebrale. Ma questo linguaggio, questi simboli, queste metafore hanno il solo scopo di penetrare per quanto possibile nella disperazione, di aprire uno spiraglio anche minimo di speranza, di far brillare una piccola luce, un accenno della gloria, della potenza, dell'amore di Yahweh per il suo popolo.

Capitolo secondo

"QUESTE IDEE NON SONO MIE"

Quando Giovanni Claudio Colin presentò le sue dimissioni da Superiore Generale nel maggio 1854, la sua principale preoccupazione era la stesura delle Costituzioni della Società. Egli vi aveva già lavorato a varie riprese. Un primo abbozzo risaliva ai tempi di Cerdon (1816-1822). Nel 1833 egli aveva preparato e presentato a Roma un *Summarium Regularum* e, nuovamente, nel 1842 aveva preparato un testo che fu sottoposto al capitolo generale di quell'anno - che l'accettò - e fu portato a Roma per essere esaminato. Prima di sollecitare l'approvazione del testo Colin desiderava tuttavia un lavoro più approfondito. Ora, liberato dal peso di una Società sempre più importante, Colin si gettò ancora una volta sulla questione della regola definitiva. Per lui non si trattava solo di stabilire norme pratiche relative al governo, ai ministeri e alla vita quotidiana della Società. La sua Regola doveva comprendere la ricchezza delle intuizioni che erano state alla base della Società stessa, della sua visione, della sua missione, del suo spirito. Una regola di questo genere non era facile da scrivere. Trascorse un anno e mezzo e non ci fu nessun segno di Costituzioni da parte di Colin. Allora il P. Favre, d'accordo con il consiglio generale, prese su di sé la responsabilità. La Società cresceva, le sue attività diventavano sempre più complesse e i suoi membri desideravano una regola. La necessità era evidente e Favre si mise al lavoro. In due mesi tutto era fatto: la regola scritta, pubblicata e presentata a Roma.

Colin fu profondamente colpito dal comportamento di Favre, ma si sottomise con una umiltà esemplare fino al momento in cui fu tirato fuori dal suo silenzio da alcuni confratelli che avevano sospettato che la regola di Favre non avesse l'approvazione del fondatore. La controversia scoppiò nel 1864, dieci anni appena prima della morte di Giovanni Claudio Colin. Dopo otto anni di silenzio, Colin reagì e la sua reazione è significativa:

Non c'è una base in questa regola... E' cambiata totalmente... È un'altra Società

E' un'opera che ha sostituito la prima.

E' un'opera umana... fatta *humano modo*... Non è più la prima opera (OM, doc. 803, §§ 10-12).

Colin era profondamente convinto che l'esistenza della Società, la sua vocazione e la sua missione non erano il prodotto di una sua iniziativa né di quella del primo gruppo di aspiranti maristi. Noi vedremo in questo capitolo l'importanza di questa convinzione in Colin, fino a che punto essa fu costantemente presente in lui e quanto fosse per lui fonte di energia. Come i profeti della Bibbia non prendevano come proprie le parole che erano chiamati ad annunziare, Giovanni Claudio Colin non prese l'iniziativa della parola che era stato chiamato ad annunziare. I profeti erano guidati da una esperienza rivelatrice della parola e dalla volontà di Dio. Colin credeva, come loro, di essere entrato in contatto con la parola e con la volontà di Dio vivendo ciò che sarebbe diventata "l'esperienza fondatrice" della Società. I profeti erano sostenuti dall'esperienza di Dio nella loro vita. La stessa cosa accadde per Colin ed è ciò che, anche alla fine della sua vita, lo conduceva a dire che la regola Favre era "un'opera umana... fatta *humano modo*".

Man mano che si andrà avanti in questo capitolo si vedrà bene che, di fatto, Colin non parla di "iniziativa di Dio" ma si rifà piuttosto ad una "iniziativa di Maria". Una nota teologica concernente questa difficoltà la troveremo alla conclusione di questo capitolo. Resta il punto in discussione, cioè la coscienza, in Colin, che la parola che lui si sentiva obbligato ad annunciare, che prese la forma della missione della Società e divenne la base della sua spiritualità, aveva la sua origine in una iniziativa divina.

L'esperienza di Le Puy

Uno dei simboli verbali più importanti usati da Colin - che sarà affrontato nel prossimo capitolo - è la formula "Sono stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarò ancora alla fine dei tempi". In uno studio storico nel quale si esaminano 17 testi coliniani contenenti questa formula, P. Coste afferma che questa frase è "quella che P. Colin ha ripetuto più spesso durante la sua vita, in maniera più costante e ad intervalli più regolari" (1959, p. 262). Questa formula, lo vedremo, è

uno degli aspetti-chiave della parola profetica di Colin. Ma da dove viene questa espressione, che fu per Colin un simbolo così potente e ricco di significato? Colin non ne parla molto, ma in qualche occasione l'ha fatto, come nota P. Mayet:

Il 25 settembre 1844 gli dissi: Sembra che i prodigi sempre più numerosi voluti dalla Madonna siano il presagio della fine del mondo, poiché ordinariamente la devozione alla Madonna è l'ultima risorsa della Provvidenza quando vuole convertire un peccatore. E sì, mi rispose: *Sono stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarò ancora alla fine dei tempi...* queste parole ci hanno sostenuto agli inizi della Società.

Il 26 ottobre 1844 ripeté queste parole e ci disse: Sono circa trent'anni che sono state dette a un sacerdote.

Le stesse parole le ripeté il 2 dicembre 1847 a Puylata e aggiunse: Circa trent'anni fa (PF, doc. 4, §§ 2-4).

Il riferimento, piuttosto enigmatico, di P. Colin a "un sacerdote", a "una trentina di anni fa", a "circa trent'anni fa", rinviano chiaramente a Giovanni Claudio Courveille, il quale aveva dichiarato che la sua vocazione sacerdotale era stata determinata da una ispirazione ricevuta da Maria il 15 agosto 1812 durante un pellegrinaggio al Santuario di Le Puy. Noi abbiamo una testimonianza scritta di questa ispirazione, fornita dalla risposta ad una domanda posta dal P. Mayet nel 1852, sedici anni dopo che dom Courveille era entrato presso i benedettini di Solesmes. Ma abbiamo anche una conoscenza del contenuto di questa rivelazione grazie al gruppo marista originale che comprendeva Giovanni Claudio Courveille, Giovanni Claudio Colin, Marcellino Champagnat, Stefano Terrailon e Stefano Declas e che era stato riunito, al seminario di Lione, proprio dal messaggio di Le Puy. Ecco quanto Maria avrebbe detto:

Ecco... ciò che desidero. Come ho sempre imitato il mio divin Figlio in tutto e l'ho seguito fino al Calvario, stando ai piedi della croce quando egli donava la sua vita per la salvezza degli uomini, ora che io sono nella gloria con lui, lo imito in ciò che egli fa sulla terra per la sua Chiesa, di cui sono protettrice e come una possente armata per la difesa e la salvezza delle anime. Come, ai tempi di una eresia disastrosa che doveva sconvolgere tutta l'Europa, egli suscitò

il suo servo Ignazio per formare una società che portasse il suo nome chiamandosi Società di Gesù e i cui membri si chiamassero Gesuiti, per combattere contro l'inferno che si era scatenato contro la Chiesa del mio divin Figlio, ugualmente io voglio, ed è anche la volontà del mio adorabile Figlio, che in questi ultimi tempi di empietà e di incredulità ci sia una società a me consacrata, che porti il mio nome e si chiami Società di Maria e quelli che ne fanno parte si chiamino Maristi, per combattere contro l'inferno... (OM, doc. 718, § 5).

Ciò che a noi interessa non è l'autenticità di questa ispirazione o il suo rigore teologico, ma il suo impatto esistenziale su Giovanni Claudio Colin. Niente nel rapporto di Colin con l'esperienza di Courveille a Le Puy indica che Colin sia stato un "fedele" di questa ispirazione. Colin sembra aver nutrito dei dubbi nei confronti di Courveille, facendo notare la tendenza di quest'ultimo a mettersi in mostra e a farsi valere in mezzo agli altri (cfr. OM, doc. 819, § 5). Tuttavia, ciò che Courveille intendeva dire era della più grande importanza per Colin perché ne veniva fuori qualcosa di potente, di drammatico e di convincente. Potremmo dire che Courveille aveva procurato il materiale, ma fu Colin il catalizzatore, colui che accolse in modo creativo un'ispirazione profetica i cui elementi erano:

- a. un imperativo divino: "Ecco... ciò che desidero";
- b. un messaggio espressamente destinato al nostro tempo, tempo di empietà e di incredulità (la Francia del dopo-rivoluzione);
- c. un messaggio: Maria è stata il sostegno della Chiesa nascente, desidera essere il sostegno della Chiesa di questi ultimi tempi;
- d. Maria desidera intervenire in modo speciale nella nostra epoca con una società che porta il suo nome;
- e. questa società sarà l'opera di Maria, di Maria come volto misericordioso della Chiesa.

In tal modo l'esperienza di Le Puy resta il simbolo essenziale dell'iniziativa particolare di Dio nella vita di Colin. E quando Colin ed il giovane gruppo dei Maristi si separeranno da Courveille in seguito a disgraziati problemi personali che avrebbero finito col condurre Courveille a Solesmes, Colin non si dissocerà mai da Le Puy. Anche nel 1870, durante la controversia relativa al fondatore della Società, quan-

do sarebbe tornato a suo vantaggio passar sotto silenzio l'importanza di Le Puy e di Courveille sulla nascita della Società, Colin non volle farlo. Fino alla fine della sua vita restò legato al contesto nel quale aveva ricevuto la sua iniziale ispirazione creatrice e profetica. P. Jeantin nota, non senza un certo rimpianto:

Il Padre Fondatore non contesterà neppure quello che si è detto circa una rivelazione a Le Puy relativa alla fondazione della Società di Maria. (Ma Jeantin s'affretta ad aggiungere:) Ma non è quella evidentemente una fondazione *propriamente detta*. Non c'è alcuna fondazione esistente ed approvata canonicamente. E' un segno precursore, una profezia o, se si vuole, l'aurora della Società. Niente di più. (OM, doc. 840, § 163).

"Niente di più". No, niente di più se si parla del processo canonico di fondazione della Società di Maria. Ma se si parla della figura profetica di Giovanni Claudio Colin e della vocazione, della missione e dello spirito della Società di Maria, allora l'esperienza di Le Puy è la primissima esperienza marista e soprattutto resta, come lo fu durante tutta la vita di P. Colin, il punto di contatto della Società con l'iniziativa divina, la fonte della sua missione e della sua visione profetica, il fondamento del suo carisma e della stessa sua vita.

L'esperienza di Cerdon

Il 23 luglio 1816, il giorno dopo l'ordinazione sacerdotale di Colin e di altri sette membri del gruppo marista formatosi a Sant'Ireneo, il gruppo salì in pellegrinaggio al santuario di Fourvière. Lassù, essi si impegnarono a lavorare per fondare la Società, convinti che essa sarebbe stata l'*opera di Maria*. Ben presto il gruppo fu disperso per lavorare nelle diverse parrocchie della diocesi di Lione. Giovanni Claudio Colin fu inviato, come vicario, nella parrocchia di Cerdon, nel Bugey. Vi trascorse nove anni circa. Si può parlare dell'*esperienza di Cerdon*, poiché questo fu per lui un tempo di grazie che lo cambiarono profondamente. P. Coste scrive questo proposito:

Questa grazia si è manifestata innanzitutto sotto forma di un lungo periodo di consolazione sensibile durato sei anni, nel corso

del quale il vicario di Cerdon ha sentito radicarsi in lui la certezza che il progetto della Società era voluto da Dio e che essa avrebbe avuto successo (Coste, 1965, p. 42).

Verso il 1838, Colin stesso descrisse l'esperienza di grazia vissuta durante quegli anni:

Per sei anni ho provato un'estrema dolcezza pensando a questa Società con il chiaro sentimento che essa era opera di Dio. Spesso i giovani hanno idee di questo tipo; io sentivo una grande diversità fra quest'opera e ciò che chiamiamo idee dei giovani, che non ho mai amato (OM, doc. 447).

In altre occasioni Colin parlò a Mayet di quest'esperienza:

Agli inizi, disse, quando pensavo alla Società, per sei anni ho provato una consolazione sensibile solo al suo pensiero; quando venivo a conoscenza di qualche novità, mi rallegravo tutto, il mio volto si irraggiava di gioia (OM, doc. 519, § 7).

Un altro testo è ancora più esplicito:

Dai primi anni del mio ministero sacerdotale mi sono trovato impegnato a lavorare per la società dei padri 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, che definirei quasi irresistibile, con la convinzione che la Società era nei piani di Dio, che essa sarebbe riuscita, senza sapere come né con quali mezzi né se il mio lavoro sarebbe un giorno servito a qualcosa (OM, doc. 816).

Questi anni furono chiaramente per Colin non soltanto di grande apertura all'impulso divino, ma di grazie effettivamente ricevute per un'iniziativa divina; iniziativa che per Colin restò una convinzione che lo sostenne durante tutta la vita. Ma l'iniziativa divina di quegli anni divenne più che una vaga impressione. La parola profetica si precisava; i suoi simboli stavano prendendo forma:

- a. "Ecco... quello che desidero": un'iniziativa divina che passa attraverso Maria;

- b. un messaggio che risponde alla necessità particolare di un'epoca;
- c. il simbolo: "Sono stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarò ancora alla fine dei tempi";
- d. il simbolo dell'*opera di Maria* in quanto volto misericordioso della Chiesa per questo tempo.

Due altri simboli presero forma a Cerdon. Il primo è la formula "Sconosciuti e nascosti nel mondo". Di questa formula, una delle più note, Colin ci mostra bene la portata simbolica:

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

Come fa ben notare P. Keel, l'accento qui vien posto su "molte cose in poche parole". Colin esprime qui la sua esperienza della ricchezza dell'intuizione che egli aveva ricevuto circa il modo in cui i Maristi dovevano esercitare il loro ministero apostolico. Inoltre, aggiunge Keel, "si potrebbe anche dire che proprio a causa della luce prorompente di queste parole Colin si convinse della sua origine divina (1984, p. 144).

In secondo luogo, è a Cerdon che nacque in Colin la convinzione che la ragione segreta della vita marista risiedeva nei tre no, cioè l'opposizione radicale alla cupidigia, all'orgoglio e al potere.

Cerdon fu, senza alcun dubbio, un periodo vitale nella vita di Colin. Fu una tappa decisiva nel processo di formazione della sua immaginazione profetica. Si potrebbe forse aggiungere che a partire da questo momento Colin non fu più soltanto il detentore di una intuizione nuova, dinamica e ricca di simboli. Egli divenne un uomo nuovo. Il rigoroso moralista che nel 1816 aveva lasciato il seminario poteva ormai assumersi la responsabilità di un atteggiamento basato sulla simpatia e sulla misericordia; il giovane seminarista che non poteva fare nulla senza il suo direttore godeva ormai d'una grande libertà spirituale; il timido "piccolo Colin" del seminario si presenterà nel 1822 al nunzio apostolico a Parigi, armato del suo primo abbozzo di Costituzioni.

L'iniziativa di Maria? Nota teologica

Un tema importante emerge già molto chiaramente nel pensiero di Colin: egli parla di Maria come di colei che ha voluto questa Società, che ha voluto intervenire in questo tempo, che ha scelto, parlato, chiamato. Ancora oggi, i Maristi considerano la loro Società e la loro vocazione come il frutto dell'iniziativa di Maria in questo tempo e nella propria vita. Questo tema è stato recentemente così formulato:

La Società di Maria esiste
 non grazie all'amore dei primi Maristi per Maria
 o alla devozione della gente verso Maria,
 ma grazie all'amore di Maria per la Chiesa
 e alla sua dedizione per il popolo di Dio

(Keel, 1980b, p. 24).

La domanda che si pone ai Maristi è quella di sapere fino a che punto questo modo di vedere la loro vocazione è teologicamente valido. Tale questione è stata affrontata in un articolo da un teologo marista, Patrick Bearsley, il quale considera che la convinzione di Colin e dei Maristi nei confronti dell'iniziativa di Maria è teologicamente fondata, anche alla luce dei criteri della teologia contemporanea. Certo, tutto ciò che riguarda il disegno salvifico rientra totalmente nel campo dell'iniziativa di Dio. Ma Maria, perfetta discepola di Gesù, totalmente "piena di grazia", è perciò totalmente unita alla volontà del Padre. Essa è in accordo con l'iniziativa del Padre e, come nota Bearsley (p. 5), data la psicologia dell'epoca e la forte devozione mariale che la caratterizzava, non è affatto sorprendente che il Padre abbia scelto di manifestare la sua iniziativa per mezzo di Maria. E questo non vuol dire che Maria sia stata uno strumento passivo. Vista la libertà, in Dio, di Maria e la sua perfetta unione con lui, la sua conformità all'iniziativa divina non può che essere libera, frutto della sua autonomia in quanto persona umana. In altri termini, si può parlare di una iniziativa di Maria.

Lo stesso dicasi se consideriamo Maria nei suoi rapporti con Gesù, con lo Spirito e con la Chiesa. Maria è la discepola perfetta di Gesù; essa è totalmente aperta allo Spirito, sensibile allo Spirito e ripiena dello Spirito; è interamente legata alla Chiesa; in quanto discepola

perfetta, essa è anche il tipo di Chiesa, "discepola collettiva" di Gesù (Bearsley, p. 16). In tal modo, poiché il mistero della salvezza è stato affidato a Gesù e in seguito allo Spirito nella Chiesa, e poiché Maria è in totale conformità con lo spirito di Cristo e "piena di grazia" nello Spirito, non vi è ragione per cui non possa far sua qualche iniziativa relativa alla salvezza.

L'idea di un'iniziativa di Maria è teologicamente fondata. Si può anche aggiungere che è un concetto ricco sul piano simbolico e teologico: una iniziativa di Maria testimonia infatti la pienezza dell'iniziativa del Padre, iniziativa portata da Gesù e comunicata attraverso lo Spirito nella Chiesa. In tal modo viene evocata la dimensione trinitaria ed ecclesiale delle origini, della visione e della missione marista.

Capitolo terzo

UNA MEMORIA RECUPERATA PER QUESTI TEMPI

Fare il mestiere del profeta vuol dire essere condotti a toccare tutti gli aspetti temporali della storia della propria comunità: lo abbiamo visto nel primo capitolo. Per stimolare la sua comunità, dandole la speranza delle nuove possibilità che il regno di Dio le apre, il profeta deve prender di petto la situazione presente. Egli deve provare in se stesso i mali e le sofferenze del suo tempo. In fondo però la sua parola non è nuova: solo Dio può dire una parola nuova e dunque creatrice. Il profeta riceve la parola così come emerge, per iniziativa di Dio, dalla memoria della comunità che rivive la storia della propria salvezza. Il popolo si vede incessantemente esortato a ricordarsi delle grandi opere del Signore, a non dimenticare mai i suoi trionfi. Brueggemann sottolinea questa dimensione del ministero profetico:

Il compito del ministero profetico consiste nel confrontare in maniera efficace le esigenze della tradizione e la situazione di 'inculturazione'. Per fare questo, il profeta deve essere figlio della tradizione, deve essere tra coloro che l'hanno presa a cuore nel momento nel quale si formava la loro percezione e il loro linguaggio, deve essere talmente in accordo con il mondo da lei evocato che i punti di incontro o quelli in disarmonia tra la Chiesa e la cultura corrente possano essere percepiti e formulati con tutta la forza necessaria (p. 12).

Intendiamo dimostrare in questo capitolo che Giovanni Claudio Colin comprese il suo tempo con una perspicacia poco usuale, che soffrì profondamente per lo smarrimento e i bisogni di questo tempo da lui percepiti, e che seppe estrarre dalla memoria cristiana una parola, un simbolo, una persona carichi di un dinamismo e di un significato particolarmente adatti al suo e al nostro tempo. Proprio questa memoria sarà l'oggetto del presente capitolo. La coscienza cui essa fa appel-

lo, la critica che suppone, la speranza che genera saranno l'oggetto dei capitoli seguenti.

Colin ha capito il suo tempo

Per un giovane della campagna del Beaujolais, con dietro di sé parecchi anni al sicuro dietro le mura del piccolo seminario, Giovanni Claudio Colin ha dato prova di stupefacente sensibilità per le cose del suo tempo. Certo, parlando del suo tempo, si esprimeva con termini moralizzanti, ma era il linguaggio corrente. P. Coste (1959, p. 64) ci offre alcune delle espressioni di Colin: "i tempi sono cattivi"; "il genere umano è un vecchio tronco usato che un tarlo ha rosato alla radice"; ma più spesso Colin denuncia due mali correlativi: "l'indifferenza e l'incredulità", indicando in tal modo che egli è cosciente della vera natura dei cambiamenti in corso. Conosceva bene l'impatto che positivismismo e scienza avevano sull'ordine sociale in Francia e l'inevitabile effetto corrosivo che essi avrebbero continuato ad avere sulla credenza religiosa e sulla fede. Mai, in nessun momento, Colin ha cercato di rassicurarsi o ha riposto le sue speranze nella restaurazione come mezzo per salvare la fede. Egli comprendeva bene che l'impatto con l'Illuminismo era davvero radicale, talmente radicale da credere che la sua epoca annunziasse la fine del mondo:

La filosofia ha fatto un male spaventoso e ogni giorno allarga l'abisso che scava per noi. Prepara la fine dei tempi (PF, 161, § 5).

Colin non era soltanto un prete deluso che si lamentava dei mali del suo tempo. E meno ancora cercava di esagerare circa la portata di questi mali:

Siate molto prudenti sul pulpito. Il secolo in cui viviamo esige la più grande prudenza nella predicazione, prudenza nel modo di rimproverare i vizi, prudenza nel modo di esporre la verità. Persuadiamoci che il nostro tempo è soprattutto un tempo pieno di orgoglio. Lo chiamano il secolo dei lumi; può essere vero sotto l'aspetto materiale, ma per la religione è un tempo di profonda ignoranza (PF, doc 142, § 2).

Riassumendo, l'atteggiamento di Colin di fronte al suo tempo è insieme perspicace e realistico. Intuisce il carattere radicale del cambiamento, vede la futilità del movimento romantico della restaurazione, riconosce che indietro non si torna e vede la sfida. A tempi nuovi, nuovo approccio del Vangelo, nuovo approccio dell'evangelizzazione e del ministero; in breve, nuova Chiesa:

La Società deve ricominciare una nuova Chiesa. Non voglio servirvi di questa espressione prendendola alla lettera, sarebbe un'empietà; ma in un certo senso, sì, dobbiamo ricominciare una nuova Chiesa (PF, doc. 120, § 1).

Tutto questo per dire che Colin ha visto bene la necessità di rivolgere a questi tempi una parola profetica. Questa parola è Maria nella Chiesa, Maria che interviene in favore della Chiesa. Ai suoi occhi, il dono del nome di Maria è il segno della missione profetica affidata alla Società in questo tempo:

E perché la Società di Maria ha aspettato il XIX° secolo per nascere? Era così naturale che si prendesse il nome di Società di Maria! Me lo dicevano anche a Roma nel mio ultimo viaggio (PF, doc. 118, § 2).

E aggiunge ancora, parlando della Società:

Ogni secolo ha visto nascere degli ordini. Dio li fa nascere per i bisogni del momento (PF, doc. 5).

Non guardiamo quel che hanno fatto le società che ci hanno preceduto, perché quando una società nasce è per una particolare necessità (PF, doc. 152).

La memoria: Maria nella Chiesa

Il ricordo che Giovanni Claudio Colin cercò di recuperare per la comunità cristiana era quello di una donna, Maria, la madre di Gesù. Certo, il ricordo di Maria non si era mai perso nella Chiesa; ma non c'è alcun dubbio che Colin recuperava un ricordo quando faceva del mistero di Maria nella Chiesa la parola profetica che voleva rivolgere

al suo tempo. Maria nella Chiesa: potente realtà e contemporaneamente ricchissimo simbolo. Forse è necessario ricordare lo stato nella mariologia durante i primi decenni del XIX° secolo:

Nei primi trenta anni, la rarità e la mediocrità della letteratura mariana sprofondano ad un livello mai raggiunto neppure nel XVI° secolo.

Questa è l'opinione di René Laurentin (cit. in Coste, 1959, p. 58). Senza dubbio esisteva una forte devozione mariana, ma tale devozione, fondata generalmente sulle glorie e sui privilegi di Maria, contribuivano poco ad una concezione dinamica della Chiesa e della sua missione, soprattutto in questo momento di estremo bisogno. Non facilitava il compito neppure il modello dominante di una Chiesa società perfetta sulla quale regnava dall'alto dei cieli Maria, Regina sovrana, oggetto di grande devozione. Non vogliamo sostenere qui che Colin sia stato il primo a riflettere sul mistero di Maria nella Chiesa, ma certamente ne ha recuperato il ricordo e gli ha dato una portata profetica.

Donde veniva a Colin questa parola? Ne abbiamo parlato brevemente nel capitolo precedente. Bisogna ricordare che Colin, uomo del suo tempo, ebbe fin da bambino una devozione profonda e tenera verso Maria. Non c'è dubbio che questo lo abbia predisposto a intuire la portata e le possibilità dell'elemento centrale del messaggio svelato al seminario di Lione da Giovanni Claudio Courveille sulla base dell'esperienza di Le Puy. Si trattava di quella "parola" che, come ci ricorda Coste (1959, p. 262) Colin citava più spesso e più costantemente: "Sono stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarò ancora alla fine dei tempi". E' vero che Colin ha talvolta parlato di Maria nella Chiesa primitiva in modo immaginario, sulla scia di Maria d'Agreda e di Santa Brigida. Non c'è dubbio che Maria d'Agreda abbia stimolato l'immaginazione di Colin e questo è importante perché in lui l'acquisizione di una conoscenza era strettamente legata alle strutture della sua immaginazione. Questi dettagli tuttavia non hanno niente a che vedere con ciò che è al cuore della sua ispirazione né con la sua origine. L'intuizione di Colin deriva non da Maria d'Agreda né da pie congetture e neppure da speculazioni della teologia razionale, ma dalla grazia di

Dio mettendo a frutto ciò che la sua profonda fede cristiana istintivamente gli suggeriva su Maria e sulla Chiesa.

Cosa si può dire sul contenuto di questa "parola"? Forse è più utile ascoltare Colin stesso in alcuni dei testi raccolti da Mayet:

 Gesù lasciò sua Madre alla Chiesa nascente perché la formasse nella sua culla; riapparirà alla fine dei tempi per chiamarvi coloro che non sono ancora entrati nel suo seno e per riunirvi coloro che ne sono usciti (Mayet 5, 694bis-695).

 Osservate la Madre nostra dopo l'Ascensione del divin maestro: Essa è il sostegno, la maestra della Chiesa nascente; viene chiamata *Regina Apostolorum*. E tuttavia sembrava che non facesse nulla; in realtà ha fatto più lei con le sue preghiere che gli apostoli con la loro predicazione (PF, doc. 140, § 4).

 Non facciamo parlare di noi. Imitiamo la Madre nostra: essa non faceva parlare di sé (il vangelo non la nomina che quattro volte), eppure quanto bene ha fatto! È venuto il tempo in cui lei deve far risplendere la sua potenza. In quanto a noi, abbiamo il suo spirito, facciamo il bene *tanquam ignoti et occulti in hoc mundo* (PF, doc. 116, 8).

 Lui morto, l'unico pensiero di Maria è l'estensione e lo sviluppo del mistero dell'Incarnazione (PF, doc. 60, § 1).

Se si getta uno sguardo d'insieme sulle numerose dichiarazioni di Colin riguardanti Maria presente nella Chiesa nascente e alla fine dei tempi, emergono diversi aspetti del contenuto della sua parola profetica:

- a. Maria non approfitta della sua dignità di madre di Gesù, ma scompare nella Chiesa come discepola di Gesù, perfetta discepola che, davvero, "ha fatto più bene degli apostoli stessi";
- b. la preghiera di Maria è potente e apostolica a causa del suo amore e del suo interesse per la comunità dei discepoli;
- c. la presenza di Maria nella Chiesa non è percepita come qualcosa di distante, evanescente, contemplativo; al contrario, Maria nella Chiesa ha una missione particolare: essere il volto dolce e misericordioso della Chiesa, la porta aperta e sempre accogliente dell'ovile; si manifesta particolarmente nei tempi di bisogno, ad esempio

nei momenti difficili della Chiesa primitiva e nei tempi critici d'incredulità come questi ultimi tempi;

- d. Maria è presente come colei che incarna uno stile di presenza e di azione; secondo uno dei simboli-chiave di Colin, essa fu "sconosciuta e come nascosta nel mondo". Maria è nel mondo, nella Chiesa, senza rumore, senza agitazione, senza potere né prestigio, e nonostante ciò produce più frutti degli altri. Ella non condanna il mondo; piuttosto offre l'accoglienza di un Dio misericordioso, d'una comunità di discepoli misericordiosa e cordiale. È significativo, a questo punto, notare che per Colin il centro d'interesse non è Maria in se stessa, ma la sua relazione con gli apostoli, con la Chiesa e con la sua missione.

Quali sono le conseguenze di questa parola? E' l'oggetto del resto del lavoro. Nello spirito di Colin, la Società che egli fondava aveva come missione non lo sviluppo di una nuova devozione o altre cose del genere, ma di essere, con il suo stile di presenza e di azione, Maria presente nella Chiesa. Per questo, ciò che vedeva Colin per la Società non poteva rientrare nelle categorie canoniche del tempo. Ciò di cui parlava era piuttosto un movimento. Tutto il mondo sarà marista, diceva, persino il papa. I vescovi giudicavano la Società come "loro". E perché no? Dopo tutto l'accoglienza di Maria è offerta a tutti ed a ciascuno. Ciò che dice Colin è che tutto il mondo è chiamato ad unirsi alla società dei discepoli e diventare discepolo. E Maria è la discepola perfetta: essa è il modo stesso di esser discepolo. La parola di Colin evoca allora l'idea di una nuova coscienza e di una nuova prospettiva. Essa propone un nuovo modello di essere Chiesa, d'essere prete, d'essere discepolo, d'essere apostolico. Essa comporta anche una critica interna alla Chiesa nel momento stesso in cui apre ad un'immensa speranza.

Capitolo quarto

PENSARE COME MARIA

La profezia biblica è radicale. Come dimostra Brueggemann (p. 52), l'immaginazione profetica è radicale non per ciò che essa dice sulle questioni sociali, economiche o politiche, ma per il fatto che fa nascere una coscienza nuova, un punto di vista radicalmente nuovo: la realtà appare oramai in una luce diversa e nuove possibilità spuntano all'orizzonte. Come i profeti biblici, Giovanni Claudio Colin ha detto la sua parola sullo stato concreto delle cose, in particolare sulla vita della Chiesa, sul suo modo di agire, sul suo tipo di presenza, oltre, logicamente, sulla fondazione e la vita della Società di Maria. L'apporto di Colin alla vita della Chiesa sta, dunque, nell'aver fatto nascere una coscienza nuova, una coscienza mariana. Colin sarebbe stato molto sorpreso se avesse saputo che le sue intuizioni costituivano un'impresa epistemologica. Il centro delle sue intuizioni chiave e il nocciolo di ciò che il suo apporto ha di propriamente coliniano consistono nel vedere Maria come un luogo da cui si percepisce il reale, un insieme di prospettive nuove sul significato di Chiesa, di discepolato, di presenza. Colin ci invita non tanto ad imbarcarci in nuove iniziative nella sfera dell'azione pastorale, ma ad impregnarci di una coscienza nuova ed a scoprire, per mezzo di questa, nuovi modi di essere Chiesa, di essere discepolo, di essere presenza, di essere pastore ed evangelizzatore.

Descrivere l'immaginazione profetica di Colin in termini di progetto epistemologico può facilmente essere mal compreso, ma resta valido. Il pensiero di Colin non è speculativo; esso è legato ad una prassi, sorge, cioè, come frutto del suo incontro con situazioni concrete. Affermare che nel pensiero coliniano Maria è "un luogo da cui si percepisce" o "un insieme di prospettive nuove", può dare l'impressione di una analisi fredda e clinica, ma non dimentichiamo che queste formule suppongono una identificazione stretta con il cuore e lo spirito di Maria, e questo non può risultare che da un rapporto amoroso, vivo e profondo con la persona stessa di Maria. Non possiamo adottare il punto

di vista di Maria se non la incontriamo personalmente in una relazione affettuosa. Questo vale per Colin in generale. La coscienza mariana che egli progetta non è il risultato di un processo speculativo, ma dipende dalla sua relazione personale con Maria e dalla sua coscienza delle necessità del suo tempo. Ce lo ricorda, rifacendosi ai tempi del seminario di Lione, uno dei preti che fecero parte del primo gruppo marista:

Noi approfittiamo di questi incontri per infiammarci nei nostri desideri, sia considerando la felicità di essere i primi figli di Maria sia considerando il grande bisogno dei popoli (OM, doc. 750, § 5).

Ciò che all'inizio era un desiderio divenne in seguito un punto di vista nuovo, un nuovo insieme di prospettive, una nuova coscienza.

Oltre ai suoi rapporti personali con Maria, quali altre situazioni concrete vissute da Colin contribuirono a formare questa nuova coscienza? Come i profeti biblici, Colin soffriva per la sua epoca. Sentiva dolorosamente la mancanza di fede e l'indifferenza che sembravano caratterizzare quelli che vivevano in questa nuova epoca post-illuminista. Soffriva per questo popolo; il suo zelo si infiammava per esso. Ma egli soffriva anche per la Chiesa, per il volto con cui si presentava al mondo di quel tempo. Parecchi responsabili della Chiesa speravano che essa recuperasse le posizioni che aveva occupato anteriormente nella società francese. Colin percepiva l'inappropriatezza di ogni forma di trionfalismo. La Società che stava fondando doveva imparare a guardare il mondo con gli occhi di Maria e a lavorare per essere Maria presente nella Chiesa. "La Società, diceva Colin, deve ricominciare una nuova Chiesa" (PF, doc. 120, § 1), una Chiesa dal volto mariano, nella quale il potere, il prestigio e la ricchezza non trovasero posto. Colin sapeva bene che indietro non si sarebbe tornati. Egli soffriva anche per lo sguardo ostile della Chiesa sul nuovo ordine. Colin non provava nessuna simpatia per le ideologie che prendevano piede in Francia, ma non approvava neppure il dogmatismo e l'intransigenza di cui la Chiesa sovente dava prova (PF, doc. 142, § 2). In campo morale, il legalismo e il moralismo lo facevano soffrire:

A questo riguardo Roma mi è stata molto utile. E' lì che ho imparato la massima: La legge è fatta per l'uomo; se non posso salvarlo con la legge, cercherò di salvarlo senza la legge (PF, doc. 163, § 2).

Oggi non si può riuscire che con la modestia. Bisogna prendere le anime sottomettendoci ad esse (PF, doc. 102, § 33).

Si può affermare che l'apporto essenziale di Colin è consistito nell'instaurare una coscienza nuova e dinamica, una coscienza mariana, grazie alla quale Maria, lungi dal diventare oggetto di un nuovo culto o di una nuova devozione, è piuttosto un luogo, il simbolo di un insieme di prospettive, un punto di vista. Ricordiamoci tuttavia che Colin non è giunto a ciò attraverso la speculazione, ma per mezzo del suo personale coinvolgimento con la figura di Maria e con il mondo.

Edwin Keel pone una domanda importante: Perché Maria? Perché proprio Maria sarebbe il simbolo di questa nuova coscienza, di questa nuova Chiesa, di questo nuovo approccio? Perché non Gesù? (1984, p. 172). Sì, è una domanda importante, soprattutto dopo il Vaticano II. Keel studia la questione facendo riferimento al parallelismo spesso fatto agli inizi della Società di Maria con la Società di Gesù. Questo parallelismo risale all'esperienza di Le Puy. Forse era inevitabile che i nomi delle due congregazioni e la somiglianza delle opere conducessero a questo parallelismo. In Colin, questo parallelismo non aveva alcun elemento negativo; egli provava una grande ammirazione per la Società di Gesù. Solo che la Società di Maria non era chiamata ad essere altrettanto grande, altrettanto potente, altrettanto influente. E' innegabile che le Costituzioni di S. Ignazio abbiano esercitato una certa influenza sulle Costituzioni della Società di Maria, ma solo a livello di struttura e di altre considerazioni giuridiche. Colin insisteva:

Avevo ricevuto *l'ordine* di non considerare che gli apostoli e nessun'altra società religiosa (OM, doc. 819, § 41a).

Noi non prendiamo come modello nessun altro istituto religioso, non abbiamo altro modello che la Chiesa nascente (PF, doc. 42, § 3).

Keel pensa che ci sia qualcosa di più profondo in questo parallelismo tra la Società di Gesù e la Società di Maria, qualcosa che è legato

al significato del simbolo di Maria nel pensiero di Colin. Egli analizza un testo importante:

Poiché qualcuno gli ricordava 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. La congregazione dei Gesuiti è un corpo puro. Dai Gesuiti sono necessari dei talenti e molte altre cose.

Nella congregazione della Madonna non è così. Lei è Madre di misericordia. La sua congregazione avrà diversi rami. Sarà aperta ad ogni genere di persone (PF, doc. 2).

Questo contrasto tra Maria nel suo ruolo di madre di misericordia e Gesù nel suo ruolo di giudice è chiaramente problematico da un punto di vista teologico. Tuttavia, conoscendo il linguaggio di Colin, non si deve cercare qui una formulazione speculativa o teologica dei ruoli di Gesù e di Maria. Come mette bene in risalto Keel, troviamo qui piuttosto "una giudiziosa osservazione sull'impatto effettivo, concreto, di certi simboli chiave o archetipi", nel nostro caso Gesù e Maria. C'è un contrasto tra due visioni: da una parte "una società il cui principale simbolo e modello è Gesù, uomo, giudice, Dio", una società che è, di fatto, esclusiva ed elitaria nel suo reclutamento come nei suoi obiettivi apostolici, una società il cui nome, nel pensiero di molti, evoca la potenza, il prestigio, le relazioni e l'influenza; dall'altra parte, una società il cui simbolo principale è Maria, donna, madre, immagine di misericordia, una società che nel mistero della salvezza percepisce chiaramente la dimensione della misericordia, una società aperta a tutti, che mira non tanto ad esercitare un ministero quanto ad assicurare una presenza misericordiosa verso i peccatori e verso tutti coloro che provano un sentimento di alienazione (Keel. 1984, p. 173).

Colin vuol dire questo: il simbolo di Gesù è stato adottato non solo dalla Società di Gesù, ma anche dalla Chiesa del tempo. Esso è carico di connotazioni che non sono le migliori per il tempo presente: il trionfalismo della restaurazione, l'opposizione ad asserzioni contemporanee spesso valide, il rigore morale, il desiderio di prestigio e d'influenza, l'abbandono dei poveri e degli emarginati. Il simbolo di Maria, invece, appariva a Colin come particolarmente adatto al tempo e

alle necessità reali del mondo e della Chiesa, perché esso significa amore e attenzione materni, misericordia, unione, apertura, unità, accoglienza; evoca una certa vulnerabilità, un approccio più dolce, più rispettoso. Colin non afferma assolutamente che queste qualità manchino in Gesù. Dice solo che il simbolo di Gesù è stato ricoperto di connotazioni incompatibili con le necessità reali del tempo. Per l'epoca di Colin, il simbolo "Gesù" non era più un simbolo vitale delle qualità necessarie alla Chiesa, mentre "Maria" lo era.

Così la coscienza che Colin progetta trova in Maria il suo simbolo chiave e la sua espressione: presenza nella Chiesa nascente, presenza nella Chiesa in difficoltà del tempo presente, presenza radicale, coscienza radicalmente altra che rimette in discussione tutti gli aspetti della vita e della presenza della Chiesa¹.

Due simboli coliniani della coscienza mariana

E' chiaro che per Colin Maria è il simbolo archetipo della coscienza che egli ha in mente. Colin non ha lanciato nessuna nuova devozione mariana. Per lui, Maria è una persona, un cuore, una mentalità, una coscienza da far propria, un punto da cui osservare il mondo e la Chiesa in tutti i loro aspetti. È forse per questa ragione che la Società di Maria può pretendere di essere "una delle congregazioni meno mariane che ci siano e una delle più totalmente mariane" (Coste, 1973, p. 12). La meno mariana nel senso che essa non promuove nessuna devozione mariana particolare, che non guarda a Maria come ad un modello posto davanti per essere imitato; e, d'altro canto, la più mariana nel senso che nel suo modo di guardare il mondo, la Chiesa e le loro necessità essa cerca di identificarsi con la coscienza stessa, con il punto di vista di Maria. La sua preoccupazione non è Maria, ma il mondo, le sue necessità e il mistero della salvezza.

¹. Padre Coste così commenta quanto sopra: "Per Colin, il simbolo di Maria non corregge quello di Gesù, non costituisce per lui un'alternativa. Il modello della misericordia per il sacerdote resta Gesù (cfr. PF doc. 102, § 27; 116, § 11). Gesù, tuttavia, è il simbolo di ciò che ci si aspetta da ogni buon sacerdote, mentre Maria è l'apertura all'avvenire, il simbolo di ciò che ci si può aspettare dal sacerdote della nuova Chiesa."

Guardate la Vergine santa: come affrettava la venuta di Dio con i suoi infiammati desideri! Quando seppe che era stata scelta per essere sua madre, che cura per corrispondere! Nato Gesù Cristo, è lui l'oggetto di tutti i suoi pensieri, di tutti i suoi affetti. Lui morto, l'unico pensiero di Maria è l'estensione e lo sviluppo del mistero dell'Incarnazione. Ecco esattamente il segno con cui si può riconoscere un Marista (PF, doc. 60, § 1).

Data l'epoca, le intuizioni di Colin su Maria hanno una risonanza straordinariamente moderna. Maria è interamente centrata sul mistero di Gesù e sul mistero della Chiesa. Per Colin, Maria è per sua natura il simbolo e la realtà di questa coscienza che egli evoca in modo profetico. Ma egli usa anche altri simboli nel tentativo di comunicare la sua intuizione. Ne studieremo brevemente due: il simbolo verbale *ignoti et occulti in hoc mundo* e il simbolo di Nazaret.

Ignoti et quasi occulti in hoc mundo

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

L'espressione "sconosciuto e nascosto" è uno dei temi principali e più ricorrenti nel pensiero di Colin. È tipico del modo di pensare di Colin considerare quest'espressione molto più di una formula precisa. Per Colin essa è chiaramente simbolica: "molte cose in poche parole". L'espressione risale direttamente agli inizi della sua permanenza a Cerdon. Queste parole si stamparono nel suo cuore e attorno ad esse si annodarono parecchi temi. In altre parole, tale formula emerse da un periodo di lotta e di grazia. C'è sicuramente qui un elemento umano, e cioè la personale inclinazione di Colin per la tranquillità, la vita ritirata, così come la sua timidezza. C'è anche la sua lotta interiore per accettare il sacerdozio; egli rifiutava la dimensione pubblica del ministero sacerdotale. Si aggiunga a questo l'ispirazione di Le Puy, l'idea di essere nel mondo una presenza mariana, di prolungare, per così dire, la presenza di Maria nella Chiesa. Un ulteriore fattore fu la percezione, propria a Colin, delle necessità del suo tempo e del tipo di approp-

cio che, di conseguenza, si imponeva. La formula "sconosciuto e nascosto in questo mondo" apparve chiaramente a Colin come un'intuizione portatrice di grazia, un'illuminazione che riconduceva all'unità una moltitudine di intuizioni, di conflitti interiori e di grazie, e gli rivelava nello stesso tempo un approccio, un punto di vista totalmente nuovo. In altri termini, questa intuizione fu per Colin il simbolo di una coscienza nuova, di una nuova percezione del proprio ruolo, del ruolo della Società a cui stava lavorando, della Chiesa, del ministero, delle necessità del suo tempo.

Sottolineiamo alcuni aspetti di questo simbolo verbale tanto ricco:

- a. La formula richiama innanzitutto uno stile generale di presenza e di approccio pastorale: presenza dolce, gentile, piena di modestia, che cerca di mettere davanti non se stesso ma l'altro, che non si preoccupa né del prestigio né dell'influenza ma della misericordia e dell'armonia. La formula esprime il modo in cui Maria è presente e attiva nel mondo.
- b. La formula esprime lo stile di presenza e d'approccio adatto all'epoca. I decenni 1830 e 1840 furono periodi molto delicati. Un pesante dogmatismo distanziava invece di avvicinare; la potenza, il prestigio, l'ostentazione non ottenevano altro che l'allontanamento. Nel 1815, Luigi XVIII, il monarca da poco reintegrato, aveva dichiarato che i Gesuiti potevano ricostituirsi ma che "i Padri non riprendessero né il nome né l'abito della Compagnia; che si occupassero senza rumore dei loro affari" (Coste, 1965, p. 158).
- c. La formula esprime la felice combinazione tra una vita di virtù nascoste e di preghiera e la vita apostolica attiva: un'integrazione che parecchi gruppi apostolici hanno trovato difficoltà a realizzare effettivamente. Per Colin, la formula era un simbolo pertinente della vocazione dei Maristi ad essere contemporaneamente in Maria e nel mondo.
- d. La formula evoca valori spirituali di grande portata: la necessità di spogliarsi di ogni ricerca di sé, degli interessi e delle preoccupazioni proprie, la necessità di una libertà spirituale che consenta di "gustare Dio nella preghiera", come dice Colin, di vivere per Dio solo e di far affidamento solo su di Lui.

Nazareth

Un'altra immagine che Colin ha spesso proposto ai Maristi e che si può considerare come un altro simbolo ausiliario dell'idea di una coscienza mariana è quella di Nazareth. L'importanza di questo simbolo agli occhi di Colin aumentò nel corso di tutta la sua vita. Come P. Coste ci fa notare nel suo studio su Nazareth (1961), prima del 1850 Colin utilizzava il simbolo di Nazareth principalmente in riferimento a ciò che potremmo chiamare la vita della Società di Maria *ad intra* (inizi della Società, vita fraterna all'interno delle comunità) oltre che alle virtù di base della vita spirituale del religioso (povertà, umiltà, obbedienza, amore fraterno). Dopo il 1850, sembra esserci stata un'evoluzione sul modo in cui Colin usa il simbolo di Nazareth. Se ne serve sempre di più in riferimento agli apostoli e alla presenza di Maria nella Chiesa primitiva, lo collega cioè con aspetti meno limitati della vita marista, per esempio con la vita apostolica (cfr. Coste, 1961, appendice, T15, T21, T32). Ugualmente, Colin fa riferimento a Nazareth in un contesto più ampio della vita marista, comprendendovi il suo spirito e i suoi impegni apostolici; vi fa riferimento come ad un luogo in cui bisogna entrare (T33). Quest'idea di Nazareth come luogo in cui si entra fa pensare che per Colin Nazareth è un altro simbolo di quella coscienza mariana che egli si sforza di suscitare nella Società e nella Chiesa. Edwin Keel va in questo senso quando commenta:

La chiave per comprendere l'uso che Colin fa di Nazaret risiede nel fatto che i tratti che tradizionalmente vengono associati a questo simbolo sono applicati non ad uno stile di vita contemplativa, né principalmente a certe tappe della vita marista meno marcate dall'attività, ma alla vita marista nel suo insieme e particolarmente alla sua dimensione apostolica. Virtù, stile di vita nascosto, dinamico, che fa sì che si agisca tentando di discernere la volontà di Dio piuttosto che seguendo la propria volontà, tutto questo deve ispirare l'apostolato marista (1984, p. 158-159).

Nazareth non è dunque per Colin semplicemente un altro simbolo della vita interiore o di uno stile di vita contemplativo. È un simbolo di coscienza mariana. È il simbolo di un invito ad entrare nel mistero di Maria, di far proprie le sue prospettive, il suo punto di vista. Naza-

reth, con tutto ciò che esso implica di silenzio, d'umiltà, di attenzione agli altri, di distacco, di modestia, è un luogo in cui ci viene chiesto di entrare. È là che noi scopriamo se le nostre prospettive, i nostri valori, le nostre priorità, ciò che abbiamo nel nostro cuore e nella nostra mente, sono in corrispondenza o meno con quelli di Maria. È un invito a far nostra la coscienza stessa di Maria, poi ad entrare continuamente nella nostra coscienza e a vedere da lì i nostri pensieri, le nostre azioni, i nostri giudizi e le nostre decisioni. Lo stesso Colin forse ce lo dice più semplicemente:

Mi metto al centro della casa di Nazaret e da lì vedo tutto ciò che devo fare (OM, doc. 839, § 38).

L'articolo sullo spirito della Società

Uno dei testi più forti delle Costituzioni del 1872 di Colin, conservato nelle Costituzioni del 1988, è l'articolo sullo spirito della Società:

Tengano sempre in mente che per una scelta di favore fanno parte della famiglia di Maria, Madre di Dio: dal suo nome si dicono Maristi e fin dall'inizio l'hanno scelta come loro modello e loro prima e perpetua Superiora. Se quindi sono e vogliono essere davvero figli di questa santa Madre, si sforzino di aspirare e respirare costantemente il suo spirito: spirito di umiltà, di abnegazione, di intima unione con Dio e di ardentissimo amore verso il prossimo. Devono dunque in tutto pensare come Maria, giudicare come Maria, sentire e agire come Maria. Altrimenti sarebbero figli indegni e degeneri.

Perciò, ricalcando le orme della loro Madre, si tengano anzitutto lontani dallo spirito del mondo, siano cioè spogli di ogni cupidigia delle cose terrene e di ogni considerazione di sé; si sforzino di rinnegare completamente se stessi in tutto, non cercando le cose loro ma unicamente quelle di Cristo e di Maria; considerandosi come stranieri e pellegrini sulla terra, servi inutili e rifiuto di tutti; usando delle cose di questo mondo come se non ne usassero; rifuggendo accuratamente da quanto sapesse di lusso, di esibizione, di voglia di farsi notare, sia negli edifici che nei locali di abitazione, nel tenore della vita e in tutte le loro relazioni con gli altri; compiacendosi di essere ignorati e di stare al di sotto di tutti; senza inganno né mali-

zia. In una parola, si comportino ovunque con tanta povertà, umiltà, modestia e semplicità di cuore, con tale noncuranza di tutto ciò che è vanità e ambizione mondana, e uniscano così bene l'amore della solitudine e del silenzio e la pratica delle virtù nascoste con le opere di zelo, che, pur dovendo impegnarsi in vari ministeri per la salvezza delle anime, sembrino tuttavia sconosciuti e come nascosti in questo mondo.

Restino tutti tenacemente attaccati a questo spirito, convinti che esso è come il cardine e il fondamento di tutta la loro Società (*Costituzioni della Società di Maria, 1988, n. 228*).

Questo importante testo fa evidentemente problema da vari punti di vista. Chi vi cerca una definizione teologica precisa dello spirito della Società resta insoddisfatto. Come documento giuridico è troppo vago. Coloro che vi cercano una particolare forma di devozione non trovano fortuna. Nonostante questo, fa notare Edwin Keel (1984, p. 161), se riusciamo a superare il linguaggio non teologico e le esortazioni morali e ascetiche, emerge qualcosa di molto importante e di estremamente significativo: il testo non è un'esposizione teologica dello spirito della Società; non vuole essere neppure un'esortazione pia o morale. Il testo è un invito ad agire. Per Colin lo spirito della Società, che ha per missione di essere la presenza di Maria nella Chiesa di questi tempi, è qualche cosa da fare. Che cosa? Nel primo paragrafo Colin invita i Maristi a mettere in moto un processo spirituale, a intraprendere una serie di esercizi spirituali maristi, ad entrare nell'esperienza stessa dei primi Maristi, come loro hanno accettato l'invito di Maria ad entrare nel suo cuore e nel suo spirito, a far proprio il suo punto di vista, i suoi valori, le sue priorità, in una parola, la sua coscienza.

In cosa consiste questo processo? Colin lo abbozza con termini che hanno una forte risonanza biblica:

- a. i Maristi tengano sempre in mente: è l'esercizio della memoria;
- b. l'elezione: essi sono fatti oggetto di una scelta personale;
- c. l'alleanza: conservino il loro nome come segno di un patto d'amore; essi accolgono Maria che dona loro il suo nome;
- d. l'esercizio del respiro: respirare Maria in modo da riempirsi e animarsi del suo spirito;

e. il principio di discernimento, "come Maria": devono pensare come Maria, giudicare come Maria, sentire e agire come Maria.

Colin descrive lo spirito della Società in termini d'una coscienza che è frutto di un'esperienza, di una scelta, di un'alleanza, del fatto di essersi lasciati penetrare e animare dal respiro stesso di un altro, della pratica di un discernimento grazie al quale si scopre sempre meglio ciò che nei movimenti del proprio cuore, nei propri atti, nei propri sentimenti è o non è conforme a questo spirito. Così non meraviglia notare che tra gli esercizi spirituali che non bisogna mai tralasciare Colin ricorda spesso l'esame particolare.

Si può quindi vedere in questo primo paragrafo la descrizione del processo attraverso il quale i Maristi sono invitati e aiutati ad entrare nel mistero della presenza di Maria nella Chiesa nascente ed a rivestire la sua coscienza. Ma questa coscienza è al servizio della missione di Maria nella Chiesa di oggi. Perciò il paragrafo seguente si apre con un invito a prendere la strada, a "ricalcare le orme" di Maria, e si chiude indicando dove termina il viaggio: "in questo mondo". Le esortazioni morali e ascetiche del numero hanno principalmente per oggetto le conseguenze del fatto di adottare la coscienza di Maria e di camminare per il mondo come se fossimo Maria, "non ricercando i propri interessi, ma unicamente quelli di Gesù e di Maria", interessi che portano al mondo di oggi. E di nuovo, l'intero articolo si chiude con un simbolo chiave, con una cartina tornasole del discernimento marista, il diapason che il Marista porta con sé per l'esame di coscienza: che "sembri-no sconosciuti e come nascosti in questo mondo".

Capitolo quinto

LA CRITICA PROFETICA DI COLIN

Inventare una nuova coscienza, come fa Giovanni Claudio Colin, significa lanciarsi in un programma radicalmente critico. Del resto, il profeta deve presentare dei simboli che siano esplicitamente critici e che abbiano come punto di riferimento questa nuova coscienza (Brueggemann, p. 66). Nel pensiero di Colin si possono scoprire due simboli di questo tipo: innanzi tutto un insieme di elementi sui quali c'è poco da discutere, un insieme di rifiuti che Jean Coste chiama "i tre no": no alla cupidigia, no al potere, no al prestigio (Coste, 1982, pp. 29-31); in secondo luogo il simbolo "Maria", la donna. In Colin c'è implicita una protesta contro quello che, nel linguaggio di Jung, si potrebbe definire la dominante *animus* della Chiesa.

Prima di esaminare più da vicino gli elementi della critica di Colin, è necessario dire una parola sulla natura di questa critica alla Chiesa. Primo: la critica di Colin si ispira a tradizioni spirituali autenticamente cattoliche. Secondo: Colin non ha altro scopo che il bene della Chiesa. Terzo: la sua critica non mira a modificare le strutture o le istituzioni della Chiesa: lealtà e sostegno senza riserve nei confronti del romano pontefice e dei vescovi erano uno degli scopi dichiarati della Congregazione che egli aveva fondato (Cost. 1872, n. 9). L'oggetto della critica di Colin era un certo comportamento degli ecclesiastici del suo tempo e, di conseguenza, una certa immagine della Chiesa stessa.

I tre no

Il rifiuto chiaro e categorico da parte di Colin della cupidigia, dell'orgoglio e del potere ha una duplice origine. La prima è la visione che egli ha del suo tempo e delle sue necessità. Questo secolo è un secolo "di orgoglio, di lusso, di materialismo, di sensualismo, di progressi umani e terrestri, di indifferenza religiosa e anche di empietà" (Jeantin, citato da Snijders, p. 35). Nello spirito di Colin la causa pro-

fonda di tutto ciò era l'attaccamento alla considerazione del mondo, ai beni materiali, alle apparenze esteriori, e il conseguente rifiuto della dipendenza da Dio. Colin scopre che questo spirito mondano ha investito anche la Chiesa. La preoccupazione per i beni materiali, per le posizioni di prestigio, per l'apparato, per il potere era un insieme di atteggiamenti che egli riscontrava anche nella vita degli ecclesiastici. Per avvertire i Maristi a non abbandonare mai la dipendenza da Dio solo, Colin si esprimeva con termini severi e profetici:

Se infatti perderanno il vero spirito di povertà, allora Gesù e Maria non riconosceranno più come propria questa Congregazione, non si degneranno più di abitare in mezzo ad essa; e così, abbandonata alla sua fragilità, presto e fatalmente crollerà tutta quanta (Cost. 1872, n. 445).

Queste parole fanno chiaramente l'eco alle parole indirizzate dai profeti biblici al popolo d'Israele: se abbandona le vie di Dio e pone la sua fiducia in altri dei, allora Dio non sarà più il suo Dio ed esso non sarà più il suo popolo. Dio non risiederà più in mezzo a loro. Per Colin tutto ciò che sapeva di spirito mondano era da respingere senza riserve.

Le seconda origine dei tre no è l'intuizione fondamentale di Colin riguardo alla presenza di Maria nella Chiesa. La sua riflessione su questo mistero gli ha fatto vedere con molta chiarezza che lo spirito di cupidigia, di ricerca del potere e del prestigio, il desiderio di apparire erano totalmente estranei allo spirito di Maria e al suo modo di essere discepola all'interno della Chiesa.

Oltre al fatto di derivare dall'esperienza che Colin ha del mondo e della Chiesa e dalle sue intuizioni fondamentali, i tre no hanno in comune un altro aspetto: essi appaiono, e in termini molto forti, fin dai primi tentativi di costituzioni, cioè dai frammenti di Cerdon, e continuano ad essere presenti regolarmente in tutte le tappe successive dello sviluppo delle costituzioni, fino al 1872. I tre no rappresentano dunque per Colin degli atteggiamenti assolutamente non negoziabili.

L'opposizione alla cupidigia

Colin provava un vero orrore per tutto ciò che sapeva, anche lontanamente, di avidità, di bramosia o di cupidigia. Parlava dell'esperienza che aveva avuto a questo proposito tra i suoi stessi parenti. Giovane vicario, assistendo alle riunioni dei sacerdoti era rimasto ugualmente colpito dal posto importante che il denaro aveva nelle loro conversazioni e nelle loro preoccupazioni. Tutto questo, unito alle sue intuizioni basate sul mistero di Maria nella Chiesa e alla sua visione di una nuova Chiesa totalmente scevra dallo spirito del mondo, fece di Colin un nemico implacabile della cupidigia, sotto qualsiasi forma e in qualsiasi grado. Se un superiore o uno dei suoi consiglieri conservava per più di un quarto d'ora lo spirito di cupidigia, doveva accusarsene pubblicamente. Il Superiore generale doveva difendere la Società contro questo vizio insidioso. Quando Colin parla di questo spirito, adopera sempre un linguaggio molto energico: la cupidigia è "odiosa a Dio", è una "peste" e un "flagello" (Cfr. Corcoran, pp. 105, 107, 114).

Perché Colin parla tanto vigorosamente e con tanta insistenza contro la cupidigia? Fondamentalmente perché la cupidigia è l'antitesi assoluta dello spirito di Maria, che consiste nel confidare in Dio solo. La cupidigia, in tutte le sue forme, rivela che si dipende non da Dio, ma da altre cose. Inoltre, Colin sa quanto questo vizio sia insidioso, poiché attacca una comunità nel suo punto più vulnerabile, quello del suo stile di vita quotidiano. I superiori, ad iniziare dal generale, devono, secondo Colin, essere molto vigilanti. Colin ha dato alla Società tre maniere simboliche per manifestare la propria opposizione alla cupidigia, simboli interessanti in se stessi per la loro caratteristica discrezione.

I Maristi non devono cercare di guadagnare il favore di persone influenti e altolocate, perché ciò aprirebbe la porta alla cupidigia.

I Maristi non devono né domandare né accettare onorari per i servizi del loro ministero:

Per potersi dare al servizio divino con maggior libertà, per una maggior edificazione dei fedeli e per evitare ogni apparenza di avarizia, essi daranno gratuitamente ciò che gratuitamente hanno ricevuto; perciò non chiederanno e non accetteranno onorari per le loro

predicazioni o per altri ministeri che la Società svolge per la salvezza delle anime e secondo il suo stile (a, 126: AT 2, p. 53).

Il carattere positivo del ragionamento di Colin è significativo; è per permettere un progresso spirituale, per una maggiore libertà, per dare una testimonianza ai fedeli, che i Maristi sono spinti ad evitare perfino le apparenze dello spirito di avarizia.

Il terzo simbolo introdotto da Colin in questo contesto riguarda il denaro in eccedenza. Nei suoi primi scritti e in un testo del 1847, Colin esprime il desiderio che la Società doni ai Vescovi ogni eccedenza (PF, doc. 150, § 1), rinunciando così anche alla possibilità di utilizzarla per opere di beneficenza.

Questi ideali un po' utopistici non hanno trovato posto nella legislazione finale dei Maristi, ma resta importante segnalarli perché mettono bene in risalto il rifiuto totale, da parte di Colin, dello spirito di cupidigia, nel quale vedeva un pericolo non solo per la vita della sua comunità, ma per la vita della Chiesa stessa. Il messaggio profetico di Colin è che la Chiesa deve liberarsi della cupidigia se vuole rispondere alle necessità dei tempi in modo efficace ed autentico.

L'opposizione al potere

Anche l'avversione di Colin per lo spirito di potere trae la sua origine in quelle che Colin percepiva come necessità dei tempi. Mentre molti ponevano la loro speranza nel movimento della restaurazione, che avrebbe reso alla Chiesa i suoi privilegi pre-rivoluzionari con tutte i segni esteriori del suo antico prestigio e del suo potere, Colin capiva che niente era più inopportuno. Il pendolo non poteva tornare indietro. Colin comprese chiaramente che la Chiesa ormai viveva in un'era diversa. Una presenza basata sul potere, sulla ricchezza, sul prestigio e sul dogmatismo, avrebbe solo allontanato la gente. Bisognava dunque costruire una nuova Chiesa, una Chiesa avente Maria come modello, una Chiesa libera dallo spirito di potere. L'opposizione di Colin allo spirito di potere nasceva dunque dalla sua convinzione profonda circa le necessità del suo tempo, circa il ruolo di Maria nella Chiesa nascente e in quella contemporanea, nonché dalle sue convinzioni sulla fidu-

cia in Dio solo e sull'attenzione alla potenza dello Spirito, ad imitazione di Maria, la discepola perfetta.

Colin, ed è ancora una volta tipico, inventò un eloquente simbolo di opposizione allo spirito di potere nella Società, cioè lo stile delle relazioni tra la Società e i vescovi. Era vecchia la storia delle beghe tra i vescovi e le congregazioni del clero regolare, con in gioco, spesso, la delimitazione dei poteri e dei diritti. Colin era addolorato per questo genere di cose. La Società di Maria doveva essere una presenza profetica di opposizione alle gelosie riguardanti potere e diritti. La Società non doveva in nessun modo presentarsi come detentrica di potere. Per questo, pur essendo una congregazione di diritto pontificio e dalle dimensioni internazionali, la Società non doveva mai essere o apparire come nemica dei vescovi, da loro indipendente. La speranza di Colin era che i Vescovi considerassero la Società "come propria":

Padre Colin parlò ancora del secondo articolo che gli era tanto caro: l'unione della Società con i vescovi. Non parlo della Santa Sede, disse; la Società è basata sulla Santa Sede. Dell'unione con la Santa Sede e col papa ho fatto uno dei fini della Società. Quanto ai vescovi, desidero che considerino la Società *tanquam suam* (PF, doc. 119, § 10).

Colin insisteva affinché in tutte le opere pastorali i Maristi fossero il più trasparente possibile. Come disse in un'altra occasione, Maria è ricordata solo "quattro volte" nel vangelo (PF, 116, § 8). I Maristi devono agire in modo tale che siano messi in evidenza il vescovo e il parroco, che si realizzi l'unità della Chiesa con i suoi pastori titolari:

Nella diocesi la Società non dovrà attirare tutto a sé, non deve fare la propria opera, ma l'opera comune, l'opera della Chiesa, l'opera dei vescovi, e agire in modo da mettere in evidenza il vescovo (PF, doc. 150, § 4).

Fino a questo momento si è detto che quando i Maristi lasciano una parrocchia i parrocchiani sono più uniti ai loro parroci; che questo venga detto sempre (Lagniet, padre provinciale, al ritiro del 1848) (Mayet 5, 413m).

Colin voleva evitare di dare l'impressione che le missioni mariste nel Pacifico fossero una riserva di caccia. Si augurava che in quelle regioni vescovi assumessero anche la carica di provinciali. Su questo punto andava contro l'opinione corrente dei religiosi e parecchi avevano cercato di dissuaderlo. Malgrado le difficoltà che la Società incontrò, per esempio a Belley con Mons. Devie, a Sydney con Mons. Polding e soprattutto in Nuova Zelanda con Mons. Pompallier, il punto di vista di Colin su questo punto non mutò mai:

 Mi dicono: Ma se un vescovo fosse come Mons. Pompallier? Rispondo: Ebbene, faremmo come abbiamo fatto per dieci anni, soffriremmo. Del resto di casi simili se ne presentano appena uno su venti (PF, 150, § 6).

L'insistenza di Colin perché la Società di Maria rifiuti completamente lo spirito di potere tanto nelle sue istituzioni come nei rapporti con gli altri, non era solo una questione di politica accorta o di buone relazioni pubbliche. Alla base di questa opposizione al potere c'era la convinzione che il potere compromette l'efficacia e l'autenticità della missione della Chiesa, e c'era la sua percezione di Maria presente nella Chiesa come modo stesso di essere Chiesa, un modo che richiama la docilità allo Spirito, evita di mettere avanti se stessi e mira all'unità della Chiesa.

L'opposizione all'orgoglio

Uno dei simboli verbali più forti di Colin, "sconosciuti e come nascosti nel mondo", è già stato analizzato. Essenzialmente, è un simbolo dinamico della coscienza mariana come è pensata da Colin, ma è anche la manifestazione della sua opposizione ad un certo stile di ministero e di presenza nella Chiesa. Colin mal sopportava il desiderio di prestigio, le meschine rivalità e tutto ciò che ne derivava. I Maristi devono essere nel mondo e lasciarvi la loro impronta, ma restando, per così dire, trasparenti:

 Seguendo le orme della beata Vergine Maria, anche se possono e devono, nella misura del possibile, impegnarsi in qualunque tipo di

ministero per la salvezza delle anime, essi sembrano tuttavia, per così dire, sconosciuti e nascosti nel mondo (e, 21: AT, 2 p. 14).

I Maristi sono invitati a considerare la loro congregazione come la più piccola di tutte (Cost. 1872, n. 1). Non devono cercare di distinguersi adottando un abito particolare (*ibid.*, n. 27); le opere che riescono bene o sono ricercate da altri devono essere cedute (Mayet 7, 685); non devono accettare privilegi né onori (Cost. 1988, n. 21). Molti altri richiami ed esortazioni hanno per oggetto lo sviluppo di uno spirito di disinteresse e di trasparenza, che porterà i Maristi ad essere morti ai loro interessi personali per cercare "unicamente quelli di Cristo e di Maria" (Cost. 1988, n. 228).

È importante notare che l'opposizione di Colin all'orgoglio è qualcosa di più che l'opposizione a un male morale nocivo alla vita spirituale personale. È l'opposizione comune ad un certo comportamento ecclesiastico che sembra accordare importanza al prestigio esterno, all'apparato, agli onori, al rango. Sotto un aspetto positivo, è la testimonianza di gruppo in favore di valori diversi: liberi dagli interessi personali, si è meglio preparati a promuovere l'altro, la Chiesa e il Vangelo. È questo spirito d'umiltà di gruppo che costituisce una critica profetica ad una certa immagine di Chiesa veicolata, agli occhi di Colin, da parecchi ecclesiastici. Almeno in una occasione, Colin trattò esplicitamente questo argomento. Parlando della sua opposizione a ciò "che si potrebbe chiamare orgoglio di corpo", Colin dice:

Ecco, Signori, una delle caratteristiche della Società, ciò in cui deve distinguersi... L'accanimento che c'è contro alcune (*congregazioni religiose*) non proviene del tutto, mi sembra, da odio contro la religione; in molti casi questo contrasto potrebbe anche venire, in parte, dallo stile di vita di tali comunità (PF, doc. 146, §§ 3-4).

L'opposizione al potere, all'orgoglio, alla cupidigia non ha niente di originale nella storia della spiritualità cristiana. In effetti, un commentatore marista parla di una istintiva sensibilità di Colin verso verità bibliche e spirituali di importanza basilare così come le troviamo in particolare nelle tentazioni di Gesù nel deserto (Larkin, 1984, p. 25). Il richiamo è interessante perché quando Gesù rifiuta la cupidigia e gli

interessi personali ("ordina che questi sassi diventino pane"), l'orgoglio e l'apparenza esteriore ("gettati giù"), il potere e l'abuso dell'autorità ("tutte queste cose io ti darò"), lo fa nel contesto del suo ministero e della sua missione. È qui che ancora trovano la loro ragion d'essere i tre no coliniani. Non si tratta di esortazioni morali, ma piuttosto di richiami a un modo di essere e di agire nella Chiesa, nel mondo, nel ministero e nella missione. Sono inviti ad una testimonianza di gruppo e a una critica profetica di gruppo.

Il simbolo di Maria: critica coliniana dell'elemento animus

Ci siamo chiesti nel capitolo precedente: perché Maria come simbolo? Cosa ne è di Cristo? Abbiamo risposto che nel pensiero di Colin il simbolo Cristo, a causa della sua immagine apertamente maschile della Chiesa che si manifestava negli sforzi aggressivi della restaurazione, del suo dogmatismo, delle sue strutture e del suo rigorismo morale, era ormai inutilizzabile come simbolo capace di esprimere la pienezza del Cristo nella sua povertà, nella debolezza della sua umanità, nella sua compassione e nella sua misericordia. Così la parola di Colin alla Chiesa e al suo tempo è: Maria-nella-Chiesa. Lei doveva essere il modello, il volto di quella Chiesa nuova che, diceva Colin, bisognava fondare per rispondere alle necessità dei nuovi tempi. Colin inizia e, per così dire, termina con l'immagine di Maria che scompare nella Chiesa primitiva, una Chiesa che aveva un cuore solo e un'anima sola, che viveva la povertà della condivisione, che era vulnerabile, povera di mezzi umani, che vegliava attenta nella preghiera, che era presenza viva in un mondo ostile, che era modellata su Maria, la discepola perfetta, nascosta nel più profondo del suo cuore.

Senza nessuna remora, Colin presentava Maria come la critica vivente della situazione della Chiesa e del suo tempo. Utilizzando, con tutto ciò che esse implicano, le categorie *animus* e *anima* di Jung, si potrebbe dire che Colin critica vigorosamente l'orientamento nettamente *animus* tanto della Chiesa che dell'epoca. Per quanto opposte esse fossero, Colin percepiva bene che la Chiesa post-rivoluzionaria e le forze dell'Illuminismo si fronteggiavano con uno spirito simile, agli occhi di Colin lo spirito del mondo, molto *animus*. La Chiesa era pie-

na di sicurezza post-rivoluzionaria, di dogmatismo autoritario, di rigorismo severo e di legalismo, anche se ancora appesantita dall'apparato dell'élite al potere e preoccupata dei suoi privilegi. Dall'altra parte la nuova epoca era altrettanto piena di sicurezza nel ruolo che essa reclamava per la ragione umana, nell'affermazione dei suoi diritti, nel suo spirito di rivalità, nel suo empirismo e nel suo antiromanticismo, tutti atteggiamenti che tradivano l'influenza sottostante dell'*animus*.

Si potrebbe fare una buona raccolta di testi per mostrare l'innata opposizione di Colin contro la tendenza *animus*. È questa opposizione che si trova alla base dei tre punti non negoziabili, dei tre no. È forse sufficiente vedere qui il pensiero di Colin su alcuni punti particolari prima di farsi un'idea delle loro dimensioni d'insieme e dell'immagine di Chiesa che ne risulta.

Sulla confessione: il confessionale, dice Colin, "è il regno della misericordia" (OM, doc. 711). "Nella Società si farà professione di seguire tutte le opinioni che favoriscono di più la misericordia divina a causa della grande debolezza della povera natura umana, senza tuttavia cadere nel lassismo" (PF, doc. 37).

Sull'atteggiamento verso i peccatori. "Abbiate una grande bontà verso i peccatori che si rivolgono a voi nel tribunale della penitenza. Non respingeteli, non abbiate l'aria di stupirvi dei loro peccati per grandi che siano (sarebbe una vera imprudenza, molto funesta per le anime). Ricordatevi che tenete il posto di Gesù Cristo. E Nostro Signore Gesù Cristo conosceva il profondo abisso del cuore umano" (PF doc. 116, § 11). Si conosce ugualmente la raccomandazione di Colin: "Bisogna prendere le anime sottomettendoci ad esse" (PF, doc. 102, § 33).

Sulla predicazione: sul pulpito i Maristi non devono mai voler "vincere e prendere (l'uomo) d'assalto" (PF, doc. 92, § 16). Nel 1844 Colin ricorda una delle prime missioni: "In una parrocchia in cui la borghesia non si era ancora avvicinata, al momento in cui essa venne per impiantare la croce, P. Jallon, che doveva predicare, rimproverò tutti in modo così aspro che li avrebbe allontanati per sempre. Ne fui molto irritato, ma alla fine trovai il modo di dire qualche parola. Parlai con molta stima, attenzione e rispetto per coloro che non si erano accostati. Feci loro anche dei complimenti (OM, doc. 581, § 19). Colin

vuole anche che si evitino "le rappresentazioni spaventose, i paragoni con Giuda" (PF, doc. 102, § 24).

Sulle croci della missione: dato che in molti paesi francesi erano stati piantati alberi come simbolo della vittoria della ragione sulla fede, sotto la restaurazione si chiudevano le missioni elevando una croce. Colin non amava affatto questa cerimonia. Gli sembrava piena di trionfalismo e indisponeva inutilmente: "Purché la croce sia piantata nei cuori, non è necessario piantarla in terra" (PF, doc. 102, § 46).

Sulla legge: "A questo riguardo Roma mi è stata molto utile. È lì che ho imparato la massima: La legge è fatta per l'uomo. Se non posso salvarlo con la legge, cercherò di salvarlo senza la legge" (PF, doc. 163, § 2). E diceva ancora: "Al santo tribunale io seguo il loro atteggiamento, quello dei Romani. Mi piacciono molto questi principi: *Tutto per le anime. La salvezza passa prima della legge*" (PF, doc. 95, § 3).

Sul rigorismo: tornando agli inizi delle missioni nel Bugey, Colin diceva: "Più tardi ho riconosciuto che, in quei casi, noi facevamo troppa attenzione alla legge e poca alla fragilità della natura umana" (OM, doc. 577).

Si potrebbero moltiplicare le citazioni di Colin su argomenti di questo tipo:

- i Maristi non devono mettere avanti se stessi ma gli altri;
- i Maristi non devono rivendicare i loro diritti nei confronti di parroci e Vescovi per l'unità della Chiesa;
- essi non devono mai far ricorso alle loro conoscenze altolocate o ai potenti per promuovere gli interessi della Società.

Un'immagine emerge da tutto questo insieme di richiami pratici e di istruzioni di Colin: è l'immagine della presenza di Maria nella Chiesa. Per tornare al linguaggio di Jung, c'è un netto orientamento *anima* nella visione coliniana. In tutto ciò è sempre presente una critica implicita della cultura ecclesiastica e dell'epoca. Troppo spesso esse favoriscono la ragione, Colin favorisce il cuore. Esse favoriscono la legge, Colin favorisce la persona. Esse favoriscono il dominio, Colin favorisce la presenza e la solidarietà. Esse favoriscono l'autonomia e la fiducia in sé, Colin favorisce la vulnerabilità, la fede, la fiducia. Esse favoriscono la giustizia, Colin favorisce la misericordia. Sicuramente

troviamo qui l'immagine della donna, della discepola perfetta, di Maria nella Chiesa. Troviamo qui ugualmente il simbolo chiave della critica profetica presente nella parola di Colin alla Chiesa e al mondo e nella presenza attiva di Maria nella Chiesa. Maria ci indica un nuovo modo di essere Chiesa, di essere ministri, di essere apostoli, di essere discepoli.

Capitolo sesto

LA VISIONE ESCATOLOGICA DI COLIN

Il profeta biblico risale nel passato per estrarre dalla memoria del popolo di Dio i simboli e le immagini che parlino al suo oggi. Se la parola profetica esercita una funzione critica nei confronti della realtà contemporanea, essa ha anche, come puntualizza Brueggemann, una funzione dinamica: evoca possibilità future e novità:

È compito dell'immaginazione e del ministero del profeta portare il popolo ad essere parte che accoglie la promessa di novità che è all'opera nella nostra storia con Dio (p. 62s).

Il profeta ripete la parola di Dio che è già al centro dell'origine del popolo e del suo passato. Ma non è solo un esercizio di memoria. Annunciata di nuovo nel contesto della realtà contemporanea, la parola di Dio critica e sfida questa realtà. Ma la parola profetica va ancora più lontano. Se essa critica e sfida, è innanzitutto per spezzare l'attuale visione della realtà. In altri termini, la parola profetica è soprattutto rivolta all'avvenire. Se la funzione critica della parola profetica mira a liberare, ad aprire orizzonti più larghi e nuove possibilità, alla fine deve essere proiezione di una visione escatologica. È tale visione che dà alla liberazione un senso e uno scopo e che incarna questi orizzonti più ampi e queste nuove possibilità.

La visione escatologica della Chiesa secondo Colin

Nel tentativo di riscoperta e di riappropriazione del pensiero coliniano, la sua visione escatologica arriva quasi all'ultimo posto. Forse perché c'è stata nei Maristi la tendenza ad aggirare testi importanti di Colin, considerati come imbarazzanti bizzarrie d'un linguaggio stravagante. P. Coste, in due studi recenti, ha gettato i fondamenti per uno studio coerente dell'escatologia coliniana (1982, 1984). Colin sembra essere stato profondamente imbevuto da una mentalità escatologica. A

dire il vero, durante il suo generalato (1836-1854), quando ebbe a che fare con preoccupazioni pratiche impellenti, la dimensione 'fine dei tempi' non fu una componente importante del suo pensiero. La prospettiva escatologica si affermò vigorosamente durante il periodo fecondo e pieno di ispirazioni che precedette il generalato e tornò in primo piano durante l'ultimo periodo della sua vita quando, libero da ogni preoccupazione pratica, cercò di formulare le sue intuizioni chiave nelle costituzioni della Società. Noi abbiamo già esaminato la parola profetica indirizzata da Colin alla Chiesa del suo tempo: "Sono stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarò ancora alla fine dei tempi". Questa parola, che si trova al centro di tutto pensiero coliniano, ha un innegabile orientamento escatologico.

Quando si esamina qualcuna delle espressioni coliniane apparentemente stravaganti ed esagerate, ci si trova davanti una visione escatologica che non ha niente di bizzarro, di grottesco o anche di esagerato. Uno dei testi più importanti sotto questo aspetto lo troviamo niente meno che nel *Summarium Regularum Societatis Mariae* del 1833, che costituisce il suo primo tentativo di presentazione di una regola alle autorità di Roma. Vale la pena presentarlo:

Lo scopo generale della Società è quello di contribuire nel modo migliore possibile, tanto con le sue preghiere che con il suo lavoro, alla conversione dei peccatori e alla perseveranza dei giusti e di raccogliere, per così dire, tutti i membri di Cristo, qualunque sia la loro età, il loro sesso o la loro condizione, sotto la protezione della beata Maria Immacolata, Madre di Dio, di rianimare la loro fede e la loro pietà e di nutrirli con la dottrina della Chiesa romana. In modo che, alla fine dei tempi come agli inizi, tutti i fedeli siano, con l'aiuto di Dio, un cuor solo e un'anima sola nel seno della stessa Chiesa romana e che tutti, camminando in maniera degna di Dio sotto la guida di Maria, possano raggiungere la vita eterna. È per questo che l'ingresso nella Società è aperto anche ai laici che vivono nel mondo nelle fraternità o Terz'Ordine della Vergine Maria (s, 109: AT 1, p. 83).

Tra i numerosi testi coliniani che contengono elementi escatologici, è su questo che Jean Coste concentra la sua attenzione. Egli mette in risalto (1982, p. 9) il fatto che tale testo, anche se presentato alle autorità romane in un contesto giuridico e pertanto trattando degli scopi

della Società di Maria, è una vera e propria espressione di una visione escatologica. E di fatto troviamo qui gli elementi costitutivi della escatologia coliniana.

1) La visione escatologica coliniana riguarda chiaramente la Chiesa incarnata, istituzionale. Mentre certi sogni escatologici suppongono una istanza anti-istituzionale, è dall'interno della Chiesa che Colin contempla gli ultimi tempi ed è per questa stessa Chiesa che prevede un avvenire fecondo. Colin intravede una Chiesa formata dall'intero popolo di Dio, una Chiesa dove tutti, quale che sia la loro condizione, siano raccolti intorno a Pietro e la loro pietà e la loro fede sia nutrita dalla vera dottrina e dalla vera comunione. La visione di Colin, quindi, non si riferisce ad un'altra Chiesa, ad un'entità idealizzata e super-spirituale; pensare così, secondo lo stesso Colin, "sarebbe un'empietà" (PF, doc. 120, § 1). Tuttavia, già da adesso è chiaro che Colin aspira ad una Chiesa che sia più di quello che si intende per Chiesa, e come altri prima di lui, evoca l'immagine della Chiesa apostolica: la Chiesa deve essere più una comunione, poiché è "un cuor solo e un'anima sola"; essa deve essere più aperta e accogliente, meno difensiva ed esclusiva. Ricordiamo ancora una volta che Colin fa appello all'immagine primitiva della Chiesa della Pentecoste non come fondamento di un'altra Chiesa essenzialmente differente, ma piuttosto come la vera immagine di ciò che può essere la Chiesa istituzionale. Essenziale è dunque nella visione coliniana l'immagine della Chiesa istituzionale, con Pietro come capo, come simbolo di unità e come fonte di pietà, di fede e di dottrina autentica.

2) Nella visione escatologica coliniana della Chiesa, Maria ha un posto essenziale, che ha già iniziato ad occupare. Secondo Coste (1984, p. 7), in molte delle escatologie classiche, la fase finale è caratterizzata dall'apparizione dell'anticristo; è il tempo della crisi finale. È anche "l'età dello Spirito"; Grignon de Montfort si serve di questa espressione. Per Colin, tuttavia, il centro è Maria, come se questi ultimi tempi si potessero chiamare "il secolo di Maria", sebbene egli non si serva mai di questa espressione come elemento di una escatologia nettamente formulata; si serve invece di questa espressione in un contesto escatologico (PF, doc. 78, § 2).

Nella visione coliniana della Chiesa primitiva, la presenza e l'azione di Maria all'interno della stessa occupano un posto molto importante. Alla base dell'escatologia di Colin si trova la sua intuizione sul rapporto essenziale di Maria con la Chiesa e sul mistero della sua incessante presenza in essa, specialmente negli ultimi tempi. Quanto alla Chiesa primitiva, è come se Colin avesse intravisto Maria che, lungi dal far prevalere i suoi privilegi di madre di Gesù, sparisce nella Chiesa. Lì, con la sua presenza "sconosciuta e nascosta", ella diventa il modello chiave della Chiesa, piena di grazia, sempre attenta alla parola di Dio, sempre aperta allo Spirito, presenza veramente capace d'aver provocato una nuova effusione dello Spirito.

Non è affatto sorprendente che Colin colleghi ciò che egli intuisce come la Chiesa che raggiunge la sua pienezza, tornando ad essere ciò che era "agli inizi", e una presenza rinnovata di Maria nella Chiesa, presenza che provocherà una nuova effusione dello Spirito e diventerà il tipo della Chiesa. Colin vede chiaramente che Maria sarà presente nella Chiesa di questi ultimi tempi come simbolo attivo di ciò che la Chiesa è chiamata a diventare. Ella simbolizzerà la Chiesa aperta e obbediente alla parola di Dio, accogliente e docile allo Spirito; simbolizzerà la sua missione di guida e nutrimento per tutti i suoi figli, specialmente i più deboli, gli abbandonati, i poveri, i peccatori, gli emarginati. Maria sarà il simbolo delle braccia aperte e accoglienti tese verso tutti i figli di Dio, in modo che "si vedrà alla fine dei tempi ciò che si era visto agli inizi: *Cor unum et anima una* (OM, doc. 427, § 2).

3) La terza caratteristica del pensiero escatologico di Colin è che esso è più pastorale che apocalittico. Come fa notare Coste (1984, p. 7), ci sono in Colin descrizioni fosche e catastrofiche, specialmente dopo la rivoluzione del 1848; ciò non impedisce che Colin veda gli ultimi tempi non come un combattimento finale catastrofico, ma come il riavvicinamento finale di tutti i figli di Dio attorno a Maria, nella Chiesa nuova. Egli immagina la Chiesa mariana degli ultimi giorni non come una Chiesa formata da un'élite esclusiva, ma come un corpo aperto a tutti. Tale visione escatologica è prettamente pastorale. Poiché la Chiesa raggiungerà la sua pienezza nella misura in cui diventerà mariana, Maria è presentata alla Chiesa d'oggi come simbolo pastorale, che le indica come esercitare il suo potere, quale atteggiamento

prendere nei confronti dei suoi figli, come essere presente nel mondo, come comportarsi nelle opere e nella preghiera, quali debbano essere nella pratica i suoi valori, i suoi atteggiamenti, le sue priorità.

In conclusione, la visione escatologica di Colin deriva interamente dalla vita e dalle tradizioni della Chiesa istituzionale. È una visione per questa Chiesa e non per un'altra entità. È la visione di un potenziale inerente a questa Chiesa, d'un potenziale che in parte già si è realizzato in essa. È perciò la visione di una Chiesa rinnovata, di una Chiesa resa nuova grazie ad una presenza escatologica, che libera lo Spirito, la presenza di Maria che fu "sostegno della Chiesa nascente" e lo sarà "ancora alla fine dei tempi". Oltre ad offrire l'immagine della Chiesa degli ultimi tempi, questa visione ha una funzione pastorale immediata se la Chiesa di oggi vuole che emerga il suo potenziale escatologico. Così, anche se resta essenzialmente rivolta verso l'avvenire, la visione coliniana fa appello agli inizi e pone sfide al presente. Noi troviamo in Colin una escatologia radicata nella realtà storica della Chiesa, legata al suo essere e alla sua vita pastorale, ma che implica anche per la Chiesa un potenziale più ampio. È forse questo felice connubio che consente all'escatologia coliniana di evitare il grottesco, lo spettacolare, l'apocalittico, che spesso svuotano le visioni escatologiche del loro potere stimolante.

La Società di Maria nell'escatologia di Colin

Giovanni Claudio Colin ha fondato la Società di Maria innanzitutto perché era convinto che questa fosse la volontà di Maria: "Ecco... quello che desidero". Era convinto che Maria voleva una società che portasse il suo nome perché essa stessa desiderava avere un ruolo importante nella Chiesa "di questi ultimi tempi". La missione della Società di Maria, quindi, non può esser pensata in termini di attività apostolica particolare, ma nei termini della visione escatologica di Colin. Maria vuole essere il sostegno della Chiesa in questi difficili ultimi tempi come lo fu nei difficili tempi degli inizi. Nei suoi ultimi tempi la Chiesa sarà ancora una volta una Chiesa nel cui seno è nascosta Maria, simbolo efficace di tutto ciò che significa essere Chiesa, essere discepolo. Sarà una Chiesa secondo il tipo di Maria. La missione della

Società di Maria ha una dimensione escatologica essenziale ed immediata. Così ne parla Colin con un linguaggio un po' solenne e spesso non troppo teologico. La Società deve "ricominciare una nuova Chiesa", "raccogliere... tutti... sotto la protezione della beata Vergine immacolata", "invadere tutto", "abbracciare tutto il mondo", "impadronirsi del mondo intero", far arrivare "il regno della santa Vergine" (PF, doc. 120; s, 109; OM, doc. 427, § 2; 846, §§ 18, 36). L'essenza di tutto questo è che la Società di Maria ha per missione d'essere uno strumento della presenza di Maria nella Chiesa e di essere così di aiuto per l'inaugurazione della nuova Chiesa degli ultimi tempi. I Maristi sono chiamati come individui a impregnarsi talmente della coscienza di Maria da far sì che essa diventi il loro punto di vista per tutte le cose; come comunità sono chiamati a sparire nel seno della Chiesa, sforzandosi di farvi nascere le primizie della nuova Chiesa degli ultimi tempi. In quanto presenza mariana nella Chiesa, la Società non attira su se stessa l'attenzione; agisce in modo da essere "sconosciuta e nascosta"; dice sempre no alla ricchezza, al potere e al prestigio; non attira a sé ma ricerca l'interesse degli altri; sarà le braccia tese di Maria che accolgono e riuniscono, però raccoglierà non per sé ma per la Chiesa (in modo che i vescovi la considerino "come propria"). La Società è Maria che tende le sue braccia misericordiose verso i poveri, gli abbandonati, i peccatori, gli emarginati.

Colin desiderava che la missione della Società determinasse la sua stessa struttura. È quanto propose alle autorità romane nel *Summarium* del 1833. Dato che la Società aveva per scopo di essere un microcosmo della nuova Chiesa dei tempi presenti, l'adesione alla Società, come l'adesione alla Chiesa, doveva essere aperta a tutti. Ricordiamo il parallelismo che fa Colin tra la Società di Maria e quella di Gesù:

Poiché qualcuno gli ricordava 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. La congregazione dei Gesuiti è un corpo puro. Dai Gesuiti sono necessari dei talenti e molte altre cose.

Nella congregazione della Madonna non è così. Lei è Madre di misericordia. La sua congregazione avrà diversi rami. Sarà aperta ad ogni genere di persone (PF, doc. 2).

A questo proposito P. Coste scrive:

Si può vedere che la struttura stessa della Società a cui Colin pensa, con sacerdoti, suore e un'immensa associazione di laici, è legata alla visione di un'epoca di misericordia rappresentata da Maria, la quale, più che a giudicare o a selezionare, pensa a riunire, a riunire tutti i suoi figli (1984, p. 8).

Nessuna meraviglia che Roma non abbia potuto accettare una congregazione di tali proporzioni. Quello che in realtà ne risultò fu una famiglia di congregazioni: sacerdoti, suore e fratelli, con un Terz'Ordine ufficiale unito alla Società di Maria, la quale comprende sacerdoti e fratelli. Questa situazione canonica, senza distruggere la missione della Società, ne ha tuttavia indebolito l'impatto simbolico. È significativo, a questo proposito, il pensiero di Colin sul Terz'Ordine.

Il Marista che più di ogni altro ha contribuito allo sviluppo del Terz'Ordine è stato Pietro Giuliano Eymard. Egli ha pensato il Terz'Ordine di Maria nella linea dei terz'ordini tradizionali e secondo le tendenze proprie dei terz'ordini del XIX° secolo. "Il concetto di Eymard riguardo al Terz'Ordine era alquanto restrittivo ed elitario... Era concepito per aiutare persone sensibili e religiose ad avanzare nella perfezione" e nella vita interiore. Aveva regole per "diversi esercizi di preghiera e di meditazione e comportava restrizioni concernenti il modo di vestire e i tempi di svago" (Keel, 1980a, p. 25s). Il Terz'Ordine gravitava attorno ai religiosi della Società di Maria, era associato alle sue opere e vi partecipava con la preghiera ed il sostegno.

Ma questa non era l'idea di Colin. Sembra che per Colin il progetto marista rappresentasse un movimento e non semplicemente un'altra fondazione religiosa. La sua iniziativa, è vero, si concluse con l'approvazione ufficiale della congregazione dei religiosi, ma è la concezione di Colin che ci indica ciò che egli veramente voleva. Per lui il terz'ordine non doveva essere un gruppo di "mini-religiosi" nel mondo, gravitanti attorno alla Società di Maria. L'apparato della vita religiosa introdotto da Eymard (postulato, noviziato, professione, abito, regola) aveva poco a che fare con le idee di Colin.

Le sue idee erano insieme meno grandiose eppure più grandiose. Meno, nel senso che gli scopi prefissati per il terz'ordine erano molto

elementari: perseveranza dei giusti e conversione dei peccatori. Più, perché Colin vedeva il mondo intero raccolto in questo terz'ordine. Il terz'ordine, agli occhi di Colin, era uno strumento chiave nell'emergenza della nuova Chiesa. Era la porta aperta dalla misericordia di Maria a tutti i figli di Dio. Secondo Colin, il terz'ordine doveva essere aperto a tutti: "Possono accedervi i peccatori e anche i senza Dio" (OM, doc. 846, § 18). Colin vede in grande, ma ciò che egli ha in mente non è un gruppo di laici dalle caratteristiche chiare e nette e con proprie strutture; ha in mente invece la nuova Chiesa mariana degli ultimi tempi che la Società ha la missione di promuovere. Ciò che deve essere portato avanti non è la Società di Maria, destinata a sparire nella Chiesa, ma la Chiesa stessa. P. Colin ha incaricato il P. Alfonso Cozon per far conoscere le sue idee sul terz'ordine. Cozon ci ha lasciato probabilmente la migliore formulazione della visione di Colin:

Nel pensiero del fondatore, il Terz'Ordine non deve rimanere confinato entro i limiti della Società. Dovrebbe, in un certo qual modo, essere un'opera al di fuori della Società, a cui la Società deve comunicare il suo spirito, lo spirito della santa Vergine. Il suo sviluppo non deve dunque essere limitato alle proporzioni della Società, non lo dobbiamo trattenere nelle nostre mani, ma solamente farcelo passare. Questo non è dunque uno degli ingranaggi della Società, non deve per così dire girare attorno a noi, come un pianeta attorno alla sua stella, ma deve irradiarsi liberamente nella Chiesa. Questo non è dunque più un mezzo prezioso per aiutare la Società, interessando ad essa i fedeli devoti: è piuttosto il mezzo per estendere la sua azione sul mondo in modo tale che lo stesso slancio che parte da Maria, passando attraverso i Padri e i membri del Terz'Ordine, vada a perdersi nella Chiesa senza alcuna considerazione personale (citato in Girard, 1990, p. 170).

È chiaro che per Colin la missione della Società è essenzialmente escatologica. Non meno chiaro è che questa missione è più vasta e più importante della Società, perché non è altro che la missione della Chiesa stessa. La Società deve dunque sparire nella Chiesa, non attirare a sé né promuovere se stessa; deve sottomettersi a questa missione e situarsi sempre all'interno della Chiesa, cosciente che è la missione della Chiesa quella che la Società è chiamata a servire.

Mettendosi costantemente nel contesto della visione escatologica di Colin, la Società di Maria arriverà a meglio ritemperarsi e a rinnovarsi nel suo spirito e nella sua missione: assorbire la coscienza di Maria, adottare sempre il suo punto di vista, essere "sconosciuta e nascosta in questo mondo", e divenire così il sacramento efficace della presenza di Maria nella Chiesa.

Conclusione

UNA SPIRITUALITÀ PROFETICA

I Maristi, negli ultimi venti anni, sono stati testimoni di un'importante riscoperta delle loro origini e della persona del loro fondatore. Tale fatto ha prodotto un insieme crescente di materiale coliniano comprendente fonti e commenti. I Maristi si trovano oggi davanti ad un insieme quasi abbagliante di ricchissime idee spirituali, teologiche e profetiche che costituiscono praticamente gli elementi di base della spiritualità marista. Sono gli elementi chiave che abbiamo affrontato in questo saggio. Come dicevamo nell'introduzione, se vogliamo che questi elementi chiave siano effettivamente efficaci a livello personale e comunitario ed esercitino la loro influenza dinamica in tutta la Società, è necessario raccogliarli in un tutto coerente. Risiede qui, l'abbiamo visto, una delle funzioni fondamentali del modello.

Nel nostro studio abbiamo voluto mostrare che un modello "profetico" di spiritualità funziona efficacemente per quanto riguarda la persona di Giovanni Claudio Colin, la sua esperienza di vocazione e di grazia e la ricchezza delle sue intuizioni. Vi troviamo perciò un modello percorribile per la spiritualità marista. Questo non vuole dire che i Maristi non siano chiamati ad essere dei religiosi apostolici. Vuol dire, invece, che il modello di spiritualità "apostolica" non basta a rendere il dinamismo particolarissimo che risulta dallo studio degli elementi chiave della spiritualità marista. Questo significa anche che il modello "apostolico" tende a produrre presso i Maristi una spiritualità senza grande profilo, che richiama notevolmente l'idea che della Società si faceva P. Favre vedendo in essa "una congregazione di pii sacerdoti, che vivono sotto una regola larga e facile". Il modello "profetico" qui proposto evita questo genere di riduzione. Esso integra tutti gli elementi chiave della spiritualità marista e conferisce loro il vigore del proprio dinamismo.

Il modello profetico: una dinamica

Le strutture di un modello "profetico" sono state analizzate in questo lavoro e messe in relazione con i diversi elementi della spiritualità marista. Il modello s'è dimostrato capace di integrare tutti gli elementi più importanti. Ma di particolare importanza è la risonanza che esiste tra la dinamica del modello profetico e la dinamica che è presente nella spiritualità marista. Ecco come si potrebbero riassumere gli elementi chiave della spiritualità marista secondo le strutture di base del modello profetico:

*Modello profetico**Elementi della spiritualità marista*

- | | |
|---|--|
| 1. <i>Iniziativa divina in favore del popolo.</i> | Scelto dalla GRAZIA di Dio, per una "scelta di favore", il Marista è chiamato personalmente a vivere l'esperienza di grazia dei misteri fondatori della Società, in particolare del mistero di Le Puy: "Ecco... quel che io desidero". |
| 2. <i>Una parola profetica è ricevuta per il bene del popolo.</i> | Per i Maristi, la parola profetica ritrovata nella memoria del popolo di Dio è l'intuizione del mistero di Maria, presente nella Chiesa nascente e alla fine dei tempi. I Maristi sono invitati "a ricordarsi sempre" dell'origine di questa intuizione ed a farla propria con la PREGHIERA e con "la considerazione del grande bisogno dei popoli". |
| 3. <i>Lo sviluppo di una coscienza nuova.</i> | Facendo propria la parola profetica affidata alla Società per una "scelta di favore", i Maristi adottano personalmente una prospettiva radicalmente nuova, una "coscienza mariana", nella quale entrano attraverso lo spirito della KENOSIS, spogliandosi dei loro punti di vista, dei loro interessi e cercando solo "gli interessi di Cristo e di Maria". Nazareth è il simbolo marista per il discernimento degli spiriti e della coscienza. L'autenticità spirituale si traduce in una particolare PRESENZA. I Maristi "sembrano sconosciuti e come nascosti". |

4. *La nuova coscienza ha una funzione critica ed è fonte di energia.* "Ricalcando le orme della loro Madre (...) in questo mondo" (Cost. 1872, n. 50), i Maristi compiono la loro MISSIONE: essere una presenza mariana. E portando il simbolo di Maria, essi rimettono in discussione certi atteggiamenti nella Chiesa e nel mondo, mentre l'ascesi dell'opposizione al potere, alla cupidigia e al prestigio favorisce la loro missione. La qualità della loro presenza, *cor unum et anima una*, è il simbolo vivente della speranza che anima la loro visione del futuro di tutto il popolo di Dio.

Alcune conclusioni riguardanti la spiritualità marista

Nel corso di questo lavoro, il modello profetico di spiritualità si è dimostrato uno strumento utile per strutturare la spiritualità marista, consentendo così l'elaborazione di una spiritualità coerente e completa. Oltre i suoi vantaggi pratici, il modello ha anche permesso di mettere in luce certi aspetti della spiritualità marista che le sono veramente propri, aspetti vitali che un modello di spiritualità "attiva" o "apostolica" non mette bene in risalto. Terminiamo questo lavoro sottolineando alcuni vantaggi del modello profetico di spiritualità e alcuni elementi della spiritualità marista che esso mette in risalto.

Conclusioni generali

- a. Il modello profetico di spiritualità consente di mettere insieme tutti i grandi temi specifici della spiritualità marista.
- b. Consente di capire, almeno in parte, la realtà storica e lo sviluppo della spiritualità marista.
- c. Il modello profetico integra l'esperienza spirituale vissuta e l'itinerario di Giovanni Claudio Colin. Il modo particolare con cui un fondatore vive il mistero cristiano costituisce un elemento importante dell'elaborazione di una spiritualità, perché fornisce un modello e un'esperienza che altri son chiamati a condividere. Il model-

- lo profetico aiuta ad incorporare la persona di Giovanni Claudio Colin nel tessuto della spiritualità marista.
- d. Poiché include la persona, le realtà storiche e lo sviluppo delle intuizioni del fondatore, il modello è più dinamico che statico. Esso suppone, infatti, l'intervento di Dio nella storia personale di ciascuno e il processo spirituale che ne deriva.
 - e. Anche se la dimensione profetica è di per sé l'essenza della vita religiosa, questo modello mette bene in risalto il fatto che essa costituisce un aspetto specifico, voluto e appropriato della spiritualità marista.

Conclusioni specifiche

- a. Il modello profetico mette in luce la nozione di MISSIONE piuttosto che quella di ministero. Per la spiritualità marista, basata sulla parola profetica "Maria nella Chiesa", questa è una considerazione vitale. La Società ha una missione collettiva che le è propria: lavorare per l'avvento del regno incarnando la presenza rasserenante e misericordiosa di Maria nella Chiesa. Il modello "apostolico" di spiritualità, specialmente se applicato a congregazioni clericali, tende a spostare l'accento: "missione" diventa allora sinonimo di "ministero". Questo non è un elemento autentico della spiritualità marista.
- b. Un altro aspetto vitale della spiritualità marista che il modello profetico mette in risalto è quello di una qualità di PRESENZA. Se è vero che la vita marista comporta uno stile d'azione, questo stile non può essere vissuto autenticamente se non è fondato su un certo modo di "essere". È un altro antidoto contro il pericolo per la spiritualità marista di uno spirito "clericale", che mette l'accento quando va bene sul ministero, quando va male sul ruolo.
- c. Uno dei pericoli dell'approccio "apostolico" della spiritualità marista è il fatto che l'orientamento "ministero" che esso implica conduce spesso all'individualismo e ad un'estrema riduzione della dimensione COLLETTIVA della missione e della presenza marista. A sua volta, questo conduce ad un approccio utilitaristico della comunità, con il conseguente indebolimento di tutti gli aspetti fon-

- damentali della spiritualità marista. Il modello profetico salvaguarda meglio la natura essenzialmente comunitaria della vita marista.
- d. Certo, il modello apostolico afferma chiaramente l'importanza della preghiera, ma è portato ad impigliarsi nel falso conflitto tra azione e contemplazione e troppo spesso non riesce a creare la dinamica da cui nasce una vita di preghiera profonda. Il modello profetico è aperto ad una tale dinamica: la preghiera è una parola "ricevuta" e "riscoperta", è una qualità di "presenza". Una volta entrati in questo dinamismo profetico, la PREGHIERA regolare e profonda si impone come una necessità assoluta e logica. Tutti i motivi, per sottili che siano, che si possono trovare per lasciar da parte o per minimizzare l'esigenza di una preghiera profonda *e delle condizioni che la rendano possibile*, sono incompatibili con la spiritualità marista.
- e. Il modello profetico mette ugualmente in evidenza la sensibilità ai "tempi" caratteristica della spiritualità marista. Ma per un Marista essere sensibile ai tempi ha un significato più ampio della semplice presa di coscienza delle necessità concrete di una certa situazione. Significa essere sensibili alla dimensione cosmica del tempo. Il modello profetico mette bene in risalto la coscienza del Marista per la TRASCENDENZA che deve caratterizzare la sua presenza nel mondo, e la sua sensibilità all'irruzione del regno che la visione escatologica mantiene sempre davanti ai suoi occhi.