

Jan Hulshof

**Nuove
e vecchie Costituzioni**

Maristica 6

Roma 1993

I.**NUOVE COSTITUZIONI
E DUPLICE FEDELTA'¹**

Sono passati venticinque anni dalla conclusione ufficiale del Concilio Vaticano II, l'8 dicembre 1965. E sono stati necessari più o meno venticinque anni alla Società di Maria per completare, nel 1985, il testo finale delle sue nuove costituzioni, approvate da Roma il 12 settembre 1987.

Le discussioni sul significato delle conclusioni del concilio proseguono tuttora, e alcune opinioni estremiste sono ben conosciute. Alcuni sostengono che il concilio è stato un incidente deplorabile, una concessione irresponsabile alle tendenze del momento. Altri invece sostengono che il concilio era già sorpassato al momento della sua chiusura: in quel momento, dicono, la contestazione del tipo di società alla quale la Chiesa aveva voluto adattarsi diventava sempre più forte da parte degli studenti, degli intellettuali e degli artisti. Fra i cattolici di oggi, solo i più anziani ricordano il periodo preconciliare. La maggior parte è soddisfatta dei risultati del concilio, pur essendo consapevole che esso non ha risolto tutti i problemi.

E' chiaro che la storia delle nuove costituzioni va considerata nel contesto delle discussioni sul significato del concilio. Quando nel 1985 i Maristi sono pervenuti ad un accordo sulle nuove costituzioni, essi hanno fatto più che un semplice adattamento dei loro affari interni. Scegliendo queste nuove costituzioni, hanno definito la loro posizione nel quadro della Chiesa postconciliare, impegnata a tracciare il suo cammino verso il terzo millennio. Quale era il problema in questione?

¹ *Nota dell'editore:* Queste relazioni sono state date sotto forma di ritiro in diverse province e distretti dal 1989 al 1992, e ai membri dell'amministrazione generale nel maggio 1991.

1. Nuove costituzioni richieste dalla nuova Chiesa

Ci sono dei confratelli che hanno le nuove costituzioni ancora intatte nei loro scaffali. Nulla di drammatico. Ci sono dei religiosi, anche molto impegnati, che non vanno mai al di là di una vaga determinazione quando si tratta di affrontare documenti di tipo amministrativo. Ma ci sono anche delle persone che non leggono le costituzioni non perché non arrivino a trovare il tempo, ma perché mettono in questione la Società stessa in alcuni aspetti fondamentali.

Una cosa del passato?

Un confratello, dopo aver assistito ad una discussione sulle costituzioni, intervenne in maniera piuttosto brutale: "Capisco che ci sia ancora gente che crede a queste cose; per me, le nuove costituzioni sono roba del passato. Penso che oggi, nella società come nella Chiesa, ci siano altri problemi in gioco. Ogni giorno cerco di scoprire perché la nostra gioventù si allontana dalla Chiesa. Tutto questo chiasso attorno a delle costituzioni non finirà per apparire un lusso? Il problema di sapere se, in una società futura, ci sarà ancora gente che prende sul serio i valori cristiani è certamente più importante che sapere se i Maristi futuri vivranno ispirandosi alle vecchie o alle nuove costituzioni, oppure addirittura senza costituzioni". Riferisco la citazione completa perché il problema è facilmente riconoscibile. Esso proviene da un dubbio debilitante: quale interesse può presentare oggi, per il mondo come per la Chiesa, l'esistenza di istituti religiosi?

Il vero problema

E' un problema che fa riflettere, ma le sue premesse sono sbagliate. Cerco di ricostruire a memoria la conversazione seguita al discorso citato precedentemente. Perché vediamo un'intera generazione di giovani che in Europa si sta allontanando dalla Chiesa? Il confratello in questione aveva le risposte pronte. Era facile per lui sottolineare la mancanza di comunicazione fra Chiesa e giovani, l'inflessibilità sull'etica sessuale, l'immagine clericale della Chiesa,

l'interdizione del diaconato e del sacerdozio alle donne, la politica autoritaria della Chiesa nel fare le nomine, ecc.

Un altro confratello si unì alla discussione e fece rilevare che questi problemi, pur essendo reali e da risolvere, erano tuttavia di importanza secondaria. Si riferiva ad un sondaggio effettuato nell'agosto 1989 dall'*Allensbacher Institut für Demoskopie*, le cui conclusioni, relative ai cattolici della Germania ovest, si presentavano così: per il 95%, una maniera di vivere senza riserve la sequela di Cristo non era essenziale al cristianesimo e alla Chiesa; il 70% non sentiva il bisogno di esprimere la propria fede cristiana in un impegno sociale. La situazione sarebbe molto diversa fra i cattolici olandesi?

Di fronte a una realtà di questo tipo, la Chiesa sarebbe forse automaticamente più viva e forte se l'etica sessuale fosse meno stretta, la politica delle nomine meno autoritaria e l'ammissione alle responsabilità di Chiesa meno restrittiva per le donne? Forse che noi cristiani, benché resti ancora molto da fare in questi settori, dovremmo guardare altrove per scoprire le nostre vere sfide? C'è per la Chiesa qualche possibilità di avere presa sul futuro se non dona un volto al vangelo proponendo modelli di un nuovo stile di vita e offrendo così un'alternativa a quelle persone che non si accontentano di un cristianesimo di basso profilo, dove non si ricerca che la vernice religiosa di uno stile di vita facile e comodo? Non è forse vocazione dei religiosi mantener vivo nella Chiesa qualcosa che richiami il sogno di un vangelo più radicale?

Le oche selvatiche e le oche domestiche

La risposta, in linea di principio, è chiara. La riserva di energia che si trova nella vita religiosa non può mancare di favorire il rinnovamento della Chiesa. I grandi momenti di fioritura della vita religiosa - a volte in modo inconsapevole, ma spesso volutamente - sono stati centri in cui il rinnovamento della Chiesa ha avuto occasione di infiammarsi. Il motivo è semplice: il vangelo che prende il volto di un individuo o, meglio ancora, di una comunità è molto più efficace di quello che ci viene presentato da una penna o da un microfono. Se questo è vero, dovremmo domandarci perché, nelle nostre chiese, gli

sforzi siano concentrati troppo spesso sull'organizzazione e troppo raramente sulla formazione di una comunità, troppo spesso sui gruppi di lavoro e troppo raramente sui modelli di vita, su troppe discussioni e poca adorazione, su troppa pianificazione e troppo poca conversione - e mi scuso per la mancanza di rigore in questa lista di alternative.

Alla luce di questo modo di vedere le cose, le comunità dove lo spirito delle beatitudini è integrato in maniera convincente non sono un semplice ricordo del passato, ma piuttosto la punta di un movimento che porta al rinnovamento della Chiesa. E' evidente che i religiosi non pretendono di avere il monopolio nella costruzione della comunità, nei modelli di vita, nell'adorazione o nella conversione, ma hanno tutte le ragioni per sentirsi coinvolti in prima persona. Per questo motivo preferirei capovolgere completamente l'affermazione del nostro confratello. Le energie spese per le comunità religiose alle quali apparteniamo non possono essere desunte dalle energie necessarie per il rinnovamento della Chiesa; al contrario, è perché siamo preoccupati del rinnovamento della Chiesa che noi ci prendiamo cura delle comunità religiose alle quali apparteniamo.

In teoria, pochi Maristi saranno in disaccordo con questa conclusione. Essi condivideranno il pensiero di Kierkegaard, il quale attirò l'attenzione dei cristiani autogratificati del XIX° secolo sul volo delle oche selvatiche, una sfida sempre presente per la vita comoda delle oche domestiche, quelle che restano nella sicurezza e nella comodità della madre terra. Ancor di più, potrebbe sorgere nel loro spirito l'idea che le oche selvatiche possano convertirsi in oche domestiche! I religiosi, in effetti, per evitare ogni sentimento o ogni complesso di superiorità, penseranno al destino dell'oca selvatica che, secondo Kierkegaard, si fonde a poco a poco in maniera così inestricabile alla vita facile e inoperosa delle oche domestiche che finisce essa stessa per diventare un'oca domestica, condannata a trascorrere i suoi giorni a terra, dondolandosi, starnazzando e sbattendo vanamente le ali quando vede il volo delle oche selvatiche. Questo fa passare il nostro problema - e qui siamo fedeli allo spirito di Kierkegaard - dal livello teorico a quello pratico. I religiosi possono essere chiamati in principio ad aprire il cammino, ad essere dei pionieri, delle oche selvatiche in una Chiesa che vegeta in un vangelo

addomesticato; ma questo non vuole necessariamente dire che essi sono quello che sono chiamati ad essere.

Visioni più grandi di se stessi

I religiosi riusciranno o meno a convertirsi in oche selvatiche e a riscoprire così i grandi spazi? Questo non dipende innanzitutto dalle costituzioni, è evidente. La qualità di una comunità non può essere giudicata sulla qualità delle sue costituzioni. Una comunità che non trova la sua anima negli uomini e nelle donne che la costituiscono non può pretendere di trovarla nelle costituzioni, per quanto ben redatte siano. D'altra parte i Maristi non vivono in una comunità che si sono inventati. Essi si lasciano guidare da fini e visioni più grandi di se stessi, e che per questo si impongono loro. Hanno bisogno di un testo per ricordare a se stessi e agli altri ciò che li unisce.

2. Il risultato di un lungo e laborioso processo

Il testo delle nuove costituzioni è il risultato di un lungo e laborioso processo di discussioni e di decisioni. Il mio intento non è quello di descrivere in dettaglio tale processo. Sarà sufficiente riassumerne le tappe più importanti per mettere in evidenza lo sforzo apprezzabile di approfondimento della Società lungo tutto questo cammino.

La questione sollevata dal concilio

Nel Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* del 6 agosto 1966, Paolo VI definiva gli orientamenti per la messa in opera dei decreti del concilio; fra questi c'era il decreto sull'adattamento e il rinnovamento della vita religiosa, *Perfectae caritatis*, del 28 ottobre 1965. In tale decreto veniva richiesto agli ordini e alle congregazioni di rivedere le proprie costituzioni e altre legislazioni alla luce dei principi e dei criteri pratici esposti ai nn. 2 e 3 del medesimo testo. Gli orientamenti del papa concernevano i principi evangelici e teologici così come le norme giuridiche che, insieme, costituiscono il contenuto delle costituzioni (II, 12), la maniera di portare spiritualità e norme

giuridiche a completarsi (II, 13) e diversi criteri per determinare ciò che deve essere messo o meno nelle costituzioni (II, 14). Nel medesimo tempo, il papa proponeva un periodo di sperimentazione, durante il quale i capitoli generali degli ordini e delle congregazioni avrebbero ricevuto il potere di modificare provvisoriamente alcune regole delle loro costituzioni.

La risposta della Società

Il padre Buckley, superiore generale, chiese allora al padre Jean Coste un *Progetto di legislazione per la Società di Maria*, che doveva essere sottomesso al capitolo del 1969-70, capitolo consacrato al rinnovamento. Il progetto consisteva in una *Regula*, costituita da testi tratti dalle costituzioni di padre Colin e da nuove costituzioni adattate. Il progetto non fu utilizzato dal capitolo come testo base. Il capitolo decise invece di mantenere provvisoriamente le costituzioni del 1961 e propose alla Società una serie di *Dichiarazioni e decisioni* che contenevano gli statuti capitolari indispensabili e alcuni orientamenti di base per i Maristi chiamati a vivere in una società moderna.

Durante l'amministrazione del padre Dumortier, quattro formule possibili di nuove costituzioni furono elaborate e sottomesse alla Società, che espresse la sua preferenza per la formula presto conosciuta come 'bipolare'. Il capitolo del 1977 adottò questa formula e il risultato del suo lavoro fu presentato in un volume contenente il testo storico delle costituzioni del 1872 di padre Colin seguito da un testo moderno conforme alle richieste del concilio Vaticano II relative alla reinterpretazione del vangelo e del carisma del fondatore e all'adattamento delle norme giuridiche ai nuovi sviluppi.

Durante il generalato di padre Ryan, l'amministrazione generale fece sapere alla Società che la congregazione dei Religiosi, in Vaticano, sollevava insormontabili obiezioni contro questa formula. La congregazione dei Religiosi partiva dalle seguenti premesse: un testo di costituzioni, in quanto codice fondamentale di una comunità religiosa, doveva avere per definizione un carattere giuridico. Le costituzioni di padre Colin, così come erano integrate nel testo del 1977, non avevano valore giuridico, ma erano di carattere 'puramente'

ispirazionale. Il consiglio della Società, riunito a Quebec nel 1983, propose di far riscrivere il testo del capitolo del 1977 da un comitato ristretto di tre membri, in modo tale che il suo contenuto potesse essere sottomesso come progetto al capitolo del 1985. Il comitato, composto dai padri Bearsley, Lessard e Rodriguez, redasse il progetto di costituzioni della Società di Maria che fu emendato e approvato dal capitolo del 1985. In realtà il progetto era una nuova composizione più che un riadattamento del testo 1977. Queste sono le costituzioni che, a parte qualche modifica, furono approvate dalla congregazione dei Religiosi il 12 settembre 1987.

E' stato in verità un parto molto laborioso sotto tutti gli aspetti. E si può facilmente capire l'impressione che si diffuse presso alcuni Maristi, e cioè che la Società stentò a soddisfare l'impegno assegnato dal Vaticano II. Tuttavia mi sembra che si possa dare una spiegazione più indulgente al fatto che tale processo sia stato così lungo e doloroso.

3. Le nuove Costituzioni e la duplice fedeltà dei Maristi

Il fatto che ci sia voluto un così lungo tempo per mettere il punto finale alle nuove costituzioni proviene forse da una duplice fedeltà, tipica della vita di molti Maristi durante questi ultimi venticinque anni. Da una parte, solidarietà con i problemi e le esperienze delle persone del nostro tempo; dall'altra, un profondo attaccamento alle costituzione del padre Colin.

Fedeltà all'unico Spirito

Ciò che si presenta spesso nell'esperienza umana come una 'doppia fedeltà' è fondamentalmente l'espressione di un'unica fedeltà ad un solo e medesimo Spirito, che ha parlato per mezzo dei profeti, che è disceso su Gesù e che ha riempito la Chiesa dei suoi doni. Il libro degli Atti mostra magnificamente che tradizione e rinnovamento non sono altro che due aspetti diversi di una sola e medesima fedeltà all'unico Spirito di Dio. Nel momento in cui è in gioco il cambiamento

più radicale nella storia della Chiesa primitiva, e cioè l'ammissione dei fedeli che provengono dai Gentili, Giacomo afferma:

Fratelli, ascoltatevi. Simone ha riferito come fin dal principio Dio ha voluto scegliere tra i pagani un popolo per consacrarlo al suo nome. Con questo si accordano le parole dei profeti, come sta scritto: "Dopo queste cose ritornerò e riedificherò la tenda di Davide che era caduta; ne riparerò le rovine e la rialzerò, perché anche gli altri uomini cerchino il Signore e tutte le genti sulle quali è stato invocato il mio nome. Dice il Signore che fa queste cose da lui conosciute dall'eternità" (At 15,13-18).

Come il primo concilio di Gerusalemme ha aperto la comunità di Gesù ai fedeli provenienti dai Gentili, il concilio Vaticano II apre la comunità di Gesù ai fedeli di un mondo moderno diverso dalle tradizioni religiose familiari. E come Giacomo, in Atti 15,13-18, fa appello all'antico profeta Amos per giustificare il cambiamento più radicale nella storia della Chiesa primitiva, così i vescovi del Vaticano II sono convinti che, nella solidarietà con le persone del ventesimo secolo, essi restano fedeli alle intenzioni più profonde della tradizione.

Solidarietà con i contemporanei

Lasciamo agli storici l'incarico di presentare le ragioni che hanno spinto i capitolari del 1969-70 ad abbandonare il *Progetto di legislazione marista* del padre Buckley. La maggioranza dei capitolari pensava che una discussione profonda, relativa all'impatto incontestabile del Vaticano II sulla pratica della vita religiosa, doveva precedere la redazione di un testo. Inoltre, un numero considerevole di capitolari aveva dei dubbi sulla possibilità di illustrare la nuova visione del carisma della Società - alla luce del vangelo e delle esigenze del nostro tempo - attraverso una selezione di testi del padre Colin. La *Perfectae caritatis* menzionava le 'esigenze' e le 'situazioni' del nostro tempo. Il senso profondo di queste parole diventava chiaro solo dopo una lettura della *Perfectae caritatis* alla luce della *Gaudium et spes*, la costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo.

Mettere in armonia le costituzioni dei Maristi con la *Gaudium et spes* sembrava un compito immenso. In effetti, in un modo o in un altro - conseguenza dell'educazione e della formazione abituali - presso i religiosi prevaleva l'impressione che dei valori come libertà personale e responsabilità, apprezzamento delle cose buone della vita, amicizia e affetto, e, ultimo punto ma non meno importante, una disposizione critica ad esprimere il proprio punto di vista *coram publico*, erano attitudini discutibili se non del tutto riprovevoli. La *Gaudium et spes*, al contrario, - riportiamo una sola frase fra molte - ricordava i valori della dignità umana, della comunione fraterna e della libertà: "Ed infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati..." (n. 39).

Gaudium et spes, una rivelazione

Molti Maristi sentivano che la *Gaudium et spes* esprimeva dei valori che non solo andavano ben oltre gli insegnamenti delle costituzioni del padre Colin sulla pratica dei voti, ma non erano neppure in accordo con la tradizione ascetica che aveva dato alla vita religiosa, dagli inizi dell'era moderna, il suo aspetto retrogrado. L'evidenza del carattere perfido e non evangelico della società moderna la si trovava e bisognava trovarla negli ordini e nelle congregazioni religiose! Considerato in rapporto alla luce divina - come si diceva nella Chiesa del XIX° secolo - l'uomo è piccolo (e non grande), chiamato all'obbedienza (e non all'emancipazione), invitato ad un atteggiamento nascosto e modesto (e non a un giudizio critico e ad una responsabilità pubblica). Alla luce della salvezza eterna, la ricerca del piacere è fondamentalmente cattiva e l'ascetismo è l'unica risposta alle seduzioni della vita moderna.

In questo senso la *Gaudium et spes* è stata una rivelazione. Alla fine degli anni sessanta, la maggioranza dei Maristi era convinta che il Vaticano II portava un cambiamento il cui impatto e la cui portata non potevano essere riconosciuti che a poco a poco. Alcuni temevano modifiche troppo affrettate delle nostre vecchie costituzioni. Tali modifi-

che rischiavano di falsare le piene dimensioni di ciò che stava per svilupparsi nel mondo e nella Chiesa. I Maristi, provvisoriamente, furono d'accordo di accontentarsi dell'obiettivo che era stato loro proposto nella dichiarazione del capitolo del 1969-70 su *Maristi e mondo d'oggi*, dichiarazione impregnata dello spirito della *Gaudium et spes*.

Attaccamento alle costituzioni del padre Colin

Questa era una faccia della medaglia. Ce n'era una seconda: l'altra fedeltà. Nel corso degli ultimi venticinque anni, i Maristi hanno manifestato un attaccamento fortissimo alle costituzioni di padre Colin. In contrasto con altre congregazioni che disponevano di costituzioni redatte da loro capitoli, i Maristi hanno ricevuto le loro dalle mani del fondatore in persona. E inoltre, le costituzioni di padre Colin, nel testo accettato dal capitolo generale del 1872, riflettevano più di mezzo secolo di storia, colma dell'azione intensa e delle preoccupazioni appassionate di padre Colin e di molti suoi confratelli.

Anche ora - e forse ora più che mai - un buon numero di Maristi tiene molto alle costituzioni del 1872, come un dono di grande valore, come il legame con padre Colin e i primi Maristi, in relazione anche alla qualità intrinseca del testo: c'è una ricchezza di parole e di espressioni che evidenzia il sigillo dell'autentica personalità religiosa che caratterizzò senza dubbio padre Colin. Le ragioni che spinsero padre Vitte a raccomandare ai capitolari - a nome della commissione delle costituzioni - di accettare il testo di padre Colin il 24 agosto 1872, hanno perso, anche ora, molto poco della loro forza nello spirito della maggioranza dei Maristi. Un ordine religioso, secondo la commissione capitolare, deve avere con il suo fondatore un legame che sia il più forte possibile. La regola del padre Colin è "pia, piena di persuasione e profondamente evangelica", "venerabile per la sua origine", e in più la Società ha bisogno di questa regola per preservare la pace e l'unità (*Origines Maristes* = OM, doc. 845, §§ 92 e 95).

La forte predilezione dei Maristi per il testo di Colin è certamente uno dei motivi che hanno permesso all'opzione del 1977 di essere ben accolta all'interno della Società. In realtà, il testo di Colin,

nella formula del 1977, era conservato nella sua totalità come una parte della legislazione di base dei Maristi, mentre nello stesso tempo un ampio spazio era lasciato alla formulazione di nuovi orientamenti in conformità alle direttive del concilio. Ma, come sappiamo, questa soluzione non incontrò i favori delle autorità. La Società dovette cercare un'altra formula per esprimere la duplice fedeltà che presiedeva alla vita della maggioranza dei Maristi negli anni postconciliari.

II

LE COSTITUZIONI DI COLIN E LE NUOVE COSTITUZIONI

Secondo *Perfectae caritatis*, il rinnovamento della vita religiosa e la revisione delle costituzioni sono guidati dai seguenti principi: il ritorno al vangelo, il ritorno allo spirito del fondatore, la partecipazione alla vita della Chiesa di oggi e la presa di coscienza dei bisogni della Chiesa e del mondo. La formula bipolare del 1977 faceva emergere questo doppio orientamento - indietro verso le origini, ma nello stesso tempo nel mezzo della vita contemporanea - nella struttura stessa delle costituzioni mantenute. Questo doppio orientamento come si manifesta nel testo del 1987, dove le costituzioni del padre Colin non fanno più parte del codice fondamentale dei Maristi? Quale tipo di rapporto esiste ancora fra il nuovo testo e il testo di Colin? Rapportato al testo del 1872, si può dire che il nuovo testo ne è una interpretazione, una riduzione e un arricchimento.

1. Il nuovo testo, interpretazione del testo 1872

Respinta la formula del 1977, le costituzioni di padre Colin sono scomparse dalla legislazione fondamentale dei Maristi. Tale fatto significa che il fondatore occupa un posto meno importante nella legislazione di base della Società di Maria?

Le costituzioni di Colin all'interno del nuovo testo

Sottolineiamo subito che in un certo senso le costituzioni di Colin hanno mantenuto la loro presenza all'interno del nuovo testo. Il numero 6 di tale testo si rifà alle costituzioni di Giovanni Claudio Colin come "all'espressione autentica della natura e degli scopi della Società di Maria". Affermando questo, le nuove costituzioni cercano di

riconoscere in pieno gli sforzi del capitolo 1977, che aveva dato pieno asilo al testo delle vecchie costituzioni all'interno della nuova legislazione. Così la tensione fra il testo di padre Colin e l'interpretazione moderna rimane, come rimane la sfida di soddisfare, con fedeltà creatrice, le intenzioni del fondatore.

Inoltre, il numero 6 non è l'unico punto del nuovo testo in cui le costituzioni di padre Colin sono esplicitamente presenti. Due brani essenziali delle costituzioni del 1872 sono citati per esteso nel testo del 1987. Il numero 7 cita l'inizio particolarmente toccante del padre Colin, in cui egli spiega il legame tra il nome della Società e i suoi scopi, mentre al numero 228 appaiono come conclusione i nn. 49 e 50 del testo coliniano, quelli del *De Societatis spiritu*. L'inquadramento dato alle nuove costituzioni da questi due testi fondamentali, ambedue di padre Colin, è un'indicazione chiarissima dell'importanza che il capitolo 1985 ha riconosciuto alle costituzioni del fondatore, perfino nella loro formulazione letterale.

Presenza per interpretazione più che per citazioni

Tuttavia, non era nel piano originale fare citazioni così estese. All'inizio, al capitolo del 1985, esattamente come al comitato di redazione, non piaceva l'idea di far passare nel nuovo testo un'antologia dei passi più conosciuti di Colin. Dopotutto, nessuno si proponeva di mettere sullo stesso piano il nuovo testo e quello del 1872. I capitolari non si erano lasciati tentare neppure dal tagliare il vecchio testo in citazioni slegate con l'unico scopo di abbellire il nuovo testo. Sentivano, a ragione, di testimoniare un rispetto maggiore verso il testo di Colin lasciandolo intatto nella sua formulazione originale.

Il capitolo, come il comitato di redazione, rifiutò anche di cedere alla tentazione di raccogliere nelle costituzioni di Colin una serie di principi generali o di intuizioni spirituali fondamentali senza tener conto dei testi giuridici del fondatore. Dopotutto, non è forse vero che i principi diventano vivi solo se applicati a situazioni concrete? Non è forse vero che il senso delle intuizioni spirituali non si chiarifica se non dopo che si è materializzato in orientamenti concreti, in 'regole' pratiche? Partendo da questi principi, il capitolo

del 1985 si è basato sul decreto conciliare *Ecclesiae sanctae*, che sottolinea:

L'unione di questi due elementi, spirituale e giuridico, è indispensabile per assicurare una base stabile ai codici fondamentali degli Istituti, per impregnare questi di uno spirito autentico e farne una regola di vita. Si eviterà dunque di redigere sia un testo unicamente giuridico, sia puramente esortativo (II,13).

In realtà, un gran numero di norme giuridiche del testo di Colin non sono più in vigore. Non sarebbe dunque ragionevole da una parte cambiare le norme giuridiche del codice fondamentale e dall'altra parte ripiegarsi su citazioni del vecchio testo per definire una spiritualità. Il nuovo testo si sforza di riesprimere per i Maristi del nostro tempo l'intera eredità, il dedalo dei principi e delle applicazioni, della spiritualità e della legislazione, che costituiscono per noi il retaggio di Colin.

Fecondazione incrociata

Sarebbe una discutibile illusione pensare che il testo di Colin possa essere diviso in due parti: i principi con valori duraturi e le applicazioni giuridiche superate. Ugualmente discutibile l'illusione di pensare che anche il nuovo testo possa essere diviso in due parti: gli elementi tradizionali datati all'epoca di padre Colin e gli elementi innovativi improntati sull'esperienza dei Maristi di oggi. Il modo concreto in cui padre Colin e la sua opera sono stati trattati nel nuovo testo suggerisce a più riprese che noi apprezziamo questo uomo, ciò che egli è stato e ciò che ha fatto, alla luce della nostra esperienza. Un grande numero di questioni, di grande interesse per padre Colin, si trovano evocate nel nuovo testo, mentre egli non ne aveva fatto alcun accenno nelle vecchie costituzioni. Fra le tante ricchezze della nostra eredità, le riportiamo in superficie perché, grazie alla nostra esperienza, sono per noi di grande interesse.

Viceversa: grazie alla loro familiarità con le idee di Colin, i Maristi sono in grado di sviluppare una sensibilità specifica di fronte a certe esperienze moderne. In questo senso si potrebbe parlare di fecon-

dazione incrociata che si realizza fra le nostre esperienze e quelle di padre Colin. Per esempio, lo 'sconosciuti e nascosti', una delle intuizioni fondamentali di padre Colin, conosce un'attualità inattesa sotto forma di una preoccupazione eminentemente moderna: mettersi in disparte per rispetto dei punti di vista e della libertà degli altri (n. 24). Ci sono altri esempi. Possiamo citarne alcuni: i Maristi di oggi possono riconoscersi nelle idee del padre Colin sul terz'ordine, perché essi sono più coscienti della missione dei laici nella Chiesa e nel mondo (nn. 19 e 31). L'autorità del 'vescovo di Roma' è presentata al n. 156 in un contesto di collegialità, e l'obbedienza dei Maristi in un contesto di solidarietà. Maria, come fondatrice e perpetua superiora, rende i Maristi - e specialmente i superiori - sensibili ai valori di partecipazione e di corresponsabilità di tutti i Maristi nel governo della Società (n. 156). Nei numeri 109, 110 e 111 troviamo l'appello coliniano alla povertà religiosa in un nuovo contesto di solidarietà con i poveri, quelli che sono vicini a noi come quelli lontani.

A monte e a valle

In questa prospettiva, possiamo paragonare la funzione del nuovo testo con il lavoro del pilota di un traghetto. Navigando fra due rive, egli prende i passeggeri e li riporta. Il nuovo testo ci incontra là dove siamo, nel nostro tempo, con i nostri problemi e i nostri sogni, le nostre piccolezze e i nostri ideali. Ci porta, inclini come siamo a considerare come assolute le esperienze del nostro tempo, su un'altra riva dove siamo messi a confronto con le esperienze di un'altra generazione, di un'altra epoca, esperienze che tuttavia sono state influenzate dal medesimo Spirito che ispira le nostre ricerche di oggi. Dopo questo confronto torniamo al nostro tempo, forse disincantati, forse purificati, forse arricchiti, ma certamente trasformati. A loro volta, i Maristi che si sentissero inclini ad accontentarsi delle loro tradizioni familiari e ad attaccarsi al passato, sono invitati cortesemente, ma in modo deciso, ad imbarcarsi sul battello verso la situazione di oggi. Chi accetta l'invito non mancherà di recuperare i vecchi elementi familiari, ma diversi questa volta da ciò che significavano per lui al momento in cui li aveva lasciati dietro di sé:

forse disincantati, forse purificati, forse arricchiti, ma sicuramente trasformati.

O ancora, per utilizzare un'altra metafora: si potrebbe paragonare lo sviluppo delle nuove costituzioni con il movimento di una barca a remi che si sposta. I rematori guardano indietro. Spingono contro l'acqua appoggiandosi per così dire su ciò che c'è dietro di loro, fanno avanzare la barca mentre l'uomo al timone guarda in avanti e li guida nella giusta direzione. Così l'equipaggio e il timoniere contribuiscono insieme allo stesso lavoro, allo stesso movimento: il viaggio di persone che si spostano, di persone che guardano verso il punto di partenza che è dietro di loro, a monte, e verso la loro destinazione che è avanti, a valle.

Nei vangeli la vita umana è presentata sotto il magnifico simbolo della traversata del lago, da una parte all'altra. Noi siamo in cammino, sul battello, fra il punto di partenza e quello di arrivo, fra la nostra origine e il nostro destino. E' un viaggio pieno di speranza, ma nello stesso tempo pieno di tempeste e di insicurezze, particolarmente quando il Signore, a poppa, sembra essersi addormentato. Ogni traversata del lago, ogni interpretazione, è un atto di fede.

In quel medesimo giorno, verso sera, disse loro: "Passiamo all'altra riva". E lasciata la folla, lo presero con sé, così com'era, nella barca. C'erano anche altre barche con lui. Nel frattempo si sollevò una gran tempesta di vento e gettava le onde nella barca, tanto che ormai era piena. Egli se ne stava a poppa, sul cuscino, e dormiva. Allora lo svegliarono e gli dissero: "Maestro, non t'importa che moriamo?". Destatosi, sgridò il vento e disse al mare: "Taci, calmati!". Il vento cessò e vi fu grande bonaccia. Poi disse loro: "Perché siete così paurosi? Non avete ancora fede?". E furono presi da grande timore e si dicevano l'un l'altro: "Chi è dunque costui, al quale anche il vento e il mare obbediscono?" (Mc 4,35-41).

2. Dal più al meno: una riduzione

Per farsi un'idea del nuovo testo è bene mettere a confronto un momento i due volumi, quello del 1872 e quello del 1987. Quello che

colpisce al primo sguardo è il modesto spessore del nuovo testo, che non contiene neppure la metà dei numeri del testo 1872. Se nel raffronto mettiamo anche gli statuti del capitolo generale, la differenza fra il nuovo testo e il vecchio è ancora più marcata. Gli statuti in vigore a partire dal 1961 avevano più di 800 numeri. Si può dire a colpo sicuro che il progresso portato dal rinnovamento della legislazione della Società è stato quello di una notevole snellezza.

Decentralizzazione

Uno degli aspetti della snellezza della nostra legislazione in generale appare chiaro quando guardiamo le province e i poteri molto più estesi che sono stati loro affidati. Sono finiti i giorni in cui il risultato di un capitolo provinciale riempiva appena due fogli di quaderno scolastico! Le direttive del concilio hanno espressamente favorito il processo di decentralizzazione. Quando la *Perfectae caritatis* afferma con insistenza che nel rinnovamento della vita religiosa bisogna tener conto "dei bisogni dell'apostolato, delle esigenze della cultura e delle circostanze sociali ed economiche" (n. 3), non è niente altro che un invito alla decentralizzazione. Questi bisogni ed esigenze variano da una regione all'altra. *Ecclesiae sanctae II* cerca di definire ciò che questo implica quando si tratta di rivedere la legislazione negli istituti religiosi e dà alcune direttive:

Dal codice fondamentale degli Istituti si escluderà ciò che è desueto, ciò che varia con gli usi di ciascuna epoca o risponde ad abitudini tipicamente locali.

Le regole che dipendono dalla situazione attuale, dalle condizioni fisiche o psichiche dei religiosi, così come dalle circostanze particolari, sono da riportare in codici complementari, come i 'direttori' o altre simili raccolte (n. 14).

Queste misure relative all'adattamento delle regole sono, in un certo senso, parallele a quelle prese dal n. 18 di *Ecclesiae sanctae II* per la revisione dell'amministrazione, che deve permettere "di evitare i ricorsi inutili o troppo frequenti alle autorità superiori". Questa decentralizzazione è stata introdotta nelle nuove costituzioni come un principio guida per l'amministrazione. E' evidente che non si tratta qui di

un principio amministrativo puramente tecnico: la decentralizzazione deve promuovere un'efficacia pastorale (n. 159) e una partecipazione responsabile a tutti i livelli (n. 162,c).

Potatura della legislazione desueta

La decentralizzazione della regola non è l'unico elemento che ci aiuta a spiegare perché il nuovo testo ha così poche pagine. Non ci si è limitati a trasferire dei poteri a gradini più bassi; molte regole sono state puramente e semplicemente soppresse. La *Perfectae caritatis* in realtà non idealizza le costituzioni degli istituti religiosi al punto di considerare tutte le prescrizioni dei vecchi testi suscettibili di interpretazione. "Le prescrizioni desuete", dichiara in modo secco e diretto, "vanno soppresse". Il n. 17 delle direttive cerca di circoscrivere ciò che si deve intendere per prescrizioni desuete (*praescripta obsoleta*):

E' da ritenere desueto ciò che non costituisce la natura e i fini dell'Istituto e che, avendo perduto il suo significato e la sua efficacia, non favorisce più la vita religiosa.

Parlando così, Paolo VI opta con molto coraggio contro ogni forma di verbalismo fondamentalista nella vita religiosa. Non c'è alcun dubbio sullo scopo del numero 17 della *Ecclesiae sanctae II*. Il concilio ha dato un'energica scossa ad una legislazione minuziosa e casistica che mancava di un impatto reale, per non parlare di ispirazione, e che aveva come risultato discutibile di riempire di cattiva coscienza i religiosi coscienziosi e di fornire facili pretesti a chi non si preoccupava minimamente delle costituzioni.

Pur rendendo alle costituzioni del suo fondatore tutto il rispetto dovuto, la Società di Maria non vedeva alcuna ragione di dichiararle semplicemente sacrosante. E' per questo che la Società, rifacendosi alle richieste del concilio, ha potato drasticamente la legislazione tradizionale. I Maristi sanno dalla loro storia che padre Colin era disposto a sacrificare alcune delle sue idee favorite se questo fosse tornato di vantaggio per i fini essenziali della Società. Non c'è nulla di audace supporre che la Società, facendo quel che ha fatto, ha agito secondo lo spirito del suo fondatore.

3. *Dal meno al più: il nuovo testo, un arricchimento*

Ma ci sbagliremmo se vedessimo nelle nuove costituzioni solo il risultato di una potatura. Il nuovo testo è qualcosa di totalmente diverso dal testo coliniano portato a dimensioni ridotte. La revisione delle costituzioni non è stata soltanto una riduzione dal più al meno del volume; è stata anche un movimento dal meno al più. Il nuovo testo non è solo una semplificazione dell'eredità che troviamo nel vecchio testo; è anche un arricchimento quando lo si paragona con il testo di Colin, anche là dove sono in gioco le grandi intuizioni di Colin.

L'articolo 1 del testo di Colin

Questo lo si nota immediatamente quando si confronta il primo articolo del testo 1872 con i due primi articoli del nuovo testo. Nei due casi l'argomento è lo stesso: cosa significa il nome della Società in riferimento ai suoi fini? I due testi suggeriscono l'idea che la concessione di un nome ha un significato più grande di una pura formalità pratica da precisare nello statuto di ogni associazione, e che, secondo un'accezione biblica ben conosciuta, il nome ha conseguenze sull'intera missione della Società. Quando Dio dona un nuovo nome ad una persona, questo nome è più che un'etichetta che le viene assegnata: esso contiene tutta la vocazione e la missione di tale persona.

Il primo articolo delle costituzioni di Colin è un testo fondamentale, con delle immagini e delle frasi che si sono fissate in maniera indelebile nella memoria della maggioranza dei Maristi. La *minima Congregatio* non ha che da ricordarsi del *mellifluum Societatis Mariae nomen* per comprendere *sub quo vexillo* andrà a combattere nel nome del Signore e quale sarà il suo spirito. Essa porta questo nome in primo luogo per ricordare ai suoi membri a quale famiglia appartengono e come devono imitare le virtù di questa buona Madre, al punto di *ex ejus vita quasi vivere*. Portano questo nome anche per serbare l'immagine di Maria nello spirito mentre perseguono i fini della Società, e cioè la *propria perfectio*, la *salus proximorum*, la fedeltà a Roma, l'adesione alla fede cattolica romana e la sua difesa. Il

primo articolo del testo 1872 e ciò che è indicato subito dopo, i mezzi per raggiungere i fini proposti, costituiscono senza dubbio un documento capitale della tradizione marista.

I due primi articoli del testo 1987: un arricchimento

Tutti coloro che hanno cercato di familiarizzarsi con l'opera e la persona di Giovanni Claudio Colin non mancheranno tuttavia di osservare che molti temi, indispensabili per una buona comprensione della missione della Società, non sono presenti nel primo articolo del vecchio testo e non si trovano neppure in altri numeri. Si tratta di temi con i quali noi abbiamo preso confidenza in questi ultimi anni grazie soprattutto agli sforzi di Jean Coste e Gaston Lessard, e che erano di importanza vitale per Colin, come si può vedere nelle *Mémoires* di Mayet e in altri testi più antichi come il *Summarium* del 1833.

Bene! molti di questi temi che mancano nelle costituzioni del 1872 si trovano nei due primi articoli del testo 1987. Basta ricordare il ruolo che Maria ha svolto nella Chiesa primitiva e quello che svolgerà alla fine dei tempi (nn. 2, 3 e 8), la relazione fra gli scopi della Società e il momento storico specifico dove essa è nata (nn. 3 e 5), la presenza di Maria fra gli apostoli considerata come simbolo di ispirazione per i Maristi che si domandano come servire la Chiesa oggi (n. 3), la riunione di tutti i fedeli in un popolo mariano di Dio alla fine dei tempi, tema posto in riferimento al terz'ordine (nn. 3 e 4), il rinnovamento della Chiesa ad immagine del suo modello mariano originale (n. 10), e infine la designazione della missione della Società come "opera di Maria" (n. 4).

Felix culpa

Queste considerazioni, lo sappiamo tutti, non sono di secondaria importanza; le giudichiamo piuttosto indispensabili per vedere la Società nella stessa prospettiva di padre Colin. E' forse spiacevole che le costituzioni di padre Colin non facciano più parte del codice fondamentale dei Maristi. Tuttavia, se proprio vogliamo biasimare questo fatto, forse faremmo meglio a considerarlo una sorta di *felix*

culpa, almeno nella misura in cui ha dato occasione alla Società di abbozzare a grandi linee nelle sue nuove costituzioni un'immagine globale di se stessa, cosa che, sotto questa forma, non troviamo nel testo di Colin.

III

PANORAMA DELLA SOCIETÀ

Quando, nel 1870, Colin sottomise le sue costituzioni alla Società, più di mezzo secolo era trascorso dal 23 luglio 1816, giorno in cui gli aspiranti maristi avevano fatto la loro promessa davanti alla Madonna di Fourvière. Dopo un così lungo periodo, ci si attendeva di veder apparire nelle costituzioni un'immagine definitiva del progetto storico della Società. No, è il testo del 1987 che contiene riferimenti alle esperienze storiche della Società convocata da Maria: esse non vengono menzionate nel testo del 1872. Ancor di più, il nuovo testo, al numero 3, delinea il panorama di una società i cui contorni sono appena visibili, se non del tutto assenti, nel testo di Colin.

1. La chiamata: un desiderio di Maria

Le origini della Società: 1824, 1816 o 1812?

Se Colin adottò nelle sue costituzioni un atteggiamento di prudenza, trattandosi di riferimenti che avrebbe potuto fare a certe esperienze come le origini storiche della Società, aveva le sue ragioni. Sapeva che Roma aspettava dalle costituzioni non un resoconto delle esperienze spirituali, ma la presentazione di una regola chiara. Le costituzioni dovevano esprimere gli scopi di una congregazione, indicare l'organizzazione interna di una comunità e il suo inserimento nella struttura giuridica della Chiesa.

Ma aveva anche un'altra ragione, più particolare: quella di non parlare troppo apertamente delle radici storiche della Società. Quando, negli anni sessanta del secolo scorso, egli compie un nuovo ed ultimo sforzo per redigere il suo testo, il ruolo che egli ha avuto nella storia delle origini è un po' messo in discussione. L'atteggiamento critico di Colin nei confronti delle costituzioni di Favre deriva dalla

convinzione che la Società non è nata da un'iniziativa umana, ma da un'iniziativa dell'alto, ed è a questa iniziativa originale che bisogna sempre pensare e riferirsi.

Ma tale iniziativa di Maria in quale momento si è manifestata per la prima volta nella nostra storia? In sé non è tanto sorprendente che Colin, nella circolare del 6 maggio 1870, fissi il punto di partenza della Società all'autunno del 1824, quando Etienne Déclas si unisce ai fratelli Colin a Cerdon (OM, doc. 827, § 11). Il 29 ottobre 1824, infatti, Pierre Colin aveva scritto al vescovo di Belley: "E' oggi che comincia la piccola Società di Maria" (OM, doc. 114). Quello che sorprende non è tanto che Colin, nel 1870, indichi come inizio della Società il 1824, ma che nella sua circolare non faccia nessun accenno al 23 luglio 1816. Qualche decennio prima, nel 1833, si era espresso in termini del tutto diversi: "E' a Lione, ai piedi della Madonna di Fourvière, che si è formata la piccola Società di Maria" (OM, doc. 271). Diceva questo in una lettera a Mons. de Pins, amministratore apostolico di Lione. Colin aveva allora le sue ragioni per sottolineare l'importanza di Lione nella storia della Società, ma l'introduzione del *Summarium* del 1833 mostra pure che egli parlava senza timore del posto unico che Fourvière occupa in questa storia.

Courveille e Colin

Se non troviamo alcuna menzione di Fourvière nella circolare del 6 maggio 1870, bisogna vedervi il segno non che Colin era venuto lentamente a considerare gli avvenimenti del 23 luglio 1816 come meno importanti, ma che Fourvière richiamava troppo chiaramente ai Maristi il ricordo di Courveille. Infatti, Giovanni Claudio Courveille a Fourvière era una figura di primo piano. Dalle sue mani i futuri Maristi avevano ricevuto la santa comunione, esattamente come, il 15 agosto 1543 a Montmartre, i Gesuiti l'avevano ricevuta dalle mani di Ignazio. Non era intenzione di Colin nel 1870 travisare la storia, non era per nulla preoccupato della sua gloria e della sua reputazione, ma doveva essersi accorto che la verità storica completa poteva sollevare nello spirito dei Maristi più malintesi della mezza verità contenuta nella circolare. Più di cinquant'anni dopo Fourvière, i Maristi avrebbero saputo capire che Courveille era stato semplicemente il

catalizzatore e l'iniziatore dell'avvenimento e non il vero motore, che invece stava dietro di lui?

Fourvière e Courveille nelle nuove costituzioni

Tuttavia, situare Courveille nella prospettiva è una cosa, far scomparire il suo ruolo è un'altra. Le nuove costituzioni non parlano di Courveille, neppure nei numeri 2, 3 e 4, che pretendono di avere un certo valore storico. Esse si mantengono così sulla scia di una lunga tradizione di silenzio sul Courveille. Padre Mayet sottolinea a questo proposito nelle sue memorie:

Venne un tempo in cui, per serie ragioni, non potevamo più invocare, in relazione agli affari della Società, il ricordo di M. Courveille senza temere di comprometterla. P. Lagniet, suo compatriota, ci diceva molti anni dopo: "Il nome di M. Courveille non deve mai essere pronunciato quando si tratta della nostra congregazione" (OM, doc. 825, § 4).

Questo non vuol dire che Courveille sia assente nelle nuove costituzioni. Il numero 2 richiama l'avvenimento di Fourvière e mette in relazione tale avvenimento con un'esperienza religiosa straordinaria. Coloro che lavorarono dal 1816 a realizzare la promessa di Fourvière erano convinti, secondo il numero 2, di rispondere a un desiderio della Madre di misericordia. Per loro, il desiderio era stato espresso nelle parole: "Sono stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarò ancora alla fine dei tempi". Colin attribuiva queste parole a una misteriosa rivelazione, fatta ad un prete da Maria durante gli anni che avevano preceduto la loro formazione al seminario di Sant'Ireneo. Come spiega padre Coste, ci sono tutte le ragioni per ammettere che queste parole costituiscono il cuore della rivelazione che Courveille aveva ricevuto il 15 agosto 1812 nella cattedrale di le Puy. A dispetto delle esperienze spiacevoli evocate dal nome di Courveille, Colin ha mantenuto durante tutta la sua vita la convinzione che l'essenziale della missione della Società trovava la sua espressione nelle parole di le Puy. Per questo le nuove costituzioni riallacciano di nuovo l'avvenimento di Fourvière all'esperienza di Courveille.

"Lo sarà attraverso di voi"

Questa convinzione si esprime con forza nelle parole che Colin indirizza al capitolo il 20 giugno 1866: "Ho sempre avuto il pensiero che la Società è destinata a combattere fino alla fine dei tempi. Maria è stata il sostegno della Chiesa nascente; lo sarà anche alla fine, e lo sarà attraverso di voi" (OM, doc. 807, § 4). Questo tema riappare anche nelle sedute importanti del capitolo 1870-1872, ma è il testo del 1866 che formula nella maniera più vigorosa la vocazione dei Maristi.

Maria, come la donna militante dell'Apocalisse (12,1-6), chiama i Maristi ad essere, per così dire, i suoi strumenti nella battaglia di questi ultimi tempi contro le potenze del male. Qui, le frontiere strette della pietà individuale e devozionale si rompono. Per vocazione, i Maristi si trovano impegnati in un avvenimento storico di salvezza. Nella loro maniera specifica prendono parte alla battaglia gigantesca descritta in modo inimitabile da S. Agostino nel suo *De civitate Dei*: la battaglia della città di Dio, *urbs celestis, peregrinans in terra* (città celeste, peregrinante sulla terra), contro le potenze del male. Così l'appello dei primi Maristi ci richiama in maniera impressionante alcuni temi liturgici e patristici che mostrano Maria come la guida e anche la personificazione del popolo di Dio, dell'*Urbs Jerusalem*, nella battaglia escatologica contro le potenze delle tenebre.

Per amore di Sion non tacerò,
 per amore di Gerusalemme non mi darò pace,
 finché non sorga come stella la sua giustizia
 e la sua salvezza non risplenda come lampada.
 Allora i popoli vedranno la tua giustizia,
 tutti i re la tua gloria.
 Ti si chiamerà con un nome nuovo
 che la bocca del Signore indicherà.
 Sarai una magnifica corona nella mano del Signore,
 un diadema regale nella palma del tuo Dio (Is 62,1-3).

2. *La risposta: una Società per "l'opera di Maria"*

Proprio come il numero 2 riassume in poche parole la chiamata dei Maristi, il numero 3 contiene in sintesi una descrizione della Società che si presenta essa stessa come una risposta a questa chiamata. Senza avere la pretesa di essere esauriente, il numero 3 presenta una specie di panorama della Società nei suoi aspetti essenziali. Nella letteratura rabbinica troviamo la storia di una sfida che due rabbini si erano lanciati fra loro: condensare l'essenziale della legge in un testo tanto breve da poterlo recitare senza sforzo restando su una sola gamba. Se si domandasse un giorno ai Maristi di condensare il cuore delle loro costituzioni in poche parole, potrebbero usare il numero 3 del nuovo testo.

Il terminus a quo e il terminus ad quem

Il numero 3 inizia e finisce situando la Società nella storia della salvezza. Il punto di partenza è la Chiesa del tempo presente, oggetto di un'attenzione speciale di Maria. Le prospettive risalgono ai primi giorni della comunità dei discepoli a Gerusalemme e, dall'altra parte, si estendono fino alla fine dei tempi. Quando si pensa alle modeste risorse degli studenti in teologia di Sant'Ireneo, queste ambizioni a vasto raggio possono sembrare, a prima vista, pretenziose; ma un fatto è certo: i primi Maristi sentivano nel più profondo del loro cuore che Dio aveva loro assegnato un posto speciale nella storia dell'umanità. Essi consideravano la Società come uno strumento di cui Dio si serve per scrivere la storia del suo popolo.

All'inizio non hanno sentito la necessità urgente di lanciarsi in opere di scuola, di ospedali o di missioni all'estero, ma piuttosto di sviluppare una spiritualità in linea con questi apostolati. Se la spiritualità implica l'arte di leggere i segni dei tempi alla luce del vangelo, si può dire che i primi Maristi sono stati dall'inizio portatori di una nuova spiritualità. Tale spiritualità era di carattere missionario e, per questo, le era facile innestarsi su una grande varietà di apostolati. Ma il lavoro concreto era determinato dalla nuova spiritualità, e non il contrario. I primi Maristi leggevano i segni del loro tempo nello spirito di Maria. E' nell'interesse di Maria per il popolo di Dio dei

nostri tempi moderni che noi troviamo il *terminus a quo*, il punto di partenza della Società.

Il *terminus ad quem*, lo scopo, è descritto alla fine del numero 3: "Così, alla fine dei tempi, si sarebbe visto nella Chiesa ciò che era stato visto agli inizi: una comunità di credenti di un cuor solo e di un'anima sola". E' fra questi due poli che i Maristi vivono, pregano e lottano. Ciò che li motiva sono i bisogni della Chiesa del nostro tempo. Ciò che li attira è l'utopia di un popolo mariano di Dio alla fine dei tempi.

I contorni della Società

Possiamo trovarli in qualche brevissima frase. Non si tratta semplicemente di aggiungere i diversi elementi, ma piuttosto di formare una struttura le cui travi incrociate si equilibrino accuratamente. I responsabili del nuovo testo hanno trovato ispirazione per il numero 3 in alcuni vecchi testi importanti della Società, in particolare nel numero 109 del *Summarium* del 1833 e nella lettera di Colin all'arcivescovo amministratore di Lione, Mons. de Pins, in data 7 febbraio 1833.

a. Unità e pluralismo

La nuova congregazione è innanzitutto caratterizzata dalla tensione fra unità e pluralismo. La Società deve identificarsi con il popolo di Dio tutto intero e riunire tutte le categorie di persone. I diversi rami di suore, fratelli, laici e sacerdoti sono subordinati a questa unità. Per Colin l'elemento strutturale non consisteva semplicemente in una organizzazione pratica. Egli aveva in vista un pluralismo della Società che doveva essere sensibilmente diversa da quella dei Gesuiti. La parola chiave, presso i Gesuiti, non è radunare, unire, associare, ma scegliere, discernere, cosa che in una maniera o nell'altra implica sempre una separazione ("dis-cernimento" e *Entscheidung*). I membri della Società di Gesù sono truppe d'urto per definizione. Non tutti vi saranno ammessi. Sono loro richiesti grandi requisiti di talento e formazione. La Società di Maria, al contrario, abbraccia tutto, come il seno materno di Maria, secondo le parole di

Colin. C'è posto per tutti, uomini e donne, preti e laici, eruditi e illetterati. Dopotutto, è necessario che la Società rifletta il popolo mariano di Dio, che deve abbracciare tutte le cose e tutto il mondo. Anche il numero 4 e i numeri 30-32 cercano di porsi in questa visione.

b. Sollecitudine missionaria e legame con la Chiesa locale

Come i Gesuiti, i Maristi mettono in evidenza uno stretto legame con il papa di Roma. Tuttavia non è solo a causa dei Gesuiti che Colin ha preso la difesa del papa; egli amava anche lasciarsi trasportare dalla corrente ultramontana del XIX° secolo. Il legame con Roma era sentito come un'esperienza liberatrice per coloro che conservavano ancora il ricordo dei legami roventi fra il trono e l'altare in diversi paesi. Il vescovo di Roma simbolizzava l'universalità della Chiesa cattolica. Egli ricordava ai cattolici il loro dovere missionario, e un papa di nome Gregorio XVI lo fece in maniera molto concreta nella prima metà del secolo scorso. Il numero 3 delle nuove costituzioni descrive l'apertura missionaria senza menzionare il papa, a differenza del numero 16.

Ma la solidarietà con il papa non è che una faccia della medaglia. Nella lettera del 7 febbraio 1833 a Mons. de Pins, amministratore apostolico di Lione, Colin mette in evidenza la solidarietà con la Chiesa locale (OM, doc. 264). Inutile dire che considerazioni di ordine tattico hanno giocato qui il loro ruolo. Colin aveva bisogno del vescovo, ma questo non spiega tutto. Sentirsi uniti con i vescovi era una parte integrante della spiritualità dei primi Maristi. Essi volevano che il loro profilo nella Chiesa rassomigliasse a quello di Maria fra gli apostoli. I Maristi, secondo Colin, dovevano astenersi dal rubare al vescovo le luci della ribalta. Dovevano impegnarsi a svolgere l'opera comune in maniera tale che i vescovi ne ricevessero tutto il credito (*Parole di un Fondatore* = PF, doc. 150, § 4). La solidarietà con la Chiesa locale costituisce l'oggetto di altri sviluppi nei numeri 17, 18 e 19.

c. Presenza nascosta e ministero efficace

"Quando Dio parla ad un'anima dice molte cose in poche parole. Così questa parola: Sconosciuto e nascosto nel mondo!" (OM, doc. 819, § 122). E' quello che diceva padre Colin nel 1869, ancora sotto il fascino di ciò che gli era accaduto cinquant'anni prima quando, viceparroco di Cerdon, lavorava alle prime bozze delle costituzioni della nuova Società. Colin è lontano dal percepire lo "sconosciuti e nascosti" come un ideale morale. E' solo molto cosciente di un fatto: poco importa, dal punto di vista morale, che le persone nelle loro attività attirino o meno l'attenzione pubblica. Un Marista è chiamato, come ogni altra persona, a realizzare grandi cose per Dio e per il vangelo. Conoscitore della natura umana com'era, Colin deve aver capito l'ambiguità dello "sconosciuti e nascosti" come ideale ascetico, ambiguità che padre Mayet, nel 1867, ha espresso con notevole acume in queste parole:

Quanto dunque si sbaglierebbero coloro che, essendo di carattere dolce e tranquillo, o timoroso e pessimista, o fiacco e pigro, si chiudessero nel loro guscio sotto il pretesto che noi dobbiamo condurre una vita nascosta e non facessero niente o quasi niente con il pretesto che dobbiamo agire *ignoti et occulti*... Anche i cadaveri sono *ignoti et occulti*, anche i fannulloni sono *ignoti et occulti*. Sì, è la vita nascosta che il Padre esalta, è ad essa che siamo chiamati dall'esempio di Maria, ma è la *Vita*... (citato in *Acta SM*, t. 5, p. 62).

Così le parole "sconosciuti e nascosti" si riferiscono meno a un ideale morale o ascetico che a uno stile di vita e a una forma di ministero che emanano dallo spirito di Maria e si adattano alla cultura della nostra epoca. Colin aveva capito che le persone del suo tempo tenevano alla loro libertà e non apprezzavano che fosse loro imposta la buona novella dall'alto. Ne era cosciente: il messaggio evangelico non è ben ricevuto se non quando colui che lo porta si ritira rispettosamente indietro per lasciare la strada libera al messaggio, che è parola di Dio, nel dialogo fra Dio e l'uomo. I numeri 22-25 sviluppano in modo più completo questa visione di vita nascosta che sostiene l'efficacia del ministero.

d. Carisma religioso e stile di vita dei laici

"Infine essa (la Società) riunirà tutti i credenti sotto il nome di Maria in un terz'ordine aperto a tutti". All'interno della Società dovrebbe esserci un posto per il carisma della vita religiosa così come per il carisma comune e più importante, quello di tutti i battezzati, il carisma della fede, della speranza e dell'amore, vissuto nella vita di ogni giorno con i doveri che comporta sul piano familiare, professionale e sociale. Le recenti ricerche hanno dimostrato chiaramente che il Terz'Ordine di Maria è lungi dal costituire un'appendice aggiunta all'ultimo momento alla vera Società. Appartiene invece al progetto originario, come si può vedere nel *Summarium* del 1833. Attraverso il terz'ordine, l'opera di Maria si ritrova provvista di mani e di gambe che vengono dall'intero popolo di Dio. Il terz'ordine è necessario perché non c'è tempo da perdere. E l'urgenza dell'impegno missionario della Società è inversamente proporzionale al poco tempo a disposizione. Ne deriva che ogni fedele è chiamato ad assumere una parte attiva nel riunire il popolo mariano di Dio alla fine dei tempi. Ai numeri 31 e 32 il movimento laicale marista si è visto accordare un posto ufficiale nelle costituzioni.

Così, nel 1987, la Società di Maria si presenta, nell'insieme del popolo di Dio, come una congregazione con una missione propria conforme al desiderio di Maria, con dei tratti caratteristici che non possono essere ben compresi se non attraverso il suo carisma religioso. Essa attinge la sua forza dal ricordo della giovane comunità degli apostoli a Gerusalemme e dall'utopia dell'assemblea del popolo di Dio alla fine dei tempi. Condivide questo ricordo creativo e la sfida di questa utopia con la Chiesa intera, cosa che non sorprende in quanto l'unica missione della Società consiste nel dare un volto ai valori mariani del popolo di Dio.

IV

LA PAROLA CHIAVE: MISSIONE

Un indice ben fatto, alla fine di un libro, rivela abitualmente una buona parte del contenuto. A fianco di parole come 'provinciale', 'superiore generale', 'consiglio', 'comunità' e 'Chiesa', che svolgono naturalmente un grande ruolo nelle nuove costituzioni, la parola 'missione' si fa notare per il suo uso frequente. Anzi, la parola 'missione' non è solo di uso frequente, ma costituisce anche una specie di centro d'interesse. Il titolo del capitolo III è "Comunione per la missione". E' chiaro che qui la comunità implica la missione e che la parola 'missione' è usata come una parola chiave.

Esprimendosi così, le nuove costituzioni riflettono alcuni sviluppi importanti che si sono prodotti nella Chiesa e nella Società dopo il concilio. Ma nello stesso tempo prendiamo coscienza di una contraddizione interna nelle costituzioni di Colin: il divario che esiste fra l'intenzione missionaria molto ampia del testo e i limiti della regola concreta. Le nuove costituzioni cercano di elevare la contraddizione al livello di una nuova visione.

1. Sviluppo della coscienza missionaria dopo il concilio

Se la Società avesse scritto le costituzioni negli anni sessanta, il testo sarebbe stato sensibilmente diverso. Le esperienze dell'epoca postconciliare, vissute dalla Chiesa e con essa dalla Società, hanno la loro ripercussione nel nuovo testo.

Missione in cinque continenti

Il decreto conciliare *Ad gentes* sulle attività missionarie della Chiesa è datato 7 dicembre 1965. Dieci anni dopo, quasi nello stesso giorno, l'8 dicembre 1975, viene pubblicata l'esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii nuntiandi* in connessione con il sinodo dei

vescovi. La disparità fra i due testi mostra chiaramente quanto si è sviluppata la coscienza missionaria fra gli anni 1965 e 1975.

Con tutto il rispetto dovuto, il Concilio Vaticano II era un concilio provinciale, un avvenimento mediterraneo e atlantico al quale partecipavano soprattutto vescovi bianchi, preparati dal lavoro di teologi d'Europa, alle prese con problemi di bianchi e fiduciosi nell'appoggio dei santi europei. Dieci anni più tardi, il processo di decolonizzazione del mondo non occidentale è praticamente giunto alla sua conclusione, l'inserimento della Chiesa nel terzo mondo è stato realizzato e in America latina ha preso avvio un movimento di rinnovamento di grandi dimensioni stimolato dall'importante conferenza di Medellín (1968); in molti paesi dell'Africa il cristianesimo ha vissuto una grande espansione, mentre le Chiese locali dei paesi asiatici manifestano una vitalità infaticabile.

I cattolici dell'occidente hanno capito che il movimento missionario a senso unico era definitivamente chiuso. Essere missionari non era più un monopolio delle Chiese europee. Tutti ormai cominciavano a capire che ogni Chiesa, sia d'Europa, d'Africa, d'Asia o di America latina, ha la responsabilità di diffondere il vangelo innanzitutto all'interno di se stessa, ma anche appoggiando gli sforzi missionari delle altre Chiese. Durante gli anni del dopo concilio, le stesse chiese europee hanno avuto il loro da fare con ondate massicce di decristianizzazione. Hanno capito che la loro credibilità missionaria era messa alla prova sul proprio terreno. Non a caso la conferenza dei vescovi europei agli inizi degli anni ottanta ha avuto come primo punto all'ordine del giorno la "nuova evangelizzazione".

Ricerca sulle radici e coscienza missionaria nella Società

Lo studio sulle origini della Società, a partire dagli anni sessanta, ha dato dei risultati all'interno della Società. I Maristi avevano sempre saputo che le missioni, sul posto o all'estero, erano state potenti mezzi per raggiungere gli scopi della Società. Ma è grazie alla ricerca sulle nostre radici che abbiamo potuto scoprire a poco a poco che non solo le missioni sul posto o all'estero, ma anche altre forme di apostolato, come i collegi, i seminari maggiori, le cappellanie di

prigioni e di immigrati, trovavano le loro motivazioni in un ampio movimento missionario: quello che consiste nel riunire il popolo mariano di Dio in questi ultimi tempi, sotto la guida di Maria, Madre di misericordia.

Questo ritorno alle nostre radici ha lasciato, non più tardi della seconda metà degli anni sessanta, delle tracce nel linguaggio dei Maristi. Essi hanno scoperto allora che quanto i primi Maristi avevano intravisto non era solo un "ideale", ma anche un "progetto"; quanto li affascinava non era semplicemente lo "spirito" di Maria, ma anche "l'opera" di Maria; che la Società non era pura "spiritualità", ma anche "corpo"; non solo "comunione", ma anche "apostolato"; che Maria personificava non solo un certo tipo di "presenza", ma anche una "missione". Subito, alla prima lettura, è evidente che, paragonato con i testi del 1969-70 e del 1977, il nuovo testo del 1987 fa emergere più chiaramente il carattere missionario della Società, e questo fa da contrappeso a un concetto di Società troppo segnato dal lato spirituale e contemplativo.

Una nuova politica missionaria

In rapporto a questa nuova coscienza del suo carattere missionario, si sono manifestati grandi cambiamenti nelle realtà missionarie della Società. La missione d'Oceania ha scritto il suo ultimo capitolo. Ora si può quasi dire dell'Oceania che è il più cristiano dei continenti. Ad eccezione delle isole Figi, la cui popolazione per metà è indiana (38% di indù e 8% di musulmani), e di alcune regioni montagnose della Melanesia, le isole praticamente sono quasi tutte cristiane. I popoli hanno ormai la loro indipendenza, dappertutto è cominciato il processo di formazione delle Chiese locali - sebbene a ritmi diversi - e, sulla scia, un cambiamento nelle relazioni della Chiesa locale con i Maristi. Nel passato, i Maristi avevano la responsabilità di intere regioni. Oggi sono a disposizione delle Chiese locali. I Maristi nativi delle isole sono in proporzione sempre crescente. Durante la formazione, hanno imparato a rispondere a loro volta all'appello per uno sforzo missionario, in Oceania o altrove, nelle Filippine o in Africa. Nel 1980 il consiglio della Società si è accordato nell'adottare una nuova politica missionaria, orientata verso un diverso tipo di

presenza marista nelle Chiese di Oceania e altrove e verso la creazione di nuovi distretti missionari in Brasile e nelle Filippine. In Senegal, Perù e Venezuela, i Maristi hanno proceduto ad una valutazione critica del significato della loro presenza in questi paesi, valutazione che li ha condotti alla creazione dei distretti missionari d'Africa (1989) e del Perù-Venezuela (1990).

2. *Le costituzioni di Colin dal punto di vista missionario: alto ideale e scarsa concretezza*

Missione al singolare e al plurale

Quando si mettono in raffronto le vecchie e le nuove costituzioni si è colpiti dal fatto che Colin, il più delle volte, utilizza la parola 'missione' al plurale e sempre nel senso di lavoro apostolico specifico, sia in Europa che oltremare. La parola appartiene alla categoria dei mezzi utilizzati dalla Società per raggiungere i suoi fini, e più esattamente il secondo fine, la salvezza del prossimo. Nelle nuove costituzioni la parola 'missione', ad eccezione di una volta (n. 51), è sempre utilizzata al singolare. La parola non si pone nella categoria dei mezzi, ma nella categoria dei fini, ed è spiegata succintamente nella prima frase del capitolo III: "I Maristi formano una Società per adempiere la missione a cui Maria li ha chiamati" (n. 91).

La differenza nell'utilizzazione del termine non significa, è evidente, che i due testi differiscono fundamentalmente nel contenuto. Le costituzioni di Colin affermano con forza che la Società deve essere considerata come essenzialmente missionaria. "E' proprio della loro vocazione andare di luogo in luogo per un maggior servizio di Dio" (costituzioni 1872, n. 4). Colin espone qui il carattere missionario del secondo fine della Società, la salvezza del prossimo. Questo pensiero viene ripreso all'inizio del capitolo VI che tratta delle missioni: "Fa parte dello scopo della Società andare di luogo in luogo a diffondere la parola di Dio e a catechizzare gli incolti" (n. 244).

Tensione fra ideale missionario e vita religiosa

Tuttavia, malgrado la visione missionaria sulla vocazione dei Maristi che vanno per città e campagne, le costituzioni di Colin non elaborano nulla di consistente dal punto di vista missionario. C'è disparità fra la visione missionaria della Società e la maniera con cui le costituzioni concretizzano tale visione. Chi ha letto il libro di John Hosie, *Challenge. The Marists in Colonial Australia* (1987), si ricorderà l'interessante capitolo sulle prime donne missionarie del Pacifico. In Francia, padre Favre aveva affidato la formazione e la preparazione di queste volontarie a Euphrasie Barbier, una religiosa di tendenze contemplative, la quale non perse tempo per elaborare una regola. La regola prevedeva un vestito pesante e una vita dietro le sbarre, cose molto più adatte ad un convento di clausura in Scandinavia che a delle missionarie nei tropici. Victor Poupinel, procuratore delle missioni per i Maristi in Australia, che vigilava sugli interessi di queste donne con grande dedizione e praticità, giudicò bene di scrivere le seguenti parole a Madre Euphrasie nella lontana Francia: "Ho detto e ripetuto: il cammino intrapreso è forse nei disegni del buon Dio; ma allora, a mio parere, significa che egli non vuole darci per il nostro lavoro nel Pacifico l'aiuto delle Suore di Nostra Signora delle Missioni" (p. 167). L'incidente getta un po' di luce sulla tensione che esisteva nel secolo scorso fra l'ideale missionario e le esigenze della vita religiosa. Basta consultare le costituzioni di Colin per scoprire che tali tensioni non erano esclusive delle comunità femminili.

Contraddizioni interne della regola di Colin

Ai Maristi che devono andare per le città e le campagne è detto nelle costituzioni di Colin che non devono uscire dalla comunità se non per obbligo di obbedienza, allo stesso modo di Maria che non abbandonò la sua solitudine se non su ordine di Dio per aiutare il prossimo. I motivi addotti per lasciare la casa sono, per esempio: andare in un'altra residenza, compiere il proprio lavoro pastorale, occuparsi di affari che interessano la comunità, prendere un ragionevole periodo di vacanza. Senza dirlo espressamente, le

costituzioni disegnano l'immagine di una comunità contemplativa come ideale di un gruppo marista.

Questa impressione è ancor più rinforzata da un energico invito ad evitare il mondo. Al numero 213, l'appello biblico a separarsi dal mondo è letteralmente tradotto in termini di spiritualità pietistica. Il fatto che il mondo è uno scandalo costituisce in primo luogo una ragione per evitarlo, in quanto pericolosa tentazione, e non una ragione di entrare in lotta con lui.

Per mantenere i loro santi impegni con più sicurezza, staranno continuamente in guardia e si terranno accuratamente lontani dal mondo a causa dei suoi scandali. In realtà, in nessun'altra epoca è stato forse più pericoloso che nella nostra avere relazioni con il mondo.

Questa insistenza sulla 'fuga dal mondo' non s'accorda certo con l'impegno affidato ai Maristi da Maria. Si può dire la stessa cosa del primo articolo del capitolo III, "Osservanza dei voti", dove è consigliato di limitare al minimo i contatti con l'altra metà del genere umano.

Le costituzioni di Colin non disegnano l'immagine di una comunità missionaria. In ultima analisi, le 'missioni' sono una parte di quelle attività sacerdotali che giustificano una breccia nella struttura contemplativa di base. 'Missione' non è la parola chiave che determina la vita di una comunità marista. Il modello di base che emerge dalle costituzioni di Colin evoca l'immagine di una comunità di collegio, che vive una vita tranquilla in una ragionevole sicurezza di fronte a un mondo pericoloso, e non l'immagine di un'unità mobile di missionari che affrontano il mondo sapendo che non c'è terreno così ingrato che non possa accogliere il seme della parola di Dio e produrre frutto in una maniera o nell'altra, chi il trenta, chi il sessanta, chi il cento.

Probabilmente fu chiesto a Gesù perché continuasse a predicare il vangelo nonostante le reazioni negative dei capi del popolo. Ed egli raccontò di quel contadino che semina instancabilmente sui terreni duri e ingrati della Palestina:

E disse: "Ecco, il seminatore uscì a seminare. E mentre seminava una parte del seme cadde sulla strada e vennero gli uccelli e

la divorarono. Un'altra parte cadde in luogo sassoso, dove non c'era molta terra; subito germogliò, perché il terreno non era profondo. Ma, spuntato il sole, restò bruciata e non avendo radici si seccò. Un'altra parte cadde sulle spine e le spine crebbero e la soffocarono. Un'altra parte cadde sulla terra buona e diede frutto, dove il cento, dove il sessanta, dove il trenta. Chi ha orecchi, intenda" (Mt 13,3-9).

La vittoria delle forze centripete

Per spiegare queste contraddizioni nelle costituzioni di Colin si possono portare diversi motivi. Come afferma la stessa *Perfectae caritatis*, la Chiesa è stata poco propensa ad ammettere il carisma specifico delle comunità missionarie attive dei tempi moderni. Fino al nostro secolo quelle comunità erano considerate come una specie di infusione chiara ricavata dall'essenza degli ordini contemplativi. Nel periodo centrale del XIX° secolo c'è stato in tutta la Chiesa un cambiamento di direzione: si è passati da una spinta missionaria centrifuga ad una pietà centripeta. Tale pietà concentrò il suo interesse su alcuni simboli che, nel corso del secolo, acquistarono un'enorme popolarità: la Santa Famiglia, Nazaret, il SS. Sacramento, il Sacro Cuore. L'anima del fedele cristiano, che si sentiva sradicata nel mondo moderno, trovò qui sicurezza e conforto. Il modello della comunità missionaria degli apostoli a Pentecoste cedette sempre più il posto al modello della famiglia nascosta di Nazaret.

Questo cambiamento di accento coincise più o meno con l'evoluzione di Colin stesso, il quale, verso la fine del suo mandato di superiore generale, nutriva il desiderio di fondare alla Neylière un monastero di contemplativi all'interno della Società. E questo desiderio, nelle sue intenzioni, si sarebbe armonizzato benissimo con l'impegno missionario dei Maristi. Fin dagli inizi Colin si era sentito ispirato dal pensiero di Nazaret. Voleva stare a Nazaret e da Nazaret guardare il mondo per sapere ciò che doveva fare. Ma a poco a poco, all'interno della Società, Nazaret era diventato un luogo per mettersi al riparo dal mondo. Tutto questo contribuì a far sì che le costituzioni del 1872 fossero lontane dall'irradiare quell'entusiasmo missionario che invece troviamo nella prima generazione di Maristi.

3. *"Missione": la parola chiave delle nuove costituzioni*

Una differenza che colpisce fra le costituzioni di Colin e il nuovo testo è il modo con cui il primo fine della Società, la salvezza personale dei suoi membri, viene messo in rapporto con il secondo, la salvezza del prossimo. Sotto l'ispirazione del Vaticano II e dello sviluppo della teologia della vita religiosa, le nuove costituzioni sono impregnate di una convinzione fondamentale: un Marista che si preoccupa davvero del bene del prossimo ha trovato la maniera più efficace di far intervenire la grazia di Dio nella sua vita; così come, d'altro lato, un Marista che vive seriamente la sua consacrazione religiosa a Dio contribuisce a suo modo alla santificazione del mondo. E' inoltre evidente che nel nuovo testo c'è una diversa accentuazione rispetto al testo di Colin.

Per Colin, i voti, in maniera specialissima, sono un mezzo per raggiungere il primo fine della Società, la santificazione personale dei membri (costituzioni 1872, n. 2). Inutile dire che non bisogna distorcere la visione di Colin fino a farne una caricatura. Egli ha anche detto nelle sue costituzioni che i voti trasformeranno i Maristi in "strumenti efficaci delle misericordie divine verso il prossimo" (n. 118). Egli unisce così, in maniera forte, il primo e il secondo fine della Società.

Fin dall'inizio le nuove costituzioni riprendono questo pensiero nel numero 11, poi nel primo articolo del capitolo III sui voti (n. 93). Sulla linea della tradizione, il nuovo testo, al secondo articolo del capitolo I, "Nome e scopo della Società", ricorda gli scopi della Società per parlare subito dei voti e degli impegni missionari dei Maristi. Ma il nuovo testo, nello stesso tempo, riflette i cambiamenti importanti nella teologia della vita religiosa. Non c'è più gerarchia negli scopi della Società. Progredire nella santità personale e lavorare per la salvezza del prossimo sono ugualmente importanti. E la presentazione dei voti è dominata, fin dall'inizio, dalla prospettiva del servizio del Regno (n. 11). In effetti, lungo tutto il testo, le nuove costituzioni disegnano un modello di vita religiosa dove consacrazione personale a Dio e preoccupazione per la salvezza del prossimo si rafforzano a vicenda.

Progresso nella santità personale e missione

Nel capitolo III, in certi passaggi cruciali dell'articolo 2 su "La vita quotidiana", vengono lanciati dei ponti fra ciò che, per maggior comodità, potremmo chiamare "l'interno" della vita religiosa e la sua dimensione apostolica. Il numero 127 tocca la vitale questione affermando che la disponibilità fraterna degli uni per gli altri, in una comunità, è un apostolato di primaria importanza. Questo significa che quei Maristi che non riescono a trovare del tempo l'uno per l'altro mancano fundamentalmente alla loro missione, ivi compreso l'aspetto apostolico. Il tempo passato l'uno per l'altro o con l'altro non si toglie al tempo consacrato al Regno di Dio. E' vero invece il contrario.

Il numero 138 contiene un avvertimento dello stesso tipo riguardo le attività esterne, dichiarando che i confratelli che non sono in grado di lavorare, per malattia o età, possono assolvere "anch'essi un importante compito apostolico mediante la loro presenza, la preghiera e la fedeltà alla vocazione marista". Le nuove costituzioni toccano qui la vera ragione che giustifica l'esistenza di una comunità religiosa. Più che le parole e le attività, la vita del religioso in quanto tale è la parte più decisiva della sua predicazione. Le costituzioni del 1987 situano il dovere di una comunità marista nella sua funzione tipica: rendere presente la Chiesa. In quanto testimone di rinnovamento e di conversione permanenti, la comunità marista può essere un segno di ciò che la Chiesa è chiamata ad essere nel mondo (n. 127).

Comunità al servizio della missione

Le nuove costituzioni non lasciano minimamente adito all'errore secondo cui il missionario sarebbe una persona indaffarata e dedita a cose esteriori. Detto questo, tuttavia, si rimane colpiti nel vedere quanto, a partire da questa prospettiva missionaria fondamentale, l'intera esistenza del Marista appare libera da costrizioni.

I due primi articoli del capitolo I mostrano come la prospettiva missionaria è strettamente associata alla storia della vocazione dei Maristi. La prospettiva missionaria determina anche la scelta delle attività (nn. 12-14). Nell'articolo 3, "Presenza marista nella Chiesa", è la disponibilità missionaria che caratterizza la relazione con il vescovo di

Roma (n. 16). Nei loro atteggiamenti sociali, i Maristi devono stare attenti a cercare le loro motivazioni nella sollecitudine per il vangelo piuttosto che lasciarsi influenzare da relazioni sociali o da preferenze partitiche (n. 20). L'articolo 4, "Altre caratteristiche della Società", mostra che lo "sconosciuti e nascosti" non è inteso come un pio esercizio di ascetica, ma come uno stile di vita che presuppone una presenza missionaria (nn. 23-24). Comunque formazione, preparazione e pratica del dialogo sono messi al servizio del Regno (nn. 27 e 29).

Alcuni importanti criteri per l'ammissione di un candidato, come è ricordato nel capitolo II sulla "Ammissione e incorporazione dei nuovi membri", sono "l'intelligenza, il giudizio e la salute fisica necessari per contribuire efficacemente alla missione e all'apostolato della Società" (n. 42,e). Le nuove costituzioni parlano dell'esperienza missionaria nelle parrocchie del Bugey come di un'esperienza fondamentale con la quale i novizi devono familiarizzarsi (n. 54). L'intera formazione marista è presentata nell'articolo 3 del capitolo II sotto il titolo: "Preparazione alla missione".

Il capitolo III porta il titolo di "Comunione per la missione". Anche qui si richiama ai Maristi l'esperienza missionaria fondamentale del Bugey. L'articolo sui voti cerca di dire con parole semplici come la consacrazione totale a Dio lascia libero corso alle forze elementari di liberazione nella vita dei religiosi e come, d'altro canto, la disponibilità ai fratelli e alle sorelle è un'espressione concreta della consacrazione a Dio. Il terzo articolo di questo capitolo, che concerne i beni materiali, inizia con un numero in cui si dice che l'amministrazione dei beni materiali può avere valore strumentale per la missione della Società (n. 146). Si può dire la stessa cosa per il capitolo IV, che tratta dell'amministrazione. Se Maria è fondatrice e perpetua superiora della Società (n. 156), ne deriva necessariamente che tutta la struttura della Società deve essere ordinata alla missione affidata ai Maristi da Maria (nn. 156-162). Nell'ultimo capitolo, "Crescita e fedeltà", l'immagine della missione della Società assume un rilievo particolare quando l'obbedienza è chiamata "il cardine su cui poggia l'intera missione della Società" (n. 221).

Tutto questo mostra chiaramente che il nuovo testo attribuisce un ruolo chiave al concetto di "missione". Nasce quindi il problema di

sapere se è possibile pervenire ad un'idea più precisa di ciò che il nuovo testo intende per "missione della Società", e quali conseguenze pratiche sono implicate in questa idea per la vita e l'opera dei Maristi.

V

LA MISSIONE DELLA SOCIETÀ E LA NUOVA EVANGELIZZAZIONE

Quale tipo di disponibilità apostolica attendono dai Maristi le nuove costituzioni quando parlano della loro missione? Il testo indica un certo tipo di sforzo missionario e alcune priorità specifiche e pone problemi pressanti ai Maristi del nostro tempo.

1. Missione come "nuova evangelizzazione"

Quando viene ricordata la missione della Società nelle nuove costituzioni ne deriva per la Società:

- che deve essere pervasa dallo stesso zelo mostrato da Maria nella lotta di suo Figlio contro il male (n. 8);
- che deve essere animata dalla sollecitudine di Maria per la Chiesa del nostro tempo minacciata com'è da pericoli sempre nuovi (n. 3);
- che è stata chiamata da Maria (nn. 2 e 9);
- che deve essere pronta ad andare là dove c'è bisogno di lei (n. 3);
- in vista così di essere associata all'opera di Maria (n. 4), e cioè:
- riunire tutti i fedeli sotto il suo nome in un popolo di Dio alla fine dei tempi (n. 3).

Ministero pastorale e missione: il palpito del cuore della Chiesa

Un'esperienza antica di molti secoli insegna che le comunità ecclesiali non cominciano a vivere finché pastori residenti e missionari itineranti non pervengono ad una complementarietà reciproca. L'attenzione pastorale presuppone vicinanza per un lungo periodo di tempo, riavvicinamento delle persone e delle situazioni. La missione presuppone mobilità, rottura con i modelli familiari, confronto con i punti di vista e i valori di luoghi diversi. I pastori sono coinvolti negli alti e nei bassi della vita della loro gente che, attraverso i sacramenti, è visibil-

mente unita al mistero della redenzione. I missionari mettono le persone di fronte alla parola di Dio che chiama alla conversione. L'attenzione pastorale mira all'approfondimento della fede nel comportamento e protegge le persone dal superficiale. L'obiettivo della missione è il cambiamento e i missionari proteggono le comunità cristiane contro il pericolo di richiudersi con compiacenza su se stesse.

Attenzione pastorale e missione sono dunque, per così dire, il palpito del cuore della Chiesa, il suo ordito e il suo tessuto, e non dovrebbe sorprendere nessuno il fatto che da tempi immemorabili le Chiese hanno conosciuto non solo preti, vescovi e diaconi, ma anche apostoli e profeti, e più tardi monaci itineranti e predicatori di penitenza, predicatori di missioni e di ritiri. Con tutte le riserve sull'esattezza di una classificazione così rudimentale, si può dire senza sbagliarsi troppo che i primi Maristi si sono considerati anch'essi più missionari che pastori. Ma che tipo di missionari?

Prima evangelizzazione e missione interna

La controparte più tipica del pastore residente è il missionario itinerante che si consacra alla predicazione iniziale del vangelo e alla fondazione di comunità cristiane. In alcuni ordini missionari, come le Missioni estere di Parigi del XVII° secolo o le Missioni estere di Milano del XIX° o i Padri Bianchi e i *Mill Hill Fathers*, la parola 'missione' designa il cuore del loro carisma religioso originale. E' da sottolineare che nelle nuove costituzioni l'accento non è posto sull'evangelizzazione iniziale. Le vecchie costituzioni non accordavano un'importanza particolare alla prima evangelizzazione, ma il nuovo testo lo fa ancora meno. La preoccupazione di Maria riguarda la Chiesa in quanto minacciata da nuovi pericoli (n. 3). Ciò che conta innanzitutto non è tanto la predicazione del vangelo ai non credenti ma la lotta contro il male e la risposta ai bisogni più urgenti del popolo di Dio (n. 8), la riunificazione di tutti i credenti (n. 3) attraverso la preghiera e il lavoro per la conversione dei peccatori e la perseveranza dei giusti (n. 138).

San Jean-François Régis

Fin dalla prima metà del secolo XVI° i discepoli di Ignazio assicuravano missioni parrocchiali e anche missioni per classi e gruppi specifici. Allora la parola 'missioni' veniva usata soprattutto per le missioni interne. Un secolo più tardi, grazie in parte alle attività di San Vincenzo de Paoli, queste missioni interne dovevano prendere la forma definitiva che ha prevalso fino al XX° secolo avanzato. Non sorprende che Courveille, ex allievo del seminario di le Puy, sia stato affascinato dalla figura stimolante di san Jean-François Régis (1597-1640), il quale, dal 1632 al 1640, al tempo delle guerre di religione, aveva percorso le inospitali Cevenne. Il ricordo di questo grande Gesuita era ancora molto vivo nella regione di le Puy. Nel racconto di Etienne Déclas sulle origini della Società, la figura di san Jean-François Régis occupa un posto rilevante:

Sono il primo, malgrado la mia indegnità, a cui egli (Courveille) ha manifestato il suo pensiero. Era un mercoledì del 1815, giorno di uscita. Eravamo ambedue al seminario maggiore di Lione. Mi disse che aveva in mente, una volta prete, di fare come san François Régis: andare nelle campagne in aiuto della povera gente, che spesso ha molto più bisogno di sacerdoti che vengono da fuori della gente delle città e dei grossi paesi, che ha sacerdoti a volontà, mentre la prima non ha spesso che un solo sacerdote ed è quindi esposta a fare cattive confessioni. Mi chiese se desideravo fare come lui; gli risposi di sì. Non mi spiegò altro per il momento e per tutto l'anno mi tenne con questo pensiero, dicendomi solo: Noi faremo come san François Régis (OM, doc. 591, § 7).

Missioni interne e nuova evangelizzazione

I nomi di Jean-François Régis e Vincenzo de Paoli servirono da fari di orientamento per i primi Maristi. Tutti e due si avvicinavano molto all'ideale missionario che Colin aveva in mente. Tuttavia non si può neanche dire che l'ideale di Colin fosse una congregazione per missioni interne. Pur importanti che possano essere, queste missioni non avevano agli occhi di Colin che un valore di strumento per mettere a punto la missione della Società, né più né meno. Ancor

meno dei Gesuiti, i Maristi non dovevano identificarsi con una attività specifica né con un metodo apostolico, neppure con le missioni interne, sebbene fossero importanti. "Come la Compagnia di Gesù, noi abbracciamo la conduzione di collegi, le missioni interne; ma, più dei Gesuiti, noi ci dedichiamo ad ogni genere di opere buone", scrive Colin nel 1833 all'amministratore apostolico di Lione (OM, doc. 264, § 3).

Quando cerchiamo il carisma missionario dei Maristi, non è tanto la metodologia missionaria che è importante, ma la prospettiva mariana di tipo escatologico. La caratteristica della Società di Maria è la convinzione che i tempi moderni incipienti inaugurano, in maniera specialissima, un *kairos* (momento propizio) in cui si combatte la battaglia decisiva, non contro i fedeli di altre religioni né contro gli eretici, ma contro l'incredulità nel cuore degli stessi fedeli. La prospettiva missionaria è determinata dalla crescita dell'indifferenza e dal "non bisogno di Chiesa" che accompagna la nascita della società europea moderna. Giovanni Paolo II ha coniato una parola per esprimere la sfida missionaria che questo implica: "nuova evangelizzazione". Le nuove costituzioni sono prive delle lamentele pessimiste sulla cultura moderna, come quelle che sentiamo quando Colin, e in certi casi lo stesso Giovanni Paolo II, parlano della società occidentale moderna. A parte questo, la parola "missione" nelle costituzioni tocca gli stessi elementi essenziali contenuti nell'espressione "nuova evangelizzazione".

2. *Priorità*

Il profondo radicamento nelle origini della Società degli apostolati menzionati ai nn. 12, 13 e 14 appare chiaro nella lettera degli aspiranti maristi a Pio VII in data 25 gennaio 1822:

Il suo scopo (della Società) è quello di impegnarsi con ogni sforzo per la maggior gloria di Dio, l'onore di Maria, sua Madre, e il servizio della Chiesa romana, lavorando per la salvezza delle nostre anime e quelle del prossimo attraverso missioni sia presso i fedeli sia presso gli infedeli, in qualunque luogo del mondo dove la Santa

Sede vorrà mandarci; catechizzando le persone poco istruite e gli incolti; formando la gioventù nelle scienze e nelle virtù attraverso tutti i mezzi possibili; visitando i detenuti nelle prigioni e i malati negli ospedali. Ecco i nostri scopi, così come sono proposti nelle costituzioni già redatte (OM, doc. 69).

Sono elencate quattro priorità: missioni interne, missioni estere, educazione, visita dei prigionieri e dei malati. Quale sistema di priorità, all'interno della prospettiva missionaria della Società, possiamo individuare nelle nuove costituzioni?

Missioni interne

Seguendo il numero 4 delle costituzioni 1872, il numero 12 del nuovo testo enumera alcune attività che si riallacciano alle missioni interne. Le stesse costituzioni 1872 si riallacciano alle più antiche tradizioni della Società, che passano così ai posteri nel nuovo testo. Molti impegni ricordati da Colin nel 1872 si trovavano già nel *Summarium* del 1833; alcuni sulla scia della regola dei Gesuiti (spostarsi nel paese, predicare la parola di Dio, ascoltare le confessioni); altri in riferimento alle esperienze personali dei Maristi (istruzione religiosa dei poveri e dei bambini). Altre attività che incontriamo nelle costituzioni 1872 Colin le aveva aggiunte dall'Epitome del 1836: apostolato dei ritiri - che, detto per inciso, non ritroviamo nelle nuove costituzioni -, la visita dei prigionieri e il ministero presso i malati negli ospedali, che le costituzioni di Cerdon avevano citato come uno degli scopi propri della Società.

Educazione

Dopo tutto il dibattito che si è svolto nella Società in questi ultimi trent'anni sul tema dell'educazione, è giusto dare una grande importanza al numero 13, che mantiene l'educazione come una priorità apostolica specialmente riguardo ai giovani. Un paragone con il numero 5 delle vecchie costituzioni fa capire che l'educazione non è più limitata ai bambini e ai giovani. Le costituzioni - nella tradizione della Società di Gesù - considerano ancora l'educazione come un lavoro missionario di primo ordine. Il testo non fa più menzione, invece,

della formazione dei candidati al sacerdozio nei seminari maggiori (diocesani), ministero che le costituzioni 1872 consideravano al numero 6 come "un'opera senza dubbio importantissima e difficilissima".

Missioni estere

Secondo il numero 14 del nuovo testo, fondare la Chiesa "là dove non c'è ancora" ha la priorità sul lavoro che si può fare all'interno delle comunità già formate. Per illustrare il *sive ad infideles* (sia presso gli infedeli) del numero 4, le costituzioni 1872, al capitolo VI sulle 'Missioni', consacrano un articolo intero alle missioni d'oltremare. In parallelo, il nuovo testo non pone l'accento sull'importanza della prima evangelizzazione, all'infuori della dichiarazione di base del numero 14.

E le parrocchie?

Le nuove costituzioni non hanno incorporato nel testo la mozione adottata dal capitolo del 1961 che ammetteva la possibilità della *cura parochiarum* nella Società; ma non si rifanno neppure alle costituzioni del 1872 le quali dichiaravano, a parte qualche eccezione, che "non è compito della Società assumere delle parrocchie" (n. 7). Fedele alla sua visione degli scopi della Società e cosciente del modo con cui le parrocchie venivano amministrate al suo tempo, Colin sentiva che la cura delle parrocchie avrebbe potuto creare ostacolo alla disponibilità missionaria dei Maristi. Si può sentire l'eco di questa convinzione al numero 14 del nuovo testo, in cui si dichiara che la fondazione della Chiesa là dove non esiste ancora e il rinnovamento delle comunità esistenti sono impegni più coerenti con la missione dei Maristi della partecipazione alle attività pastorali là dove una parrocchia ben organizzata dispone di risorse sufficienti.

Una nota nuova: promozione della giustizia

Pur senza sottolinearlo molto, le costituzioni di Colin tenevano conto dell'aspetto sociale dell'apostolato. Tuttavia il testo del 1872 non

sembra quasi tener presente tutto ciò che è stato fatto in materia di impegno sociale dalla prima generazione marista. Nelle costituzioni del 1872 Colin considera la visita dei prigionieri e dei malati come opere di carità (n. 4). L'importanza di queste opere viene dal fatto che le costituzioni di Cerdon le consideravano come uno degli 'scopi' della Società.

Il numero 12 del nuovo testo menziona la visita dei malati e dei carcerati come "opere di misericordia", comprese nella vocazione missionaria dei Maristi, ma aggiunge un elemento che merita di essere sottolineato: "Si dedicano con particolare attenzione ai più trascurati, ai poveri e a quanti soffrono ingiustizia". Anche se la frase suona un po' paternalista, è la prima volta che le costituzioni della Società dichiarano in maniera esplicita che la nostra relazione con i poveri non è solo un problema di carità, ma anche di giustizia.

Ciò che questa dichiarazione fondamentale di opzione preferenziale per i poveri implica realmente in materia di cambiamenti, di conversione e di sacrifici, non appare nel nuovo testo. Si potrebbe dire la stessa cosa del numero 111 che - nel quadro del voto di povertà - afferma che la nostra azione in favore della giustizia è parte integrante della proclamazione del Vangelo. Con questa dichiarazione, le nuove costituzioni fanno proprie le parole della *Evangelii nuntiandi* (n. 29) le quali, grazie ai documenti di Puebla (numeri 355/2928, 476/3050, 827/3412, 1254/3874) hanno acquisito un posto così importante nella politica della Chiesa.

3. *I Maristi interpellati, la Società interpellata*

Missionari

Le costituzioni sono anzitutto una regola di vita, un orientamento a beneficio delle persone e della comunità alla quale appartengono. All'incrocio del cammino personale dei Maristi e dell'impegno pubblico della Società si indirizzano i voti, che i Maristi pronunciano davanti all'assemblea della Chiesa e che nello stesso tempo vengono assunti profondamente sul piano personale. Il nuovo

testo delle costituzioni getta una luce più viva rispetto al vecchio testo sul legame intrinseco che esiste fra il primo e il secondo scopo della Società: il progresso personale in santità dei Maristi e il bene del prossimo.

I voti di povertà, obbedienza e castità sono strade che ci conducono tanto verso il prossimo quanto verso Dio. Sono un segno di consacrazione a Dio e un segno di disponibilità verso il prossimo. In questo senso le costituzioni pongono ai Maristi degli interrogativi molto personali: praticano essi la povertà, l'obbedienza e la castità in maniera tale da trasformarsi in persone consacrate, aperte all'azione della grazia di Dio nella loro vita e in quella del prossimo? La loro vita è ispirata dallo spirito delle beatitudini al punto da essere più mobili, più facilmente disponibili, più semplici e accoglienti verso chiunque domanda loro un aiuto? Sono essi meno attaccati ai luoghi, alle amicizie, ai legami affettivi, alle comodità, al lavoro? Sono pronti ad andare là dove la Società li chiama?

Bonhoeffer e la "concentrazione interiore per un servizio esteriore"

Quando la Chiesa, nella Germania nazista del 1935, era in pericolo di essere sterminata, Dietrich Bonhoeffer organizzò la fraternità e il seminario di Finkenwalde, in Pomerania, dove iniziò i ministri della Chiesa confessante agli elementi fondamentali della vita religiosa classica. Non aveva alcun dubbio che la Chiesa missionaria, in queste circostanze, avesse un bisogno assoluto di "concentrazione interiore per un servizio esteriore". Queste parole, "concentrazione interiore per un servizio esteriore", indicano perfettamente la tensione che dona efficacia al carisma di una comunità religiosa attiva. Più di cinquant'anni dopo, le ragioni invocate da Bonhoeffer per la sua fraternità di Finkenwalde costituiscono ancora dei punti di riferimento luminosi per una comunità religiosa missionaria che cerca di affrontare la crisi della Chiesa di oggi.

- a) Il contenuto e il modo di una predicazione possono essere sostenuti in maniera più obiettiva e ferma da una comunità che non da un individuo isolato. Per conseguenza, il primo scopo non è una introversione contemplativa, ma la proclamazione.

b) La risposta alla questione generale sulla natura della vita cristiana non può essere data in astratto, ma soltanto da un'esperienza concreta di vita comune e di scoperta comune dei comandamenti di Cristo. Il secondo obiettivo consiste perciò nella questione teologica del "come essere discepoli?".

c) La rinuncia ai privilegi tradizionali suppone un gruppo di ministri che siano sempre disponibili e possano trovare in una comunità la concentrazione necessaria per un servizio esteriore. In altri termini, la lotta della Chiesa richiede una nuova forma di servizio pastorale.

d) La comunità fornirà un rifugio spirituale ai pastori che lavorano isolati e che hanno così la possibilità, di tanto in tanto, di ritirarsi in essa e di rinnovare le proprie forze per un nuovo servizio.

La *vita communis* considerata nel progetto deve prendere la forma seguente: ritmo quotidiano di preghiera, esortazione fraterna, confessione personale libera, lavoro teologico comune e vita comune molto semplice.

(E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer*, London New York 1977, p. 385).

Una società missionaria e le sue parrocchie

I Maristi che si sono resi disponibili per la missione della Società sono in diritto di attendere dall'amministrazione che si preoccupi della valutazione permanente del contenuto missionario delle attività della congregazione. Il numero 143 delle nuove costituzioni attira la nostra attenzione sulla necessità di una tale valutazione.

Poiché un'alta percentuale di Maristi lavora nelle parrocchie, l'importanza missionaria del lavoro parrocchiale merita un'attenzione speciale. Le nuove costituzioni non mettono il lavoro parrocchiale nella lista delle attività apostoliche della Società e, per questo, non si può dire che tale attività sia l'oggetto di un trattamento preferenziale nelle costituzioni, allo stesso livello delle missioni interne, dell'educazione, della prima evangelizzazione, dell'apostolato nelle carceri e negli ospedali, dell'impegno sociale.

La maggior parte dei Maristi concorda su due cose: non ha senso riprendere gli argomenti di Colin circa le parrocchie viste le

condizioni delle attuali; d'altra parte, l'esperienza mostra troppo spesso che non è facile utilizzare le parrocchie per un'azione missionaria. Per conseguenza, una discussione profonda e serena sull'importanza del ministero parrocchiale sembra essere una condizione essenziale per la sopravvivenza della Società.

Tradizionalmente le parrocchie sono più centri di attività pastorale che basi di evangelizzazione. Il grande interrogativo che si pone: possono essere basi di evangelizzazione? Le forze centripete che spingono verso l'amministrazione dei sacramenti hanno spesso la meglio sulle forze centrifughe che orientano verso i gruppi di non credenti. Molto spesso la vita parrocchiale è determinata dalle attese di un drappello fedele più che dalle richieste sollevate da coloro che ne sono al margine. E' forse nella natura delle cose.

E' ancora più urgente tuttavia domandarsi se le parrocchie possono essere comunità missionarie. Solo l'esperienza può darci una risposta significativa. Spetta dunque alla Società tentare la prova. E' molto importante fare la lista degli esempi di comunità parrocchiali missionarie, mettere in movimento progetti pilota, procedere ad un'attenta valutazione delle esperienze di rinnovamento parrocchiale, delle missioni parrocchiali di stile nuovo, e di altre iniziative.

Evangelizzazione della cultura e del tessuto sociale

Il fatto che le nuove costituzioni parlino dell'educazione come di un apostolato prioritario ha sorpreso un certo numero di Maristi, principalmente per due motivi: se il ministero parrocchiale ostacola la mobilità missionaria, non è la stessa cosa per l'insegnamento che abbastanza sovente è svolto in luoghi ben definiti? E ancora, i Maristi non hanno ancora capito, in questi ultimi trent'anni, che l'insegnamento è un affare eminentemente secolare? Dal canto suo, l'opinione della gente tende anche a credere, sebbene per ragioni molto diverse, che i religiosi farebbero meglio a concentrare la loro attenzione su "realtà specificamente religiose". Per lo stesso motivo, nella società occidentale è stato spesso messo in questione, in riferimento al carattere secolare dell'assistenza sociale, l'impegno

sociale dei religiosi negli orfanotrofi, negli ospedali, nelle prigioni e nel mondo dei senzatetto

Tuttavia le due forme di apostolato possono reclamare una lunga tradizione cristiana. Le considerazioni tattiche avevano un'importanza secondaria, sebbene i buoni missionari sono stati sempre coscienti del fatto che l'educazione e la promozione umana permettevano loro di contattare molte persone. Ma i motivi veri andavano più lontano. I missionari sentivano, come per intuizione, che l'insegnamento, la cura della salute e lo sviluppo delle condizioni di vita erano parte integrante del messaggio evangelico che essi portavano. Anche Nostro Signore e i discepoli non hanno forse diffuso il vangelo attraverso la loro predicazione e i segni che l'accompagnavano?

E strada facendo, predicate che il regno dei cieli è vicino. Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date (Mt 10,7-8).

Nella *Evangelii nuntiandi*, Paolo VI dimostra come l'educazione e il lavoro nel campo sociale appartengono in sostanza all'impegno missionario della Chiesa. Questo non significa assolutamente che Paolo VI approverebbe una qual certa nostalgia per l'idea del *corpus christianum*, quando la Chiesa aveva l'abitudine di intervenire indebitamente negli ambiti politici, scientifici e sociali. L'*Evangelii nuntiandi* è pervasa dalla convinzione che il messaggio evangelico va contro ogni spiritualismo pietistico e ogni fuga settaria dal mondo. Per conseguenza il documento di Puebla afferma, non solo riguardo all'impegno sociale ma anche all'educazione scolastica, che essi sono elementi integranti della predicazione del vangelo. I cristiani credono nella vittoria finale del regno di Dio. Se è così, cosa possono fare se non sforzarsi di cambiare il mondo in maniera tale che il disegno del regno di Dio cominci a prender forma nelle strutture della società e nei progetti di cultura umana?

Quando la Società chiama tutti i Maristi ad investire i loro talenti e la loro creatività in questi campi, non lo fa perché la Chiesa ha bisogno di posizioni strategiche influenti per poter lanciare la sua of-

fensiva di apostolato "vero". Nell'educazione e nell'impegno sociale è in gioco il contenuto stesso del vangelo. In questo mondo, la parola di Dio non può divenire carne se non permea tutta la realtà culturale e sociale della vita.

VI

ESPERIENZE FONDATRICI

Troviamo nelle nuove costituzioni della Società di Maria un'espressione del tutto nuova per la Società. Il capitolo II del nuovo testo tratta dell'accoglienza e dell'incorporazione dei nuovi membri. Il processo di incorporazione tende a mettere i nuovi membri in grado di fare delle esperienze che corrispondano alle esperienze fondatrici della Società (nn. 50-51). All'inizio del capitolo III, "Comunione per la missione", il problema è di sapere come i Maristi, in vista della loro missione, possono fare propria una visione mariana della Chiesa. Il testo risponde così: "Per raggiungere questo intento niente sarà più efficace che il rivivere l'esperienza fondatrice della Società" (n. 92). Al numero 51, il testo inglese parla della *foundational Marist experience*; al numero 92 si parla della *founding experience of the Society*. Al numero 51 del testo francese non esiste l'equivalente della parola inglese *foundational*: il testo si accontenta di *l'expérience mariste*. Il numero 92 traduce l'inglese *founding experience of the Society* con *expérience fondatrice de la Société*. Nei due paragrafi, gli Spagnoli parlano di *experiencia fundacional*, gli Italiani di *esperienza fondatrice*, i Tedeschi preferiscono *Gründungserfahrung*.

Cercheremo adesso di pervenire ad un'idea più esatta di ciò che le costituzioni vogliono dire con questa nuova espressione. Cominceremo con alcuni accenni sulle esperienze di base che sono fondamentali per l'origine di un popolo. Vedremo poi che la Chiesa, per parte sua, possiede un ricordo vivo di esperienze fondatrici molto particolari. Aggiungeremo alcune osservazioni sulle esperienze fondatrici più specifiche per le comunità religiose. Concluderemo con una breve riflessione sulle parole di padre Colin: "Siamo tutti fondatori".

1. Esperienze costruttrici di comunità

Un palazzo resta stabile grazie alle fondamenta. Se le fondamenta sono solide, la struttura sta in piedi. In senso figurato, si può dire la stessa cosa di una struttura sociale. Corpi sociali come le nazioni, i popoli, le religioni, con le loro espressioni culturali di danze, feste, tradizioni e riti, non riescono a rimanere vivi per lungo tempo se le varie generazioni che si susseguono non mantengono vive, in un modo o nell'altro, le esperienze fondamentali che sono alla loro origine. Il popolo d'Israele si è formato nelle esperienze uniche del passaggio del Mar Rosso e dell'alleanza sul Sinai. Altri popoli hanno vissuto esperienze fondatrici diverse. Spesso storia e leggenda si mescolano nella memoria di un popolo.

La Svizzera ha la mela di Guglielmo Tell, il giuramento di Rütli e l'alleanza dei cantoni Schwyz, Uri e Unterwald nel 1291. La realtà talvolta molto esile che si nasconde sotto esperienze di questo tipo, proclamate ufficialmente esperienze fondamentali, è stata abilmente messa in rilievo da Max Frisch in una sua ricostruzione satirica e divertente: *Wilhelm Tell für die Schule*. Ma questo importa poco. Ciò che interessa è quello che vi è implicato, e cioè la lotta contro gli Asburgo, una lotta che mantiene viva la coscienza nazionale degli Svizzeri.

Anche gli Americani hanno i loro fondatori, i "Padri pellegrini" che, prima del loro sbarco nel Massachussets, hanno concluso il patto di *Mayflower*. Poco importa che gli storici del XIX° secolo abbiano amplificato esageratamente l'importanza di questo patto rispetto alla storia attuale! Per il popolo americano, la convenzione del Capo Cod, conclusa l'11 novembre 1620, è fondamentale. La società americana non è fondata su strutture e gerarchie prestabilite, ma sui principi della libera autodeterminazione e dei contratti liberamente conclusi. Da quando gli Americani vivono nel ricordo di questa esperienza fondamentale mantengono viva l'unione della loro nazione.

Esperienze fondatrici della Chiesa

La Chiesa mantiene vivo il ricordo delle sue esperienze fondatrici. Tradizionalmente noi pensiamo innanzitutto a quella di

Cesarea di Filippo, come ci viene proposta da Mt 16,13-20. In questo testo l'avvenimento comporta tutta una serie di elementi: la domanda di Gesù ai discepoli "E voi chi dite che io sia?"; la professione di fede di Simone, che riconosce in Gesù il Messia, il Figlio del Dio vivente; l'elogio di Simone; il nuovo nome che gli viene imposto, dato che ormai si chiamerà Pietro; la promessa fatta da Gesù di costruire la sua Chiesa su Pietro, la roccia; la promessa dell'invincibilità della Chiesa; la consegna delle chiavi allo stesso Pietro, che gli conferiscono il potere di legare e di sciogliere. Sappiamo ora che la costruzione della Chiesa da parte di Cristo è stata storicamente più complicata di quanto aveva potuto farci credere in passato una certa interpretazione cattolica del testo. Forse non è neppure storicamente possibile fissare con certezza un avvenimento storico preciso come il momento per eccellenza della fondazione della Chiesa.

In realtà ci sono diverse "esperienze fondatrici" della Chiesa che sono importanti. Costituiscono un processo nel quale - in continuità con le attese dell'Antico Testamento - giocano il loro ruolo tutta una serie di avvenimenti: il movimento di risveglio religioso del Battista; l'attività missionaria di Gesù mirata a riunire tutto Israele rappresentato dai Dodici; la morte di Gesù, designata da lui come il sacrificio della nuova alleanza; l'apparizione del Signore Risorto e la discesa dello Spirito Santo a Pentecoste. L'essenziale in tutto questo è che la Chiesa, una volta fondata, riceve un sostegno rinnovato là dove alcune persone si lasciano interpellare da Gesù, là dove alcune persone si associano alla confessione di Pietro: "Tu sei il Messia, il Figlio del Dio vivente", e, in questo modo, fanno loro la sua esperienza. Per questo Sant'Agostino, nel sermone 295 (PL 38), interpreta nel modo seguente la promessa di Gesù di costruire la Chiesa sulla roccia di Pietro: "Su questa parola che tu hai pronunciato, 'Tu sei il Messia, il Figlio del Dio vivente', costruirò la mia Chiesa".

2. Esperienze fondatrici di comunità religiose

Il verbo olandese *varen* (vedi il verbo tedesco *fahren*) significa all'origine "attraversare o passare attraverso un compartimento o un

paese". Di qui il senso di *ervaring* e di *Erfahrung* (esperienza): "assorbire ciò che vi colpisce passando". Il concetto di esperienza implica sempre un elemento di risposta e di ricettività, di apertura a qualcosa che non è di vostra creazione, secondo i vostri piani e disegni. Quando un visitatore cerca nei Paesi Bassi solo mulini a vento, tulipani e zoccoli, il suo viaggio può essere una spedizione turistica, non certo un'esperienza.

L'elemento di ricettività caratterizza le esperienze che sono alla radice delle comunità religiose. Certe persone, dopo aver abbandonato una comunità religiosa, hanno portato in sé il piano premeditato di fondare un ordine o una congregazione, anche se questo è abbastanza raro nei tempi recenti. Più spesso le comunità religiose sono iniziate con persone che non avevano nessuna intenzione di fondare un ordine in quanto tale, ma che, nel profondo di se stesse, in un'esperienza intensa, sono state colpite dall'azione di Dio. Questa esperienza ha trasformato la loro vita infondendo in essa una grande forza di contagio.

Francesco d'Assisi a Santa Maria degli Angeli

Nel 1208 (secondo altri nel 1209) Francesco, figlio di un ricco commerciante di Assisi, ascoltava nella chiesetta di Santa Maria degli Angeli il testo del vangelo di Matteo: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; poi vieni e seguimi" (Mt 19,21). Francesco ha ascoltato la parola di Dio, ha compreso in un attimo ciò che questa parola voleva dire per lui nella sua situazione e si è arreso al potere trasformante della parola di Dio.

Migliaia di giovani, dalle ricche città d'Italia e dal resto d'Europa, si sono infiammati al fuoco che emanava dall'esperienza religiosa di Francesco e si sono uniti a lui. Anche loro hanno cominciato a leggere il vangelo con un occhio nuovo. L'esperienza personale di Santa Maria degli Angeli era diventata un'esperienza fondatrice di comunità. Là dove i discepoli di Francesco fanno loro questa esperienza di vita, rafforzano la fondazione della comunità alla quale appartengono.

Caratteristiche delle esperienze fondatrici di comunità religiose

Non si può analizzare l'opera dello Spirito. Il coltello dell'analista uccide l'organismo. Per questo c'è un rischio a voler classificare le caratteristiche delle esperienze fondatrici delle comunità religiose. Ma è importante descrivere con maggior precisione il contenuto dell'espressione "esperienza di base" o "esperienza fondatrice" per evitare di utilizzare dei concetti che sono privi di senso per l'uno o per l'altro e possono quindi significare niente per nessuno.

Un dono dello Spirito

Abbiamo già indicato precedentemente la prima caratteristica accennando all'elemento di ricettività contenuto nel concetto di esperienza. Si possono studiare molto bene le esperienze fondatrici di comunità religiose alla luce del linguaggio biblico sul carisma. Nel capitolo IV della *Lumen Gentium* come nel decreto *Perfectae caritatis* (nn. 1 e 8), il Vaticano II considera gli impulsi dello Spirito di Dio che conducono alla fondazione di comunità religiose alla luce dei carismi della Scrittura. Tutti i grandi personaggi che hanno arricchito la Chiesa di una comunità religiosa, ivi compresi quelli che, come Ignazio e Teresa d'Avila, hanno dimostrato impressionanti talenti organizzativi, sanno che l'esperienza in cui affonda le radici la loro opera è innanzitutto la grazia. Grazia che è loro venuta talvolta in maniera improvvisa e impreveduta, come il lampo di luce che getta a terra Paolo (Atti 9); altre volte gradualmente e lentamente, come la luce dello Spirito che rivela progressivamente il significato della Scrittura all'eunuco etiope (Atti 8).

Un dono profetico, utile alla costruzione di una comunità

Un'esperienza particolare di Dio che diviene l'esperienza fondatrice di una comunità religiosa, benché personalissima, non è mai un avvenimento strettamente individuale. Potremmo lasciarci guidare dalla dottrina di Paolo sui carismi. In tale contesto, il dono della 'profezia' è estremamente interessante. Paolo differenzia 'estasi' e 'profezia'. Colui che parla in estasi edifica se stesso; colui che

profetizza edifica l'intera comunità (1 Cor 14,4). Paolo spiega il dono della profezia come una possibilità data a qualcuno per aiutare le persone a scrutare la propria coscienza, a crescere nella convinzione, a conoscere e a capire i segreti del proprio cuore (1 Cor 14,24).

I profeti riescono a capire i segni dei tempi e a tradurli in modo comprensibile alla luce della parola di Dio. La profezia, secondo Paolo, non mira solo a criticare la società o la Chiesa, come spesso si crede oggi in maniera unilaterale. Conversione personale e critica del mondo vanno di pari passo secondo san Paolo. Meglio ancora, Paolo non vede un'incongruità nel legame che può esserci fra la dimensione profetica della fede e il suo valore di consolazione e di incoraggiamento. Infatti il profeta ha come scopo quello di edificare, di incoraggiare e di consolare i fratelli e le sorelle (1 Cor 14,3-5). I profeti aiutano la costruzione della comunità con la loro capacità di interpretare delle esperienze di tipo personale o storico alla luce della parola di Dio, sia come incoraggiamento che come sfida per i fratelli e le sorelle nella fede.

Le forti personalità che troviamo agli inizi delle comunità religiose hanno sempre ricevuto il dono della profezia in grado elevato. Vivendo in momenti cruciali della storia, sono dotate di un talento speciale per leggere i segni del proprio tempo.

Un modo concreto di vita, quasi un commento al vangelo

La spiegazione di un carisma di fondatore rimane inadeguata se la descriviamo solo come un dono profetico mirato alla costruzione di una comunità nella Chiesa. Incontriamo nella storia grandi personalità profetiche che hanno dato un contributo considerevole alla costruzione della Chiesa senza lasciare dietro di sé una comunità religiosa. Sono di esempio una Marie-Pauline Jaricot o un Wilhelm von Ketteler, per non citare che due contemporanei di Colin. I fondatori di ordini non interpretavano il vangelo innanzitutto con le parole o con i trattati teologici o con il loro talento di organizzatori, ma attraverso una continua e visibile conversione a Dio in un concreto stile di vita capace di attirare altre persone. Francesco non sarebbe Francesco senza la sua povertà vera. Questo elemento personale e concreto è

fondamentale per una comunità religiosa. Nella misura in cui questa dimensione del vangelo nuovamente scoperta, espressa in uno stile di vita concreto, è significativa in modo duraturo per la vita della Chiesa, l'esperienza di base di un fondatore resisterà anch'essa all'usura del tempo e le persone risponderanno alla forza della sua intuizione lungo le generazioni future.

3. "Siamo tutti fondatori"

In un opuscolo pubblicato nel 1986 dalla Conferenza latino-americana dei religiosi (CLAR) leggiamo:

Per permettere ai giovani di identificare il carisma del loro ordine e di assimilarlo, la loro formazione deve rispondere a questa preoccupazione: che essi possano rivivere, a partire dalla propria situazione personale, la storia della fondazione; o ancora, che essi possano fare da parte loro e in maniera analoga, l'esperienza delle differenti tappe della vita del fondatore e delle origini dell'ordine. E' questo un modo di incarnare il carisma dell'ordine nei tempi moderni (*La formación. Un reto para los religiosos de America latina*, p. 181).

"In maniera analoga"

Non è senza motivo che nell'opuscolo viene detto che rivivere l'esperienza della fondazione è fattibile solo "in maniera analoga". L'esperienza spirituale di un fondatore presenta una qualità che gli è propria. Proprio perché qui stiamo trattando i doni unici e imprevedibili dello Spirito, che soffia dove vuole, è fondamentale sbagliato trattare un'esperienza fondatrice come elemento di un programma di formazione. I fondatori di ordini appartengono ad una classe di 'visionari', di 'profeti', dotati di talenti particolarissimi che non si sono attribuiti da se stessi, ma che hanno ricevuto da Dio. Noi traiamo beneficio da queste persone eccezionalmente dotate.

In effetti, da una parte possiamo tormentarci per il fatto che non siamo tutti dei Mozart. Ma, d'altra parte, possiamo essere ammirati e riconoscenti che un uomo come Mozart abbia potuto esistere. E' il

tema dell'opera teatrale di Peter Schaffer, che ha ispirato Milos Forman per il film *Amadeus*. La musica di Amadeus non è il prodotto di sforzi di ordine morale né tantomeno di ordine tecnico. Amadeus è un giovane come tanti, talvolta anche un po' volgare. Ciò che egli ha di straordinario e fuori dal comune è proprio la musica che ci comunica. E' questo che Salieri non può accettare. Così Salieri diventa il rivale di Amadeus, il quale, inimitabile com'è, non è rivale di nessuno. Amadeus è un "Ama-deus", amato da Dio, un dono che ha la sua sorgente più profonda nell'amore gratuito di Dio.

In maniera analoga, possiamo considerare le grandi personalità che sono all'origine delle comunità religiose come tanti Amadeus. Non tutti sono chiamati ad essere un Basilio, un Agostino, un Francesco, una Chiara, un Ignazio, una Teresa, un Charles de Foucauld, una Madre Teresa. Alcuni sono fondatori, altri discepoli.

Non imitazione, ma ispirazione

Questo non esclude che i discepoli non possano avere una propria creatività. Fra fondatore e discepoli non c'è una relazione di imitazione, ma di ispirazione. Il fondatore non è tanto un modello, ma un testimone, un faro, e quindi una sorgente di orientamento e di ispirazione. Da parte sua, il discepolo non è un imitatore, ma un interprete, un artista che crea, per così dire, il proprio capo. Nel suo libro *La vie religieuse mémoire évangélique de l'Église* (1986), Jean-Claude Guy cita due bei testi di Teresa d'Avila tratti dal *Livre des fondations* (capitolo IV). Teresa qui applica il termine di 'fondatore' anche ai discepoli:

Sento dire talvolta che il Signore ha accordato grandissime grazie ai santi che hanno vissuto nel passato perché essi erano il fondamento del proprio Ordine. E questo deve essere vero. Ma bisognerebbe sempre considerare che noi siamo come un fondamento rispetto a quelli che verranno dopo. Se noi, che viviamo ora, non abbiamo abbandonato la via della perfezione che gli antichi hanno tracciato e se i nostri successori faranno la stessa cosa, l'edificio resterà sempre saldo. A cosa mi serve che i santi di altri tempi siano stati veramente perfetti se io rovino l'edificio con la mia poca virtù e i miei cattivi esempi? (...)

Se si vede che l'Ordine perde un po' del suo fervore iniziale, dobbiamo lavorare per essere come una pietra delle fondamenta sulla quale sarà ricostruito l'edificio, e il Signore ci darà il suo aiuto per potercela fare.

Si può supporre che Colin sia stato ispirato da Teresa quando, in un altro contesto, come racconta Mayet, diceva: "Ognuno di noi deve dirsi: Sono lo strumento della Provvidenza, sono fondatore. Sì, Signori, siamo tutti fondatori" (PF, doc. 175, §§ 3-4).

VII

"COME I DODICI GIOVANI DI FOURVIÈRE"

In due paragrafi le nuove costituzioni parlano dell'avvenimento di Fourvière come di un'esperienza fondatrice della Società. Il numero 52 stabilisce un legame tra Fourvière e la professione di fine noviziato. All'inizio del capitolo III, il numero 92 sottolinea che rivisitare Fourvière è un mezzo molto efficace per avere un'immagine mariana della Chiesa e per mettersi in cammino verso gli sforzi missionari che tale visione implica. A noi interessa il luogo e l'avvenimento: studieremo il testo della promessa di Fourvière e ci chiederemo che tipo di messaggio ci rivolge l'esperienza fondatrice di Fourvière.

1. Il luogo e l'avvenimento

Il nome di Fourvière viene da *forum vetus*, il foro romano che nel passato era situato sull'altura della vecchia Lione. Vicino doveva trovarsi la prigione in cui morì Ireneo, vescovo di Lione. E' interessante notare che nelle opere di questo vescovo troviamo il più antico sforzo di riflessione teologica sul mistero di Maria presentata come la nuova Eva.

Come Eva fu indotta dalla parola dell'angelo a ribellarsi contro Dio trasgredendo la sua parola, così Maria dalla parola dell'angelo ricevette il gioioso annuncio di portare Dio obbedendo alla sua parola; e come Eva si lasciò sedurre per disobbedire a Dio, così Maria si lasciò persuadere ad obbedire a Dio, in modo che la vergine Maria potesse diventare l'avvocata della vergine Eva... (*Adversus haereses* V, 19, 1).

L'attuale basilica, tuttavia, non era stata ancora costruita quando un giorno d'estate, nel luglio del 1816, una dozzina di giovani, in parte seminaristi e in parte sacerdoti appena ordinati, salirono sulla collina

di Fourvière. La basilica, questo enorme elefante bianco dalle zampe rivolte al cielo, come qualcuno l'ha definita, fu costruita negli anni 1872-1884 su iniziativa di Mons. de Ginoulhiac. La costruì per assolvere ad una promessa fatta durante la guerra franco-prussiana. Colin ha vissuto abbastanza per vedere i primi lavori della nuova basilica. Gli altri aspiranti maristi non hanno conosciuto che la cappella di Fourvière, di stile romano, così come è rappresentata di fronte alla pagina 208 del primo tomo delle *Origines maristes*. Nell'immagine manca la statua della Madonna, alta sei metri, opera di Fabisch, che è stata messa nel 1852 sul campanile della cappella romana. La cappella, addossata attualmente al muro laterale della basilica, è stata eretta, secondo la tradizione, sulle rovine di un antico tempio di Venere che faceva parte del foro. Un'altra immagine, di fronte alla pagina 209 dello stesso volume, ritrae l'interno come era attorno al 1812. Il posto centrale è occupato da una statua della Vergine nera, la cui origine è avvolta nel mistero, ma che nei secoli ha spinto la gente verso la preghiera e la fiducia.

Montmartre e Fourvière

L'avvenimento del 23 luglio 1816 richiama il pellegrinaggio di Ignazio quando, in compagnia di Pierre Favre, di Francesco Saverio, di Diego Laynez e di altri compagni studenti, pronunciò i voti di povertà e di castità nel santuario di Montmartre e promise di intraprendere un pellegrinaggio a Gerusalemme o, nell'impossibilità, di offrire i suoi servizi al papa. Nelle sue *Mémoires*, Mayet sottolinea l'analogia fra l'avvenimento di Fourvière e quello di Montmartre. E in effetti le somiglianze sono straordinarie. Dei giovani fanno una promessa e, così facendo, pongono le basi di una nuova congregazione. Lo fanno in un santuario situato su una collina vicino ad una grande città della Francia. La promessa viene fatta nell'ambito di una celebrazione eucaristica, e gli aspiranti ricevono la comunione dalle mani di uno di loro, che essi considerano come il loro capo. C'è anche una connotazione mariana: il luogo in uno degli avvenimenti, la data nell'altro.

I dodici giovani di Fourvière erano coscienti di queste somiglianze? Il testo della consacrazione e le relazioni di Déclas (OM,

doc 551) e di Terraillon (OM, doc. 750) non permettono di affermarlo. Non c'è dubbio tuttavia che i seminaristi di Sant'Ireneo vedevano la Società di Maria come un *pendant* della Società di Gesù. Terraillon lo afferma in maniera quasi semplicistica:

Quando, nel seminario maggiore, iniziammo a concepire il progetto, dicevamo: C'è una Società di Gesù, ci sarà una Società di Maria. Là dove si innalza un altare a Gesù, ci sarà un altare per Maria. Un corpo porta il nome di Gesù, un altro deve portare il nome di Maria. Era il nostro pensiero dominante. Ciò che fanno i Gesuiti sotto il loro nome ci mostrava quello che avremmo fatto noi sotto il nostro (OM, doc. 705).

La testimonianza di Terraillon è confermata da quella di Déclas, che fra l'altro sottolinea l'impressione profonda che aveva lasciato su Courveille il grande missionario gesuita Jean-François Régis. E' quasi inconcepibile che gli aspiranti maristi, salendo verso Fourvière, non abbiano pensato a Ignazio e ai suoi compagni sulla salita di Montmartre. Le somiglianze dei due avvenimenti devono essere state nel loro spirito più che una semplice circostanza pittoresca. Come la Società di Gesù aveva una missione specifica per la Chiesa e per il mondo del sedicesimo secolo, così la Società di Maria dovrà realizzare la sua missione specifica per la Chiesa e per il mondo del diciannovesimo secolo.

La promessa di Fourvière

Il 22 luglio 1816 cinquantadue studenti del Sant'Ireneo ricevevano l'ordinazione sacerdotale. Di questi cinquantadue, otto possono essere considerati aspiranti maristi: Champagnat, Colin, Courveille, Déclas, Gillibert, Janvier, Seyve e Terraillon. Insieme ad altri aspiranti ancora seminaristi, salgono sulla collina di Fourvière il 23. La formula della promessa che portano con loro è già stata firmata in precedenza. Durante la messa, la promessa viene posta fra la pietra dell'altare e il corporale. Gli aspiranti maristi ricevono la comunione dalle mani di Courveille e, probabilmente dopo la celebrazione, leggono il testo della promessa.

2. *Il testo e i suoi elementi*

Il testo rivela l'entusiasmo del gruppo di aspiranti, molti dei quali avevano fra i venti e i trenta anni. Déclas, con i suoi 32 anni, era probabilmente il più vecchio. Tuttavia il testo respira uno spirito di sobrietà. Questi giovani danno l'impressione di essere pronti per iniziative radicali, pur nel quadro della pratica ecclesiastica del tempo.

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

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

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

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

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

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

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

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

Tutto questo salvo il giudizio dei superiori.

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

Amen.

Elementi della promessa

L'ossatura del testo è costituito dai cinque verbi che fanno riferimento all'*impegno*. Gli aspiranti maristi si consacrano (*consecrare*) alla fondazione di una congregazione. Si dedicano, loro e tutto ciò che possiedono, alla società (*dedicare*). Si offrono (*devovere*) di sopportare tutte le prove che possono presentarsi. Promettono (*promettere*) fedeltà a Gesù Cristo nel seno della loro madre, la Chiesa di Roma, e si impegnano solennemente (*polliceri*) a dedicare se stessi, con tutto quello che possiedono, alla salvezza delle anime.

La formula è estremamente sobria nella descrizione della società da fondare. Sembra quasi che il riferimento a Maria basti a caratterizzarla. Maria emerge in cinque punti diversi:

- la conclusione è un'acclamazione all'Immacolata Concezione;
- la motivazione degli aspiranti maristi è espressa con il motto ignaziano: "Per la maggior gloria di Dio", al quale essi aggiungono: "e l'onore di Maria, madre del Signore Gesù". Alla luce della relazione fra la Società di Gesù e l'iniziativa di Fourvière si deve considerare l'aggiunta "e l'onore di Maria, madre di Gesù" più di un pio ornamento decorativo;
- nel testo, i membri della futura congregazione sono designati a partire dal nome di Maria (*Mariistae*, in due copie su tre);
- nell'ultimo dei cinque impegni, i Maristi promettono di prodigare se stessi alla salvezza delle anime "sotto il nome santissimo e con l'aiuto della Vergine Maria";
- ma forse il riferimento più importante a Maria si trova là dove la futura società è caratterizzata con poche parole come "società della santa Vergine", in cui il genitivo indica il soggetto della nuova fondazione più che il suo oggetto. In altri termini, la tipicità della nuova congregazione non è che sia innanzitutto orientata verso Maria o consacrata a lei, anche se questo è vero, ma che essi la considerino come fondata da lei, posta sotto la sua protezione e la sua guida.

L'accento posto sulla *motivazione religiosa* è molto forte. La promessa non persegue nessuna ambizione umana; è fatta unicamente per la maggior gloria di Dio e l'onore di Maria. Non è superfluo sottolinearlo, data la preferenza dei pellegrini per le promesse colme di

condizioni. E la storia del santuario di Fourvière è piena di promesse di questo genere, come indica la sua cappella di ex-voto. Nel 1630, Luigi XIII e sua moglie Anna d'Austria vennero a Fourvière e chiesero, con un voto, la grazia di avere un figlio; nacque, nel 1638, del futuro Re Sole Luigi XIV. Nello stesso 1638 i capi dell'ospedale della città fecero un voto per domandare a Maria di liberare Lione da un'epidemia di scorbuto, e nel 1643 furono i magistrati della città a fare un altro voto per allontanare la peste. Niente autorizza a pensare che gli aspiranti maristi che salirono a Fourvière nel 1816 si considerassero al di sopra di queste devozioni popolari. Tuttavia preferirono non lasciare alcun dubbio sulla purezza della loro motivazione.

Gli aspiranti maristi sottolinearono la loro *totale identificazione* con gli interessi della società al punto da essere pronti a sopportare prove e sventure e a consacrarsi con tutti i loro beni al successo del progetto. C'è qui un caso di identificazione esistenziale delle loro persone con l'opera di Maria che riempie tutta la loro vita, comprese le dimensioni corporale e materiale.

Il *contesto* chiaramente *ecclesiale* del progetto, nel quale l'immagine utilizzata evoca immediatamente un legame con la Chiesa e Maria, non è una pura coincidenza. Gli aspiranti maristi sanno che in Cristo tutto è possibile per loro. E' a lui che promettono fedeltà, "nel seno della nostra santa madre, la Chiesa cattolica romana". In pratica questo significa che gli aspiranti maristi sono determinati a realizzare il loro impegno in profonda solidarietà con il papa e i vescovi.

Non sarà forse superfluo centrare la nostra attenzione sull'ultima delle cinque formule della promessa, perché in essa è più evidente il carattere missionario della congregazione. Si tratta della "salvezza delle anime", obiettivo che richiede una dedizione sconfinata (*nos omnia(que) nostra impensuros esse*) e una creatività senza limiti (*modis omnibus*).

3. *Fourvière oggi*

Nel suo stile misurato ma pieno di forza, questo testo esce dal quadro della devozione popolare che colpisce subito il visitatore del santuario di Fourvière. La promessa di Fourvière e la sua essenza profonda non possono essere capite se non alla luce delle sue autentiche motivazioni bibliche.

Servire il Signore: non una filosofia, ma una scelta

La promessa di Fourvière ricorda ai Maristi in primo luogo che servire Yahvé nell'Antico Testamento e il Signore Gesù nel Nuovo non è una questione di filosofia ma di scelta. Sottolineare questo oggi potrebbe non essere fuori luogo. Come al tempo di Ireneo, molte persone sono attratte oggi da una spiritualità gnostica. Scoprono innanzitutto nel vangelo una filosofia della vita, un appagamento personale e un campo di coscienza molto largo. Fortunatamente lo Spirito di Dio soffia dove vuole e non tocca a noi determinare le strade che gli uomini devono prendere per trovare Dio.

Ma, alla luce del vangelo, l'unica conclusione alla quale possiamo arrivare è che Gesù non ha predicato una filosofia della vita, ma l'avvento del regno di Dio; non ha operato la redenzione del mondo introducendo metodi che allargano il campo della coscienza o l'illuminazione gnostica, ma scegliendo Dio contro Satana con le sue tentazioni di pane, prestigio e potere (Mt 4, 1ss); non ha compiuto la volontà di Dio preoccupandosi dell'appagamento personale, ma prendendo risolutamente la strada per Gerusalemme quando i giorni della sua esaltazione stavano per arrivare (Lc 9,51). "Promettergli fedeltà" significa determinazione a scegliere la stessa strada.

"Rivolgete il cuore verso il Signore, Dio d'Israele" (Gs 24,23)

In una maniera o nell'altra, la promessa di Fourvière è un'estensione dell'alleanza biblica. A Fourvière incontriamo delle persone che, come molti altri prima di loro nella storia di Dio e del suo popolo, sono stati colpiti da una voce proveniente dal di fuori, una voce dall'alto, che li spingeva a convertirsi, a rivolgersi verso Dio, ad

abbandonare gli idoli, a riunirsi in una comunità e ad aprire così nel mondo un cammino verso Dio. Il suono di questa voce varia secondo i tempi, così come la forma sotto la quale questo messaggio si presenta. Ci sono dei testimoni eccezionalmente privilegiati della parola di Dio. Nella storia, ciascun testimone della parola di Dio ha una missione specifica, ma tutti sono chiamati a convertirsi, a rinunciare agli idoli e a donarsi totalmente a Dio.

Il capitolo 24 del libro di Giosuè racconta la storia dell'alleanza conclusa a Sichem il giorno della grande assemblea. I Maristi, se studiano la promessa di Fourvière alla luce di questo testo biblico, scopriranno che attraverso tutte le diversità di riti religiosi ci sono, chiari, dei paralleli interessanti. Più importante ancora è il cuore stesso dell'avvenimento: delle persone sono colpite dalla parola di Dio. Capiscono che Dio è un Dio geloso, che non tollera la tiepidezza. E scelgono Dio. Confermano questa scelta con un simbolo visibile che ricorderà loro quella scelta in modo da non rinnegare più Dio.

Giosuè disse al popolo: "Voi non potrete servire il Signore, perché è un Dio santo, un Dio geloso; Egli non perdonerà le vostre trasgressioni e i vostri peccati. Se abbandonerete il Signore e servirete dèi stranieri, Egli vi si volterà contro e, dopo avervi fatto tanto bene, vi farà del male e vi consumerà". Il popolo disse a Giosuè: "No! Noi serviremo il Signore". Allora Giosuè disse al popolo: "Voi siete testimoni contro voi stessi, che vi siete scelto il Signore per servirlo!". Risposero: "Siamo testimoni!". Giosuè disse: "Eliminate gli dèi dello straniero, che sono in mezzo a voi, e rivolgete il cuore verso il Signore, Dio d'Israele!". Il popolo rispose a Giosuè: "Noi serviremo il Signore nostro Dio e obbediremo alla sua voce!". Giosuè in quel giorno concluse un'alleanza con il popolo e gli diede uno statuto e una legge a Sichem. Poi Giosuè scrisse queste cose nel libro della legge di Dio; prese una grande pietra e la rizzò là, sotto il terebinto, che è nel santuario del Signore. Giosuè disse a tutto il popolo: "Ecco questa pietra sarà una testimonianza per noi; perché essa ha udito tutte le parole che il Signore ci ha dette; essa servirà quindi da testimoniaio contro di voi, perché non rinnegiate il vostro Dio". Poi Giosuè rimandò il popolo, ognuno al proprio terreno (Gs 24,19-28)..

Vita vissuta in una unità coerente o vita frammentata?

A Fourvière i Maristi devono fare fronte a una difficile domanda. Nel 1991 essi vivono in un mondo in cui le persone sono abituate a vivere in compartimenti. Proteggono la loro libertà individuale dividendo la vita in settori. Il settore della vita privata è separato dal settore della carriera o degli impegni sociali. All'interno della vita privata ci sono ancora diversi settori. Persone che hanno una loro famiglia posseggono anche amici, club e, alcune, la religione.

La gente usa la propria libertà in modo molto più intenso quando fra un settore e l'altro c'è meno spionaggio. La religione, perciò, è diventata un affare assolutamente privato, anche all'interno della famiglia. Ne consegue che la società moderna ha gettato le basi di una tolleranza religiosa praticamente illimitata. Ma il rovescio della medaglia è evidente. Più che mai la religione è diventata un affare eminentemente opzionale, senza alcun impegno non appena sono coinvolti gli aspetti comunitari della fede, siano essi di ordine culturale o sociale. E' inevitabile che i Maristi, vivendo e lavorando in un simile ambiente, si trovino coinvolti in questo modello di vita.

"Noi stessi e tutto quello che possediamo"

Il messaggio di Fourvière è che la Società non può essere semplicemente un settore della nostra vita vicino a tanti altri come il lavoro, le amicizie, le relazioni, il ministero, il partito politico, gli hobbies, ecc. Come religiosi noi incarniamo un'utopia nella società civile. Evidentemente c'è anche nella vita religiosa una pluralità di persone e di valori con i quali i religiosi desiderano manifestare una solidarietà diretta: fratelli e sorelle, parenti, amici, colleghi, lavoro, politica, Chiesa, arte, attività sociale. Sopprimere questa pluralità comportandosi come se non ci fosse nient'altro che la religione e come se la vita religiosa fosse tutto, sarebbe un disastro.

Tuttavia, in una maniera o in un'altra, la vita dei religiosi deve dimostrare che è possibile, anche nella nostra società secolarizzata e compartimentata, vivere una vita in un'unità coerente, vivere per un ideale che impegni e determini tutta la nostra esistenza: amicizie, relazioni familiari, Chiesa, lavoro e impegni sociali. I dodici giovani

che fecero la promessa a Fourvière non considerarono il loro impegno nella Società come una forma interessante di svago religioso, accanto a tante altre cose che attiravano il loro interesse. La fondazione della "società della Santa Vergine" occupa tutta la loro esistenza. Il loro impegno nella Società è senza riserve, e senza riserve mettono loro stessi e tutti i loro beni (*nos omniaque nostra*, come è detto due volte nel testo) a disposizione di questo unico obiettivo. Per conseguenza, una professione marista, secondo le nuove costituzioni (n. 52), è una scelta che vuole essere un'estensione di quanto è successo sulla collina di Fourvière.

Una scelta a rischio

Una tale scelta non è senza rischi. Era così allora; è così anche oggi. Gesù ha sempre insegnato ai suoi discepoli a non fare le cose a metà. In effetti, la parabola dei talenti non è forse la chiamata ad una identificazione totale con il regno, senza riserve (Mt 25,14-30)? E' colui che ha investito tutto, rischiando, che eredita il regno. Il perdente, colui che vuole garantirsi contro ogni rischio, seppellisce il suo talento. L'aspetto affascinante ma difficile di questa parabola è che il profitto non appare che dopo aver fatto l'investimento. Solo chi rischia sa ciò che guadagna.

Senza dare giudizi su altri, i Maristi, meditando sull'avvenimento di Fourvière, potrebbero farsi questa domanda: se la Società non ispira le persone al punto da coinvolgere tutta la loro vita, di chi è la responsabilità? E' forse perché è stata fatta la scelta cattiva? Non si può mai escludere. Oppure è perché non è stata fatta nessuna scelta, né per la Società né per qualunque altra cosa? In questo caso, Yahvé è sempre un Dio geloso. Era così al tempo di Giosuè. Era ancora così al tempo di Fourvière. Perché non dovrebbe essere così anche oggi?

VIII

CERDON

E L'ESPERIENZA DELLA VICINANZA DI DIO

Giovanni Claudio Colin non occupava il primo posto a Fourvière. Solo a poco a poco diventerà il leader della Società di Maria. Il sacerdote da poco ordinato che nel 1816 va nel piccolo paese di Cerdon, lontano dalle vie di comunicazione, per fare il viceparroco di suo fratello Pietro, più vecchio di lui, è un giovane tranquillo, timido, ancora molto dipendente dal suo confessore e da suo fratello. Ma quando nel 1825 trasloca a Belley, Mons. Devie, vescovo della diocesi recentemente costituita, tratta con un uomo che sa quel che vuole e lo considera "*fondateur malgré lui*" della Società di Maria. Ha già preparato la bozza di una regola, ha scritto nel 1822 una lettera al papa e preso i necessari contatti con il nunzio di Parigi e il vescovo di Belley. Gli altri aspiranti maristi lo considerano sempre più il loro capo. Cosa è successo durante i giorni di Cerdon?

Il numero 51 delle nuove costituzioni vede nell'esperienza spirituale di Giovanni Claudio Colin a Cerdon uno dei simboli dell'esperienza fondatrice della Società. Il numero 53 descrive così l'esperienza di Cerdon:

A Cerdon, Giovanni Claudio Colin giunse alla certezza che l'idea della Società di Maria veniva da Dio. Nella preghiera e nella meditazione sul mistero di Maria presente nella Chiesa nascente, egli scoprì in qual modo la Società avrebbe dovuto rendersi presente nella Chiesa del suo tempo.

Il numero 53 continua dicendo che il ricordo di Cerdon può portare i novizi ad aprirsi all'esperienza della vicinanza di Dio nella loro vita e così a "gustare Dio" (*Deum sapere*). Cerdon li può spingere a fare proprio lo spirito di Maria, a discernere l'azione dello Spirito nella propria vita, a identificare gli ostacoli che limitano l'azione dello

Spirito e a utilizzare tutti i mezzi a loro disposizione per restare uniti a Dio.

Ma questa esperienza fondamentale di Cerdon non è importante solo per i novizi. Il numero 92 spiega che i Maristi che si lasciano ispirare da Maria nello sforzo missionario non possono dimenticare Cerdon:

Nel gustare Dio, come padre Colin fece a Cerdon, scoprono la radicale opposizione tra lo spirito di Maria e lo spirito di ambizione, la cupidigia e la sete di potere.

1. Cerdon: una convinzione incrollabile

Nel settembre 1869, Colin offrì spontaneamente il seguente commento sulle sue iniziative di Cerdon:

Devo dichiarare qui che non ho assolutamente agito in virtù del progetto concertato nel seminario maggiore di Lione, e che avrei fatto tutto quello che ho fatto anche se al seminario non fosse stato detto e progettato nulla (OM, doc. 821, § 16).

Probabilmente la necessità di distinguere il proprio ruolo da quello di Courveille gioca qui un brutto scherzo a Colin. Tuttavia, a motivo del ricordo che egli ha della sua esperienza unica a Cerdon, Colin poteva permettersi di fare tale dichiarazione senza avere coscienza di modificare la storia.

"Una specie di certezza che il progetto veniva da Dio"

In quei momenti, quando alcuni mettevano in questione il suo ruolo storico riguardo alle origini della Società, Colin stesso gettò un po' di luce su ciò che egli chiama "gli *incunabola* della Società di Maria". Dopo che Courveille aveva manifestato il suo progetto, molti si erano interessati, ma solo due si misero a fare qualcosa di concreto. Uno fu Champagnat; l'altro un certo viceparroco di Cerdon che,

pieno interiormente di una viva fiducia equivalente ad una specie di certezza che il progetto veniva da Dio e che si sarebbe realizzato a lungo termine, approfittò dei momenti liberi che gli lasciava il santo ministero per prepararne il successo scrivendo i primi pensieri che dovevano servire come fondamento alle costituzioni (OM, doc. 815).

Colin descrive lo stato del suo spirito a Cerdon come colmo di certezza e di fiducia. Dà anche un'indicazione sul motivo di questa certezza e di questa fiducia. Esse si riferiscono all'origine e all'esecuzione del progetto di una società. E' un progetto che, venendo da Dio, non può essere fermato da niente e da nessuno.

"Un impulso interiore, direi quasi irresistibile"

La certezza di Colin non è il genere di certezza che discerne una verità oggettiva. E' una certezza che lo coinvolge nella sua esperienza personale, individuale. E sente il pressante bisogno di prendere lui stesso l'iniziativa e di confidare alla carta le idee che gli sono venute nella preghiera e nella meditazione. Si deve sottolineare che Colin non considera il proprio contributo come frutto di una sua iniziativa. La sensazione che egli deve scrivere le costituzioni è piuttosto qualcosa che emerge in lui:

Il movimento che mi portò a questa occupazione era meno un impulso volontario e di mia scelta che un impulso interiore, direi quasi irresistibile, con la convinzione che la Società era nei disegni di Dio, che essa sarebbe riuscita, senza sapere come e in che modo e neppure se il mio lavoro sarebbe servito un giorno a qualcosa" (OM, doc. 816).

Colin fa qui l'esperienza della presenza di Dio come di una presenza interiore. In altre dichiarazioni, tuttavia, usa un linguaggio simbolico per esprimere il carattere trascendentale della presenza di Dio. "Mi sentivo spinto a quest'opera non da un ardore di giovinezza, come spesso capita, ma da un impulso che sentivo venire dall'alto" (OM, doc. 573). Queste furono le esperienze che causarono in Colin quelle disposizioni di fiducia e di certezza così caratteristiche del periodo di

Cerdon. Fiducia e certezza lungi dall'essere razionalmente fondate, ma derivanti senza dubbio da una 'fede nuda'. E' un caso di conforto nella fede in cui intervengono sentimenti sovrabbondanti di "gioia e consolazione" (OM, doc. 827, § 6) nonché di "estrema dolcezza" (OM, doc. 447), sentimenti che lo accompagnano nel corso dei sette anni di questo periodo.

Un "intervento soprannaturale"

Nei suoi ultimi anni, quando sono in gioco l'ultima redazione delle costituzioni e per conseguenza l'avvenire stesso della Società, Colin non esita a riferirsi al carattere soprannaturale delle intuizioni che sono alla base delle costituzioni. Lo fa con tutta la sua autorità, senza tuttavia imporre ai confratelli la sua visione. Colin ha dovuto capire che i doni dello Spirito dipendono essenzialmente dalla libertà. Non legano nessuno, ad eccezione della persona che li riceve. In altre parole, non sono né gli esperti in diritto canonico né i teologi che beneficiano, in questo ordine di cose, della luce necessaria, ma i mistici:

Se qualcuno mi dicesse che l'intervento soprannaturale, in ciò che riguarda gli inizi della Società e in particolare delle costituzioni, non è sicuro né dimostrato, gli risponderei: Per voi, forse; ma per me è dimostrato, sicuro e incontestabile. Santa Teresa e San Giovanni della Croce insegnano che ci sono, in questo ordine di cose, delle convinzioni talmente ferme che nessuna opposizione potrebbe farle vacillare. D'altra parte, l'esistenza della Società, quando si pensa a quelli che l'hanno iniziata, non è un miracolo evidente?" (OM, doc 846, § 12).

2. Elementi della Società che risalgono a Cerdon

Quale idea della Società si fa Colin quando, a Cerdon, è pervaso dall'incrollabile convinzione che il progetto viene da Dio?

"Sconosciuto e nascosto": Maria e la Chiesa degli apostoli

Nei suoi ricordi sull'origine della Società, datati 1869-1870, Jeantin scrive riguardo a Colin: "Egli ha detto nel 1869: Avevo ricevuto *l'ordine* di non vedere che gli apostoli e nessun'altra società religiosa" (OM, doc. 819, § 41,a). E' un'importante sottolineatura, in cui è evidente che nella mente di Colin la Società di Maria era in ultima analisi qualcosa di diverso della Società di Gesù per il XIX° secolo. Riflette il desiderio di quasi tutti i leaders spirituali, uomini o donne, che sono all'origine di un ordine o una congregazione: il bisogno di partire da zero per una nuova strada, ascoltando le parole di Gesù e degli apostoli come se fossero indirizzate a loro per la prima volta.

Colin ha ricevuto il compito di ripartire dagli inizi precisamente perché il XIX° secolo rassomigliava sotto tanti aspetti al mondo pagano in cui gli apostoli avevano predicato il vangelo. La presenza sconosciuta e nascosta del vangelo in questo mondo non è apparsa come un ostacolo alla nuova Chiesa; al contrario, si è rivelata una delle sue migliori possibilità. Non solo gli apostoli, predicatori illetterati dei bassi quartieri della civilizzazione, conobbero un successo straordinario come evangelizzatori, ma in mezzo a loro c'era Maria, sconosciuta e nascosta, forza potente che li guidava. Per il viceparroco di Cerdon, la comunità dei discepoli formata dagli apostoli e da Maria doveva essere stata l'argomento favorito di meditazione e di preghiera. Alcune espressioni si formarono in questo momento, diventarono parte della storia della Società e divennero un faro luminoso per tutti i Maristi.

Colin afferma che queste parole gli furono rivelate come una specie di tema da sviluppare. Il contesto della dichiarazione di Colin è abbastanza interessante per essere citato. Almeno tre volte Jeantin fa allusione a una conversazione fra David, segretario di Colin, e il fondatore, che dovrebbe essere avvenuta nel 1869.

"Padre, quando lo Spirito Santo viene in vostro aiuto è come un professore che detta ai suoi allievi?" Reazione indignata di Colin: non si paragona lo Spirito Santo a un maestro di scuola! "Ah! no, Dio dice molte cose in poche parole; così: sconosciuto e nascosto

nel mondo!". "Allora, è come uno schema che un professore detta ai suoi alunni; poi loro lo amplificano". Colin rispose: "E' proprio così" (OM, doc. 839, § 47 e nota).

Nelle nuove costituzioni incontriamo l'espressione "sconosciuti e nascosti nel mondo" all'articolo IV del capitolo I, dove si parla delle caratteristiche della Società; nel capitolo III, al numero 136 nell'articolo sull'apostolato come parte della vita quotidiana e, naturalmente, al numero 228, nella citazione del *De Societatis spiritu*. Il tema della "presenza nascosta", staccata come tale dalla formula, si trova ai numeri 3, 18 e 25. Tutte le volte che incontriamo questa idea nelle nuove costituzioni sappiamo che è un elemento tipico di Colin e che tocca il cuore della sua esperienza religiosa a Cerdon.

Cerdon, luogo di purificazione

La bozza delle costituzioni che Colin presentò al nunzio di Parigi nel 1822 conteneva alcune regole drastiche per proteggere le comunità mariste contro lo spirito di cupidigia, lo spirito di orgoglio e la sete di potere. Queste regole provengono dal quadro stretto dell'ambito ascetico e fanno parte essenzialmente della visione utopica di Colin sul ruolo della Società (vedi Jean Coste, *Études sur les premières idées de Jean Claude Colin - I*, Roma 1989).

No alla cupidigia e all'ambizione

Se il superiore o uno dei suoi consiglieri conserva in sé per più di un quarto d'ora questo spirito di cupidigia, confesserà questo errore davanti a tutto il consiglio e dirà per quanto tempo è rimasto nell'errore...

Se uno dei religiosi ha ugualmente commesso un tale errore, lo confesserà subito davanti a tutto il consiglio riunito (h,5: *Antiquiores textus* 1, p. 20).

Una simile procedura era stata prevista da Colin per sradicare lo spirito di orgoglio (h,6). Evidentemente il nunzio pensa che Colin non si renda conto della realtà delle cose, poiché nella lettera indirizzata al

nunzio l'8 febbraio 1823 Colin lo rassicura subito: "La confessione dei peccati di orgoglio e di cupidigia non è che un consiglio, ed è lasciato al fervore o al desiderio di progredire in umiltà di ciascun religioso". Questo non significa che sono regole inventate da Colin: "E' nostro dovere confessare a Vostra Eccellenza che queste interpretazioni non sono nostre, come non è nostra la stessa regola" (OM, doc. 82, § 2).

Colin stesso non ha alcun dubbio riguardo all'autorità o all'importanza di queste regole. Seguire Maria nell'apertura alla parola di Dio e nella sollecitudine a farla propria è qualcosa che può essere acquisito solo attraverso una strada esigente e di distacco. Esigenza e distacco non coinvolgono solo l'aspetto spirituale e interiore delle persone; possono essere acquisite e vissute solo attraverso simboli di ordine fisico e sociale, condensati in una regola di vita. La forma concreta delle regole di Colin non mira a porre i religiosi sotto il giogo di una nuova legge, ma fornisce loro i mezzi per esprimere la propria conversione interiore e per mettere alla prova il contenuto vero di quest'ultima.

A motivo del loro carattere utopico, le regole di Colin non possono quasi essere messe in pratica, come il nunzio di Parigi aveva subito capito. Ma i Maristi, quando leggono le costituzioni e incontrano il 'no' alla cupidigia (nn. 92, 113, 147, 155, 226, 228) e all'orgoglio (nn. 24 e 92), si rendono ben conto che non si tratta di un tributo convenzionale pagato alla pia fraseologia, ma di questioni che, nello spirito di Colin, toccano l'essenza stessa della missione della Società.

No alla sete di potere

La regola che Colin presentò al nunzio conteneva anche un articolo, destinato in modo particolare ai superiori, che voleva reprimere radicalmente la ricerca del potere nella comunità marista. Colin afferma con insistenza che il superiore deve applicarsi a chiedere il parere degli altri e che deve essere l'ultimo ad esprimere la sua opinione in consiglio. Riguardo alla decisione in quanto tale, la redazione del 1822 presenta una regola interessante:

Se capita che i voti siano in parità fra due opinioni, il superiore è autorizzato a scegliere quella che preferisce; tuttavia è invitato e fortemente esortato ad abbracciare, per umiltà, l'opinione opposta alla sua. Maria, infatti, ha sempre seguito la volontà degli altri piuttosto che la propria (g, 5: *Antiquiores textus* 1, p. 24).

Il riferimento all'esempio di Maria è tratto da *La cité mystique de Dieu* di Maria d'Agreda (III, n. 105). Come le regole ricordate sopra, anche questa non è per Colin oggetto di pio folclore che non impegna a niente. Egli è convinto che la regola viene dall'alto e non si sente autorizzato, come dichiara al nunzio, di modificarla (OM, doc. 82, § 3). Colin non pensava che il carattere concreto della regola si opponesse alla sua origine soprannaturale. La strada che Dio sceglie per provare e purificare i cuori è, dopotutto, dolorosamente concreta.

Le nuove costituzioni hanno inserito questa regola al numero 197, che proviene dal numero 307 delle costituzioni 1872, dove era stata attenuata l'idea primitiva restringendo la portata della regola ai casi in cui la maggioranza dei membri del consiglio è di parere contrario a quello del superiore. Tale regola non va assolutamente interpretata come l'anticipazione di un gusto nascente per dei comportamenti democratici all'interno delle comunità religiose. Lo scopo della regola non è quello di sviluppare una tecnica per prendere decisioni, ma quello di cercare Dio. E' un elemento della *vita purgativa*, una strada che deve essere presa da tutti coloro che, nella propria ricerca di Dio, sono esposti al fascino e alla potente attrazione del potere.

3. Cerdon e lo spirito del Magnificat

Al numero 92 delle nuove costituzioni tutti i Maristi sono chiamati a tornare a Cerdon. Il ritorno a Cerdon, la ricerca di Dio sulla via del distacco, della prova e della purificazione, è una cosa laboriosa. I Maristi che vivono nella parte più ricca del mondo - e sono ancora la stragrande maggioranza - lo sanno bene. Essi conoscono il fascino che esercita la vicinanza con il denaro e il lusso, e se uno è onesto con se stesso deve ammettere che l'azione dello Spirito Santo nella propria

vita è frustrata da tutto questo. I Maristi che sono nelle ristrettezze della povertà danno l'impressione di vivere in un clima che porta più facilmente alla preghiera e al contatto con Dio. Tuttavia, in uno dei suoi libri, padre Arrupe cita una lettera di un Gesuita latino-americano che esprime un altro tipo di esperienza:

Le formule classiche di preghiera contemplativa presenti nella vita religiosa ci servono ben poco qui... Non abbiamo la possibilità di ritirarci abitualmente in noi stessi di fronte ad un spettacolo che ci mozza il fiato, perché un ambiente contaminato e un clima oppressivo ci assalgono da ogni parte. I monasteri sono diventati casupole di lamiera arrugginite. Senza alcun rispetto per la *privacy*, senza respiro, la miseria invade il nostro silenzio e la nostra pace è continuamente minacciata dai bisogni urgenti delle nostre comunità. Come diavolo si può essere qui dei contemplativi? (*Experiencia de Dios y compromiso temporal de los religiosos*, Madrid 1978, p. 34).

Dio nella tranquillità o Dio negli oppressi?

Arrupe capisce benissimo che, in ultima analisi, la preoccupazione del suo confratello latino-americano non è di sapere dove trovare il luogo migliore per costruire un monastero e poterci pregare convenientemente. Sicuramente il vangelo afferma senza alcuna riserva che la ricchezza e il lusso sono gli ostacoli maggiori quando si vuol mantenere la testa libera, lo spirito sano e il cuore attento. Ma Arrupe non commette l'errore di idealizzare la povertà. Sa che la vera miseria offende ogni forma di cultura umana, ivi compresa la preghiera, e che troppo spesso, fra di noi, i ricchi hanno la tendenza a idealizzare la ricchezza spirituale dei poveri. Il vero significato di questo segnale di pericolo venuto dall'America latina non è tanto quello di sapere dove trovare un luogo di preghiera adatto, ma quello di sapere dove trovare Dio, il Dio che si prende cura della dignità umana.

Arrupe non ha il minimo dubbio: Dio si trova là dove si compiono opere di giustizia in favore degli oppressi, degli emarginati, delle vittime dell'ingiustizia, dei malati, dei nullatenenti; in una parola,

di quelli che non hanno avvenire. Ma la risposta di Arrupe non si esaurisce qui. Un impegno cristiano duraturo suppone

un'esperienza della *kenosis* di Dio, del dono gratuito che egli ha fatto di se stesso all'umanità, della rivelazione più scioccante di ciò che è Dio stesso e di ciò che è l'uomo. E dove fare questa esperienza se non nella ricettività di un'autentica preghiera, là dove gli uomini rinunciano a contemplare se stessi, si riducono alla loro vera dimensione, diventano piccoli e escono da loro stessi; là dove fanno una breccia nel circolo ingannatore della loro esistenza, dove scoprono e riconoscono davanti a loro stessi di essere puro dono... (l.c., p. 43s).

Il *Magnificat* e il triplice 'no' di Maria

Il *Magnificat* è forse il testo meglio indicato per capire come si può incontrare Dio nell'intersezione fra azione e contemplazione. Le più recenti interpretazioni del *Magnificat* - in particolare quelle che ci vengono dalla teologia politica o da circoli femministi - hanno attirato l'attenzione su alcuni importanti elementi biblici dell'esperienza di Dio che ha ispirato il canto di ringraziamento di Maria. In questo nostro mondo Dio è presente là dove i superbi sono dispersi, i potenti rovesciati dai loro troni e i ricchi rimandati a mani vuote, per favorire gli umili, i deboli, coloro che non posseggono nulla (Lc 2, 51-53).

C'è tutta una tendenza del nostro tempo che dipinge la Maria del *Magnificat* come una donna dinamica, impegnata e attiva. Il testo di Luca, tuttavia, non implica che sia Maria a confondere i superbi, a rovesciare i troni dei re e a rimandare i ricchi a mani vuote. E' Dio. E la maniera tipicamente cristiana di impegnarsi non è di attaccare i potenti con potenza, surclassare i ricchi in ricchezza o sfidare i superbi in superbia. Maria appare nel *Magnificat* come l'umile serva che ha sperimentato nella sua esistenza la grandezza delle meraviglie di Dio.

La forma tipicamente cristiana di liberazione consiste nello svuotare se stessi e, con questa disposizione, entrare in solidarietà con i piccoli, con gli umili e con gli affamati della terra. Visto sotto questa luce, il *Magnificat* è un canto di lotta, ma anche un canto di lode estremamente contemplativo. E' da sottolineare che Colin, senza fare riferi-

menti al *Magnificat*, ha legato intimamente la ricerca e il gusto di Dio al triplice 'no' di Maria: no ai potenti assetati di potere, no alla cupidigia dei ricchi, no all'orgoglio di coloro che hanno influenza sulla terra.

IX

"COME I PRIMI MISSIONARI DEL BUGEY"

Le nuove costituzioni considerano un'esperienza fondatrice della Società anche l'impresa missionaria dei primi Maristi nella regione montagnosa del Bugey, iniziata nel 1825 (nn. 54 e 92).

Questa speciale attenzione al periodo delle prime missioni interne e il fatto di farne un punto di riferimento per le future generazioni mariste, non è un'invenzione delle nuove costituzioni. Diverse testimonianze mostrano che Colin e i suoi confratelli consideravano questo periodo come l'età d'oro della nascente Società. "Erano bei tempi" (OM, doc. 639, § 1). Questo periodo felice significava per Colin un tempo che aveva valore di norma, come si può vedere in questa dichiarazione del 1838:

Vorrei proprio che si scrivesse qualcosa sui nostri inizi. Si vedrebbe con quale semplicità si tenevano le missioni. Vedo che è ancora il modo migliore per ben conoscere lo spirito della Società, poiché tremo al pensiero che più tardi venga ad infiltrarsi nella Società lo spirito di sufficienza (PF, doc. 11, § 7).

Cerchiamo di gettare un po' di luce su questa esperienza fondamentale prendendo per guida tre idee. Questi primi tempi sono l'illustrazione vivente della debolezza di Dio che è più potente della forza dell'uomo (1 Cor 1,25). I primi Maristi diffondono il messaggio della misericordia divina. Questo messaggio è una gioiosa notizia sia per coloro che lo annunciano che per coloro che lo ascoltano.

1. La debolezza di Dio più potente della forza dell'uomo

Le nuove costituzioni sottolineano che le missioni interne dei primi tempi erano destinate a "popolazioni abbandonate". Se i novizi si identificheranno all'esperienza di questi primi missionari, anch'essi

condivideranno "l'ansia di portare il vangelo a tutti, particolarmente a coloro che sono dimenticati o abbandonati". Saranno capaci di "rispondere all'appello di chi sta nel bisogno" (n. 54). Il numero 92 dichiara che la Società non conoscerà una nuova vitalità nella nostra generazione se non quando i Maristi di oggi, sulle orme dei primi Maristi, proclameranno "il Vangelo della misericordia di Dio ai più bisognosi".

"Particolarmente a coloro che sono abbandonati"

Nell'inverno del 1824 Giovanni Claudio Colin e Déclas cominciarono il loro lavoro di missionari. A loro si aggiunse ben presto Jallon e, qualche anno dopo, Humbert. Queste prime missioni erano caratterizzate da uno stile semplice, senza pretese. I Maristi sintonizzavano i loro metodi con un uditorio di paesani e contadini, gente semplice, in gran parte illetterata, in villaggi isolati dei monti del Bugey. Ma la semplicità nella predicazione non è solo una strategia pastorale. Rivela anche il contenuto stesso del vangelo che si proclama. Perché, essenzialmente, il vangelo è il messaggio della misericordia di Dio. La grandezza di Dio non gli impedisce di considerare importanti i piccoli. E i vangeli mostrano che esiste una certa affinità fra i gruppi di emarginati ai quali Gesù si rivolge e il contenuto del suo messaggio. I poveri e i paesani ignoranti della Legge sono vicini al regno di Dio oggettivamente, come afferma Luca nelle beatitudini, e soggettivamente, secondo Matteo. E' proprio nella loro miseria umana, morale, sociale e intellettuale che la follia di Dio si rivela come più saggia e la debolezza di Dio come più forte di quella dell'uomo (1 Cor 1,25).

Etienne Déclas

Se ciò che è stato detto sopra si applica all'uditorio delle missioni, si applica ugualmente (e forse ancor di più) agli stessi missionari, con le loro insufficienze umane, sociali e intellettuali. Per questo Colin spera che il ricordo delle missioni protegga i futuri Maristi dallo "spirito di sufficienza" (PF, doc 11, § 7).

Un uomo come Etienne Déclas era l'esempio vivente di ciò che Colin aveva in mente. Nato nel 1783, era il più anziano dei seminaristi di Fourvière. Fu il primo a cui Courveille aveva manifestato i suoi progetti; lui vi aveva attirato Colin e altri. Il 29 ottobre 1824 lascia definitivamente la parrocchia di Saint-Julien-sur-Veyle per unirsi ai due fratelli Colin a Cerdon. Lo stesso giorno Pierre Colin scrive al vescovo di Belley: "Monsignore, oggi inizia la piccola Società di Maria. Déclas è arrivato a Cerdon" (OM, doc. 114, § 1). Con Giovanni Claudio Colin, Jallon e, più tardi, Humbert, diventa membra del primo gruppo di missionari. Il 24 settembre 1836, abitando alla Capucinière, che gli serve da base, copre senza riposo l'intera regione, al punto da essere chiamato "l'Apostolo del Bugey". Muore alla Neylière il 4 marzo 1868 all'età di 85 anni e Colin lo chiama "il decano e il primo Marista della Società" (OM 4, pp. 260-262). Una carriera davvero impressionante!

"Uomini semplici, poco istruiti" (PF, doc. 120, § 1)

Chiaramente i fratelli Colin erano ben consapevoli delle limitate capacità di Déclas. Non lo coinvolgono nella redazione della lettera a Pio VII, poiché "con il suo zelo imprudente e il suo poco discernimento avrebbe compromesso tutto il progetto se l'avesse conosciuto in anticipo": così Pierre Colin disse nel 1849 (OM, doc 689, § 4). Evidentemente le note di Mayet a proposito dei primi quattro Maristi (Champagnat, Déclas, Terraillon e Giovanni Claudio Colin) devono essere prese *cum grano salis*, poiché Mayet pratica qui la sua abituale teologia della storia. La mancanza di qualità umane presso i primi Maristi è l'ombra che getta più luce sull'azione della grazia divina. Tuttavia, sebbene alcuni tratti possano sembrare un po' esagerati, il ritratto di Déclas fornisce materia di riflessione.

Uno dei primi quattro compagni era P. Déclas, uomo che non solo era inadatto a far riuscire l'opera, ma, al contrario, era fatto per esserle di discredito.

P. Déclas era di una grande, di una troppo grande semplicità; in compagnia aveva modi sgarbati per mancanza di educazione; dotato di pochi mezzi e di una modesta istruzione, faceva grossolani errori di francese. Di vedute molto strette, aveva contratto, in

seguito a scrupoli della sua giovinezza (per quanto ne so), delle abitudini talmente ridicole che allontanavano o facevano ridere.

Dico questo per far vedere che la nostra opera non si appoggia sull'uomo.

P. Déclas è un uomo di Dio, esigente con se stesso, mortificato, pieno di fede e di spirito di preghiera, infaticabile nel lavoro, al punto che durante le missioni sembrava non avesse il corpo. E' pieno di zelo. E' proprio lo zelo la sua virtù caratteristica.

Ha predicato tantissime missioni e ha movimentato un gran numero di campagne della diocesi di Belley.

"Dell'intera Società egli sarà forse quello che al momento del giudizio avrà il numero maggiore di anime attorno a sé" diceva padre Colin. (OM, doc. 537, §§ 4-9).

Semplicità non significa stupidità

Colin dovette talvolta arricciare il naso ascoltando i discorsi e il linguaggio familiare di Déclas, che dimostrava tanto zelo e pietà, ma poco tatto e perspicacia. Colin - è interessante notarlo - sottolinea, come Mayet, che i notevoli successi dell'apostolato di Déclas non avevano alcun rapporto con gli scarsi mezzi dell'uomo. Ma Colin vede qualche pericolo in tale apprezzamento, e si sente obbligato a lottare contro l'errore che fa della semplicità l'equivalente della stupidità (PF, doc. 109, § 6). Qualcuno lo ha anche sentito dire un giorno: "Signori, bisogna essere uomini di Dio ed essere istruiti. Se siete soltanto uomini di Dio, io vi dico che non farete nulla (parole testuali)" (PF, doc. 109, § 7).

Colin condivide qui il sano giudizio di Teresa d'Avila, che preferisce un confessore sensibile ad uno santo. Non mettere al servizio del regno tutti i talenti ricevuti da Dio significa non essere pii, significa tentare Dio. Le costituzioni del 1872 riflettono questa preoccupazione di Colin, e le nuove costituzioni rimangono nella più profonda tradizione della Società quando sottolineano l'importanza della formazione intellettuale e spirituale considerata una delle caratteristiche della Società (nn. 26 e 27). Non c'è alcun disaccordo tra lo studio e la "semplicità" di vita (n. 24), di cuore (nn. 96 e 228), di

stile di vita (nn. 108 e 147) e di spiritualità (n. 117), come ripetono le nuove costituzioni.

Non aspettare la persona ideale

Colin tuttavia sapeva per esperienza che Dio utilizza i talenti umani ma non dipende da loro. In termini umani, se così possiamo dire, Colin non aveva certo trovato in Déclas un collega capace di condurre la Società verso un avvenire di successo. I primi Maristi avevano l'abitudine di paragonare gli inizi della congregazione con le origini della Chiesa e conoscevano abbastanza bene la storia degli apostoli per sapere che Dio può scrivere diritto anche su linee storte. Colin non poneva le linee storte come un ideale. Esse non diventano diritte per il fatto che Dio le utilizza, e Colin spera che i tempi cambieranno e che la Società disporrà allora di uomini preparati.

Ma secondo Colin fa parte del disegno di Dio che grandi cose abbiano inizio con piccoli mezzi. La potenza di Dio si manifesta nel contrasto che esiste fra il minuscolo germe e l'irresistibile vitalità del seme. "La Società di Maria, come la Chiesa, comincia con uomini semplici, poco istruiti; poi la Chiesa si è sviluppata, ha abbracciato tutto" (PF, doc. 120, § 1). Colin non ha aspettato i tempi favorevoli per cominciare. Aspettare l'arrivo della persona ideale può talvolta paralizzare qualunque iniziativa. Negli stessi anni Lacordaire, eloquente e istruito, si preparava a restaurare l'ordine di san Domenico in Francia. Colin avrà certamente pensato che se la Società era opera di Dio sarebbe andata avanti con Déclas; se non era opera di Dio, anche dieci Lacordaire non avrebbero potuto portarla al successo.

2. Il vangelo della misericordia di Dio

Nella scia di questi primi missionari, i Maristi proclamano "il Vangelo della misericordia di Dio": è quello che leggiamo nelle nuove costituzioni (n. 92). Il riferimento alla misericordia di Dio è un tema caro ai primi Maristi. Nelle nuove costituzioni scopriamo anche l'espressione "Madre di misericordia" (n. 2). Riferendosi alle costituzioni del 1872, il nuovo testo dichiara al numero 11 che con i voti i

Maristi "si sforzano di diventare strumenti sempre più efficaci delle divine misericordie", parole già presenti nelle costituzioni del 1842. E' qui che Colin amplia la motivazione cristocentrica dei voti di Ignazio. Per Colin i voti non sono solo mezzi per crescere nella conformità a Cristo, ma anche mezzi per diventare più disponibili per la predicazione del vangelo. La pratica delle missioni interne aveva portato Colin a mettere in luce la dimensione missionaria dei voti.

Dal rigorismo ad un apostolato di indulgenza

Nel pensiero di Colin, è sicuro, la spinta verso una spiritualità di misericordia si era affermata gradualmente. Mayet riporta frasi di Colin che dimostrano come a Cerdon e anche nelle sue prime attività missionarie egli aderiva a principi piuttosto rigoristi. Era ancora sotto l'influsso della severa morale insegnata nel seminario di Sant'Ireneo, dove erano allora in uso manuali come quello di Bailly e la *Théologie de Poitiers*. Confrontandosi con la realtà delle missioni interne, comincia ad avere dei dubbi. Chiede consiglio a Déclas e a Jallon, trova le loro idee molto severe, ma si rassegna. Dopotutto, è il più giovane dei tre.

Più tardi ho cominciato a capire che, in certi casi, facevamo troppa attenzione alla legge e non abbastanza alla fragilità della natura umana; per questo ho modificato molto il mio comportamento in rapporto a diverse situazioni (OM, doc. 577, § 1).

Oltre alla sua esperienza di missionario, c'è un altro fattore nell'evoluzione di Colin. Nel 1833 fa un viaggio a Roma. Vi incontra alcuni teologi romani che gli sembrano molto meno marcati dal rigorismo giansenista dei loro colleghi francesi. Trova in loro, con sorpresa, un alto grado di comprensione verso la fragilità umana.

Durante il mio primo viaggio a Roma, disse P. Colin nel 1844, cercai soprattutto di conoscere lo spirito di Roma e di vedere più sapienti possibile. Inventavo anche dei casi di coscienza per meglio giudicare i Romani. Li trovai molto più moderati dei nostri teologi di Francia, con una idea molto più ampia della debolezza umana (OM, doc. 588, § 1).

Salvare con la legge o senza la legge

Fu probabilmente in quel periodo che Colin rimase affascinato dalla massima romana: "La legge è fatta per l'uomo; se non posso salvarlo con la legge, cercherò di salvarlo senza la legge" (PF, doc. 163, § 2). Non deve dunque sorprenderci di vedere Colin con lo sguardo sempre più rivolto verso la teologia morale relativamente indulgente di sant'Alfonso, teologia che, detto *en passant*, aveva fra i suoi difensori anche Mons. Devie. Considerando la tendenza di Colin verso lo scrupolo, questa evoluzione ebbe senza alcun dubbio un effetto liberatorio su di lui e, attraverso lui, su molti altri.

Un giorno, nel corso di una missione, Colin aveva rifiutato l'assoluzione a un penitente e nella notte seguente, insonne, non cessò di pregare: "Dio mio, rimandatemi se pensate che possa assolverlo". L'indomani l'uomo tornò e ricevette l'assoluzione di Colin, che terminò la storia dicendo:

Ah! Signori, bisogna essere buoni. E poi, che differenza c'è fra noi e loro? Sono nostri fratelli. L'unica differenza è che noi parliamo e questa povera gente non ha il diritto di rispondere, voglio dire quando siamo nel pulpito; ma allora noi abbiamo un ministero da compiere (OM, doc. 516, § 6).

Le nuove costituzioni conservano questo atteggiamento pastorale di Colin e dei primi Maristi quando dichiarano al numero 137: "In tutte le loro attività di ministero, i Maristi si dimostreranno pienamente misericordiosi e comprensivi verso la debolezza umana".

Apostolato di misericordia in una cultura permissiva?

E' ancora necessario oggi sottolineare l'importanza di un apostolato di misericordia? Il giansenismo, con la sua morale rigorista, non è definitivamente una cosa del passato? Non abbiamo ormai da molto tempo rovesciato il piatto della bilancia criticando il sistema rigido delle leggi e delle norme? Una parola sicura, che ci ricordi la porta stretta e la via stretta, non contribuirebbe maggiormente al bene della Chiesa e alla salvezza dell'uomo piuttosto che l'appello alla comprensione della fragilità umana?

Ma è questo il modo giusto di porre la questione? Si tratta forse di scegliere fra la via stretta e le strade e le piazze; fra la porta stretta e la grande porta aperta della sala di nozze; fra il vangelo dell'uomo senza vestito da nozze e il vangelo del figlio prodigo; fra il Signore che scaccia duramente i mercanti del tempio e il Signore che parla con gli esattori di tasse e le prostitute?

Solo l'amore riconcilia gli elementi apparentemente contraddittori del vangelo. L'idea che l'amore è più esigente della legge sta al cuore del vangelo. L'amore è al di sopra della legge, supera la relazione fra padrone e servo, come dice Gesù nel suo ultimo discorso (Gv 15,15). E l'amore si trasforma in un comandamento che esclude ogni atteggiamento di prudente riserva: "Questo vi comando: amatevi gli uni gli altri" (Gv 15,17). Gesù è molto esigente nella sua predicazione, ma ogni forma di rigorismo morale gli è estranea. Un apostolato di misericordia non conduce ad una installazione tranquilla in un'esistenza peccatrice. Suo scopo è di aiutare le persone a crescere fino alla pienezza di Cristo.

Dio ama il suo popolo; questo amore gli può essere corrisposto solo da persone che si rivolgono a lui liberamente, e non da esseri che vivono sotto la costrizione della legge. "Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché il timore suppone un castigo e chi teme non è perfetto nell'amore" (1 Gv 4,18). Se tale è la natura di Dio, come possiamo arrogarci il diritto di stendere il nostro prossimo sul letto di Procuste delle sue norme morali? Misericordia vuol dire amare le persone come sono, non per lasciarle dove sono, ma perché trovino nell'amore, e noi con loro, la forza di crescere come Zaccheo dopo l'incontro con Gesù (Lc 19,1-10). La misericordia a cui pensa Colin non è una misericordia che opprime, ma che innalza e che cerca di diventare essa stessa inutile. "Non respingetelo, ricevetelo nella grazia, domandategli poco; la grazia farà il resto lentamente, la luce riapparirà man mano che avanza" (PF, doc. 163, § 1).

3. *Una gioia intensa*

Nel numero 54 come nel 92, l'esperienza dei primi missionari è descritta come un'esperienza di gioia. "I primi missionari maristi sperimentarono la gioia di proclamare il vangelo a popolazioni abbandonate", leggiamo nel numero 54, e il numero 92 termina con queste parole: "Così, di generazione in generazione e in continuità con l'esperienza dei primi Maristi, la Società di Maria diventa una realtà nel mondo e i suoi membri sperimentano la gioia che proviene da una risposta entusiasta alla propria vocazione".

Le nuove costituzioni, che attirano l'attenzione dei Maristi su questo aspetto del loro apostolato di predicatori, si riallacciano alle dichiarazioni degli stessi primi missionari. Le *Origines maristes*, nella loro sinossi storica, hanno anche forgiato un titolo per questa caratteristica delle missioni del Bugey: *Gaieté malgré les difficultés!* (Gioia malgrado le difficoltà! OM 4, p. 568). I ricordi di Colin e dei suoi confratelli sviluppano il tema: "Come era primitiva la nostra maniera di portare avanti le missioni rispetto a quella di oggi! Quanto abbiamo sofferto in quegli anni! Eppure non siamo mai stati così felici!".

I dettagli li troviamo in una conversazione a tavola di Colin, il 21 novembre 1846, riportata da Mayet: parrocchie abbandonate con finestre senza vetri e soffitti scoperti, senza letto, sistemazione in baracche di fortuna, giornate intere trascorse in confessionali umidi e gelidi, faccende di cucina sbrigate in fretta, camminate attraverso luoghi talvolta sinistri, e il glaciale freddo d'inverno come un compagno ostinato. Ma insieme a queste narrazioni, c'è anche l'altra campana: "Non siamo mai stati così felici; non abbiamo mai riso così tanto. Ho sempre rimpianto quel periodo: erano proprio bei tempi" (OM, doc. 639, § 1).

La gioia di un cuore indiviso

Leggendo questi ricordi, qualcuno penserà forse a delle conversazioni nostalgiche davanti ad un bicchiere di vino, in ritrovi di vecchi combattenti. In realtà si tratta di qualcosa di totalmente diverso. Le nuove costituzioni vanno al cuore dell'argomento quando descrivono

questo tipo di gioia come "la gioia che proviene da una risposta entusiasta (dei Maristi) alla propria vocazione" (n. 92). Solo chi si dona senza riserve crea lo spazio di cui Dio ha bisogno per riempirlo della sua presenza. E quando Dio entra nella vita di qualcuno, le sofferenze, le amarezze, i contrattempi e gli avvenimenti incomprensibili non scompaiono, ma sembrano meno difficili, più rapidi e più facili.

Non è dunque pura coincidenza se proprio sull'articolo dei voti il tema della gioia compare a più riprese (nn. 94, 97, 99, 103, 109). I voti aiutano i Maristi ad essere "strumenti più efficaci delle misericordie divine". Li rendono liberi e disponibili per l'impegno missionario. Sono la sorgente della gioia che viene agli uomini e alle donne quando si affidano alla parola di Gesù: "In verità vi dico, non c'è nessuno che abbia lasciato casa o moglie o fratelli o genitori o figli per il regno di Dio, che non riceva molto di più nel tempo presente e la vita eterna nel tempo che verrà" (Lc 18,29-30). Abbiamo visto quanto la verità di queste parole di Gesù, citate nel numero 94, si sia realizzata nella vita dei primi missionari maristi. Quando uno lascia la famiglia per il regno di Dio, trova una quantità di altre famiglie dove la vita è possibile, dove non ci si preoccupa delle finestre senza vetri e dei soffitti sfondati. Quando uno lascia i fratelli per il regno di Dio, gli viene offerto tutto un assortimento di persone con cui vivere la sua vita, che si chiamino Déclas o in modo diverso. Quando uno rinuncia alla gioia di avere figli, scopre che questa vita può essere imprevedibilmente feconda, anche nei villaggi di montagna del Bugey.

Rifare del cristianesimo una religione di gioia

Chiunque viene afferrato dalla buona notizia non prova più quel sentimento paralizzante che lo costringe a dare prima di aver diritto all'amore. La gioia fiorisce là dove le persone sentono di essere accettate così come sono. L'esperienza di questo amore sconfigge ogni paura. I primi Maristi erano evidentemente persone del loro tempo, e nel XIX° secolo l'accento posto a senso unico sul peccato e sulla colpevolezza era ancora uno dei pilastri sui quali si basava la struttura socio-religiosa della Chiesa. Nel corso del secolo la gente capì sempre più che il triangolo rigido di autorità, colpevolezza e confessione era

più una prigionia che un aiuto. Molti si allontanarono dalla Chiesa. Trovavano che la religione della Chiesa era una religione repressiva, senza gioia. Nietzsche non era il solo a chiedersi perché i cristiani, se erano davvero redenti, apparivano così tristi.

Andremmo al di là dei fatti se dicessimo che in questo campo i primi Maristi hanno messo in movimento una reazione radicale. In realtà la Chiesa avrebbe forse oggi un volto diverso se questo apostolato umano e comprensivo fosse stato più energico nella Chiesa, un'attenzione pastorale che parte dalla gente e dalle sue possibilità reali. Solo colui che ha una fiducia incrollabile in Dio può permettersi di avere fiducia in ogni segno di buona volontà, pur piccolo che sia. Non spezzerà la canna sbattuta, non spegnerà il lucignolo fumigante: "Domandategli poco, la grazia farà il resto" (PF, doc. 163).

X

I VOTI: UN CAMMINO DI VITA

Nel 1989, a Lima, mi è capitato di viaggiare in un vecchio bus, stipato all'inverosimile, in compagnia di un religioso, un prete olandese, tutti e due stretti fra Peruviani di ambo i sessi. Mi raccontò la storia di un suo confratello di Giacarta, al quale il suo superiore aveva chiesto di recarsi nell'altra estremità dell'isola di Giava per assicurarvi un ministero. Quando, una quindicina di giorni dopo, il superiore si accorse che il confratello non si era ancora mosso, gli chiese il perché. "Che devo fare?", fu la risposta disperata. "Restare qui va contro l'obbedienza, prendere l'aereo contro la povertà, viaggiare in pullman contro la castità".

I voti aiutano davvero i religiosi ad essere più disponibili e generosi per l'apostolato? a vivere come cristiani migliori e come persone più felici? Le nuove costituzioni, al numero 94, ricordano le parole di Gesù: "In verità vi dico, non c'è nessuno che abbia lasciato casa o moglie o fratelli o genitori o figli per il regno di Dio, che non riceva molto di più nel tempo presente e la vita eterna nel tempo che verrà" (Lc 18,29-30). Riusciamo nella nostra esperienza a scoprire che queste parole possono essere vere? Le costituzioni di Colin ci aiutano a percepire la verità di una tale affermazione? E se i consigli evangelici ci sono stati donati dal Signore come un cammino per una vita più vera e più intensa (Mc 10,17), in quale misura le nuove costituzioni ci aiutano a capirlo?

1. Obbedienza e responsabilità

Nelle costituzioni del 1872, Colin ama sottolineare gli aspetti positivi dell'obbedienza religiosa. L'obbedienza non implica solamente che i religiosi si liberino dall'orgoglio e dalla sufficienza personale; essa porta con sé delle conseguenze: "essere liberi per...". Quello che vale per tutti i voti si applica in modo particolare all'obbedienza: essa

permette ai religiosi di essere pronti per il loro compito missionario (n. 118). L'obbedienza religiosa costruisce la comunità, fa vivere insieme dei fratelli e offre loro una via sicura al cielo (n. 123). Non sarebbe mai venuta a Colin l'idea di un contrasto reale fra l'obbedienza religiosa e valori come la felicità, la libertà e la pace. Chiunque è sensibile ai "copiosissimi frutti di pace e di meriti" contenuti nell'obbedienza, chiunque ha sperimentato "quanto sia grande la felicità del religioso che non fa niente, neppure un passo, se non guidato dall'obbedienza", darà "volentieri" tutto ciò che ha per scoprire il tesoro di questa obbedienza (n. 126).

Colin si oppone allo spirito di pignoleria e allo scrupolo che possono accompagnare la pratica dell'obbedienza religiosa. E' vero che nelle sue costituzioni fa l'elogio del religioso che non fa "neppure un passo se non guidato dall'obbedienza". Ma è una metafora. In ogni caso, non piacerebbe neppure a Colin stesso, come superiore, avere a che fare con dei religiosi che prendono le sue parole alla lettera. Tali religiosi costituiscono un vero problema per un superiore. "Oh! davvero, se l'obbedienza fosse quello che dicono, ci vorrebbe un superiore per ogni religioso" (PF, doc. 30, § 2).

Osservazioni sulle costituzioni di Colin

Nondimeno, molti Maristi hanno difficoltà ad apprezzare certi elementi che Colin pone in relazione con l'obbedienza. Non vogliamo parlare degli inevitabili problemi legati all'obbedienza come tale. Ma, ad esempio, il fatto che il voto di obbedienza comporti per i Maristi il dovere di "far morire la propria volontà" (n. 124) appare come un elemento che fa problema. Molti di noi preferiscono l'antropologia tomista che, trattando della propria volontà, parla di renderla attiva; tuttavia, se vogliamo, si può considerare l'espressione come un'interpretazione delle parole di san Paolo: "crocifiggere il nostro uomo vecchio" (Rm 6,6).

Altro esempio: l'obbedienza implica che i religiosi siano persuasi che tutte le disposizioni prese dai superiori siano giuste (n. 124)? La cosa è discutibile: quando si è capito una cosa, non si può metterla da parte come si vuole; così l'obbedienza non può influire che

in modo indiretto sull'intelligenza, nella misura in cui la persona che obbedisce comprende che è bene obbedire per un motivo o per un altro.

Più sospetta ancora è quest'altra dichiarazione di Colin: "Chi comanda può sbagliare, mentre chi obbedisce per Dio non ha nulla da temere" (n. 126). Colin, in accordo col suo carattere, ama parlare della gioia e della pace di coloro che obbediscono, mentre parla della sofferenza di coloro che devono dare ordini. Oggi noi siamo più sensibili al carattere ambiguo della gioia e della pace che provengono dall'obbedienza. Nella leggenda del Grande Inquisitore, Dostoevski ha dimostrato una volta per tutte che la maggioranza delle persone preferisce vivere nella felicità e nella pace senza alcuna responsabilità e scarica con facilità ogni decisione e ogni preoccupazione sulle spalle di un leader. Ma la leggenda sottolinea anche in maniera magistrale che Gesù riserva ai suoi discepoli un'altra vocazione.

Obbedienza e partecipazione

Quando parlano dell'obbedienza, le nuove costituzioni sono ancor più radicali di quelle di Colin. Esse mettono in relazione l'obbedienza del religioso con l'obbedienza di Cristo in maniera più esplicita di Colin. Accettando il sacrificio e l'abnegazione che provengono dall'obbedienza, i religiosi si sentono uniti a Cristo che ha messo la sua vita in armonia con la volontà del Padre ponendosi al servizio dei fratelli e delle sorelle e facendosi obbediente fino alla morte (n. 101). Non passano sotto silenzio né gli obblighi giuridici relativi all'obbedienza (n. 102) né la posizione del superiore nel prendere decisioni (n. 105).

Ma se la si paragona con il testo del 1872, la versione del 1977 offre un cambiamento di prospettive davvero sorprendente. L'accento non è più sull'esecuzione pronta e precisa di ciò che viene comandato, ma sulla responsabilità individuale e comune di tutti i Maristi nei confronti dell'unica missione della Società. Al contrario di ciò che talvolta si pensa, questo non rende più facile la pratica dell'obbedienza. Nelle nuove costituzioni, l'obbedienza va al di là della pura e semplice esecuzione di un comando. Nella maggior parte dei casi, è più facile - e

anche più comodo per la pace - limitarsi a fare ciò che è stato comandato lasciando ad altri la responsabilità, piuttosto che portare con loro il fardello della responsabilità.

Secondo il nuovo testo, l'obbedienza implica una risposta gioiosa e sollecita alle esigenze della missione comune. E questo, "sia che si tratti di determinare orientamenti, stabilire programmi, prendere decisioni, realizzarle o valutarle" (n. 103). Il superiore in una comunità deve incoraggiare i religiosi a prendere delle iniziative e ad integrarle nell'unica missione comune (n. 105). Le nuove costituzioni abbandonano così la prospettiva individualista, dove l'obbedienza gioca un ruolo solo all'interno della relazione fra il singolo religioso e il suo superiore. Il nuovo testo racchiude in sé un altro concetto di obbedienza, in cui essa diventa responsabilità comune dei Maristi al servizio della Società. Gli elementi tradizionali del voto di obbedienza sono così congiunti ai valori di responsabilità individuale e comune, di cui il Vaticano II ha riconosciuto l'importanza per la Chiesa e per la società umana.

2. *Celibato e amore*

Parum dicitur de castitate (poco sarà detto sulla castità): è quanto si legge nel capitolo III delle costituzioni 1872, all'inizio dell'articolo I sul voto di castità. Secondo san Tommaso, la castità è un aspetto della virtù cardinale della temperanza, che regola la vita sessuale. Per conseguenza, la castità interessa moralmente tutti, è un tema che riguarda a pieno titolo la teologia morale e solo indirettamente la teologia della spiritualità.

Come spesso si dice, la parola "castità" non spiega esattamente l'aspetto specifico della vita senza matrimonio dei religiosi. Il problema di terminologia suggerisce un problema di teologia e, a sua volta, il problema di teologia è piuttosto innocuo quando lo si paragona al problema personale che esiste nella vita di molti religiosi a causa della dannosa confusione che si fa tra morale e spiritualità. Chiamando 'casto' o 'puro' il modo di vivere senza matrimonio, diamo l'impressione di pretendere, in maniera implicita, che le espressioni

della sessualità sono per essenza moralmente deficienti o addirittura cattive. Questo è una base molto vacillante per sostenere le ragioni del voto di castità e la sua pratica.

La sessualità come minaccia

Fra gli articoli in cui Colin tratta dei voti, quello sul celibato religioso ha meno possibilità di resistere all'usura del tempo. E' imbevuto di uno spirito scrupoloso verso tutto ciò che concerne la sessualità. E' chiaro che per Colin la sessualità nasconde qualcosa di estremamente minaccioso, e questa minaccia è personificata dalle donne, ridotte, nell'articolo, ad un ruolo esclusivamente sessuale. Anche il tremore della Vergine Maria, quando è di fronte al *mysterium tremendum et fascinans* della presenza di Dio nel messaggero Gabriele, è interpretato come la soggezione pudica di una ragazza appartenente alla classe media del XIX° secolo avvicinata all'improvviso da un ragazzo. Ma non soffermiamoci sull'argomento.

Del resto, uno studio più profondo a questo riguardo presupporrebbe ugualmente un'analisi attenta della personalità di Colin, poiché, soprattutto in questo campo, egli dà prova di un grado di timidezza poco comune anche presso un prete dell'era vittoriana. Il suo atteggiamento deriva da una chiara mancanza di equilibrio, come risulta dal ritratto psicologico tracciato in *Un fondatore in azione*. Ma questo non deve causare eccessiva preoccupazione. Una certa mancanza di equilibrio psicologico non è una ragione sufficiente per rifiutare di prendere sul serio un santo. Analogamente, la qualità di un brano musicale o di un quadro non dipende dal rapporto psichiatrico sulla salute dell'artista. Altrimenti bisognerebbe gettare nella pattumiera molti tesori del Louvre o del Prado. Lo stesso tipo di giudizio vale per i santi e le loro particolarità psichiche. Si racconta che Filippo Neri, per avanzare nella pratica dell'umiltà, percorreva le strade di Roma in mutande. Non è un motivo sufficiente per radiarlo dall'elenco dei santi, ma non significa neppure che dobbiamo imitare il suo esempio. Si può dire la stessa cosa per gli elementi innegabilmente misogeni del carattere di Colin.

Resta da vedere una cosa importante, e cioè quanto le costituzioni di Colin siano state marcate dal suo atteggiamento sospettoso verso le donne. E' un fatto che leggendo il testo del 1872 si fa molta fatica a indovinare che può esistere un qualche legame tra il voto di castità e il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo.

Il celibato religioso e l'amore di Dio

Le nuove costituzioni sanno evidentemente che il *timere debemus* (dobbiamo temere) delle costituzioni 1872 non è senza fondamento. Esse incoraggiano i Maristi a riconoscere con realismo la propria fragilità umana e la propria vulnerabilità. Di qui il valore dato alla preghiera, ad un'ascesi giudiziosa, ad uno stile di vita equilibrato, alla vita comunitaria e alla direzione spirituale (nn. 99 e 100). Tutto questo è importante, ma presuppone che le persone, prima di entrare in questo gioco, abbiano profonde motivazioni per scegliere il celibato.

Le nuove costituzioni fanno una dichiarazione fondamentale quando affermano al numero 95: "Facendo il voto di castità... il Marista dà la sua personale risposta all'amore di Dio". Il celibato ha la sua origine nell'amore. Ed è anche orientato verso l'amore: "Il voto di castità richiede che il Marista orienti interamente la propria vita all'unione con Dio" (n. 96). In questo modo le nuove costituzioni interpretano ciò che è al centro della motivazione evangelica per il celibato, "a causa del Regno", motivazione che, nel testo di Colin, si trova sommersa in uno spirito scrupoloso e ansioso. Se l'amore è il significato più profondo del celibato religioso, ogni altra motivazione, sia di ordine ecclesiastico che sociale o pratico, non può che essere al di sotto della verità; cosa che, chiaramente, non impedisce al celibato di essere, anche sul piano umano, una forma di vita piena di significato. E' per questa ragione che chi pensa secondo il mondo fa fatica a capire il celibato religioso.

Celibato in un mondo secolarizzato

Le nuove costituzioni sottolineano che un Marista, per il voto di castità, "diventa testimone più eloquente della Parola di Dio nella propria vita e nell'apostolato" (n. 96). Nella nostra cultura, dove la vita

senza matrimonio comincia ad essere sempre più accettata, il celibato religioso è guardato come un corpo estraneo, anche all'interno della Chiesa. In un certo senso questo è comprensibile. In questo mondo secolarizzato la gente pratica l'amore di Dio soprattutto nella carità e nell'impegno sociale. Di conseguenza l'amore di Dio è diventato un amore anonimo, un amore senza volto. In questo contesto, il celibato religioso è uno dei segni che danno un nome all'amore di Dio e lo rendono visibile, a dispetto di tutti gli scacchi e di tutti i tentennamenti inerenti al celibato. I religiosi dunque non devono sorprendersi di aver scelto uno stile di vita che non incontra molta richiesta sul mercato.

D'altra parte, non c'è ragione di essere sconcertati: si può dire che il valore di testimonianza del celibato non sia mai stato così indispensabile alla Chiesa e al mondo come oggi. Più un atteggiamento positivo prevale sui valori temporali, afferma Karl Rahner, più il celibato religioso e la povertà religiosa sono necessari per far *vedere* che Dio è più della somma dei nostri ideali di ordine sociale, più dei principi della nostra filosofia, più dell'immagine allo specchio del nostro amore umano. Rinunciando volontariamente a valori che in se stessi sono buoni e positivi, i religiosi possono diventare dei segni del Dio trascendente, libero e amante, presente nel nostro mondo secolarizzato.

Deve esserci un legame interno oggettivo fra l'abnegazione e l'amore. Questo legame consiste nel fatto che la rinuncia a dei valori ai quali, dal punto di vista terreno, non si può normalmente rinunciare, è la *sola* presentazione *possibile* dell'amore per il Dio escatologico e trascendente, per il Dio che non è solamente il senso ultimo e la garanzia del mondo, ma anche il Dio che vuole incontrarci direttamente nell'amore in quanto Dio Egli stesso. La rivelazione di un tale amore, che deve essere sempre appello ad un amore di ritorno, è necessariamente un'intrusione nell'isolazionismo che il mondo vorrebbe conservare; è una rottura attraverso la quale il mondo, anche nella misura in cui è voluto e governato da Dio, si vede ridotto a qualcosa di secondaria importanza, a qualcosa di provvisorio, dove il nostro punto focale esistenziale è situato fuori di lui in quanto lui è il luogo del tangibile e dell'accessibile (*Spiritual Exercises*, New York 1965, p. 73).

Celibato e amore liberante

Questo significa che vivere il voto del celibato presuppone un atteggiamento positivo nei confronti delle relazioni umane: queste, per principio, devono essere trasformate e non impoverite dal celibato. Differenziandosi dalle costituzioni di Colin, le nuove costituzioni dichiarano che nel celibato l'amore di Dio assume positivamente la qualità delle relazioni umane. Ne risulta che la sua portata non si limita alla comunità religiosa. A modo suo, il celibato fortifica e arricchisce le nostre relazioni con i confratelli, con la famiglia e gli amici, ma anche con tutte le persone che un religioso incontra nel suo lavoro quotidiano (n. 97). Il celibato diventa così un segno del potere liberante dell'amore di Cristo (n. 98). Le nuove costituzioni non pongono il celibato in un contesto di timidezza dolorosa, ma in un contesto di gioia per una libertà nuovamente acquisita. Il *timere debemus* delle vecchie costituzioni trova un la sua antitesi nel numero 97 delle nuove, in cui si ricorda "la gioia che deriva dall'intimità con Dio e dall'amore dei propri fratelli e sorelle".

3. Povertà e solidarietà

Per Colin, nel terzo articolo del capitolo III delle costituzioni 1872, essere povero significa imitare Gesù e Maria che, durante il loro pellegrinaggio sulla terra, vollero mancare perfino del necessario (n. 137). Secondo Colin, essere povero significa anche fare causa comune con il primitivo gruppo dei discepoli che avevano tutto in comune (n. 142). Nello spirito di 1Cor 9,24-26, Colin presenta un'altra motivazione biblica per il voto di povertà: "per correre più speditamente (*expeditius*) verso la perfezione e affrettarsi con maggior libertà (*liberius*) verso le cose celesti" (n. 149). I Maristi devono stimare "i beni innumerevoli promessi ai veri poveri" nelle beatitudini (n. 137). Il distacco che si esprime, per esempio, nel fatto di lavorare senza compenso è un merito per l'apostolato (n. 150). La pratica della povertà è un esercizio di fiducia in Dio (n. 151). Nelle sue dichiarazioni fondamentali, l'articolo di Colin sulla povertà respira una

povertà davvero biblica. Contiene motivazioni positive valide per noi come furono valide per i Maristi di un secolo fa.

Prospettiva individualista

Ma, in generale, l'articolo di Colin sulla povertà è intaccato di individualismo. La povertà è considerata, esclusivamente o quasi, nella prospettiva del singolo religioso. La proprietà comune dei beni (*omniaque sint inter illos communia*) non è dimenticata, ma l'attenzione è centrata innanzitutto su colui che è chiamato a condividere e a stroncare sul nascere qualsiasi tentazione di cupidigia (n. 144). E' difficile trovare una sola indicazione sull'importanza che assume la povertà nella costruzione della comunità. E non deve sorprendere nessuno il fatto che si cerchi invano, in un testo del XIX° secolo, un legame fra la pratica della povertà e la responsabilità sociale.

Il superiore generale, dice Colin (n. 294), deve rinunciare a conservare fondi di riserva. Il problema è la ricchezza, non la povertà. Ciò che preme a Colin è il livello di vita religiosa nelle case, non i bisogni delle persone. Per lui è più importante l'assenza di denaro nelle case che sapere come lo si spende, purché sia in qualche modo a beneficio di "opere buone". Parlando del voto, Colin mette l'accento molto forte sulla povertà come abnegazione del religioso singolo nel suo pellegrinaggio verso Dio, e non sulla povertà come modo di vivere in solidarietà.

Solidarietà

Le nuove costituzioni, quando parlano di povertà, non rompono con la tradizione e con le costituzioni di Colin. La base del voto di povertà è seguire Gesù (n. 106). Gli obblighi giuridici non sono dimenticati (n. 107). Vi è anche affermato che il voto di povertà implica una relazione personale di fiducia con Dio (n. 112). Il nuovo testo sottolinea pure che il voto di povertà ci aiuta a liberarci dall'attaccamento al denaro, vero ostacolo all'annuncio del Vangelo (n. 113).

Tutto questo, tuttavia, non toglie il fatto che la prospettiva è stata profondamente modificata. Nelle nuove costituzioni c'è un

legame indissolubile tra la pratica della povertà e la qualità della vita comunitaria. I numeri 109, 110 e 111 parlano con insistenza della povertà come di un elemento che costruisce la comunità. Questi numeri sviluppano l'argomento della povertà secondo tre cerchi concentrici. La povertà presuppone innanzitutto una mano tesa verso i Maristi e i vicini più immediati (n. 109). La povertà liberamente professata avvicina poi il religioso a coloro ai quali la povertà è stata imposta (n. 110). Infine, il numero 111 è caratterizzato dall'accento profetico di tre importanti documenti della Chiesa che trattano dei problemi di povertà e giustizia a livello mondiale. Vi si sente il messaggio della *Gaudium et spes*, che parla in favore di una conversione di mentalità e di atteggiamenti da parte di tutti per migliorare quelle condizioni di vita degradanti per la dignità umana di un gran numero di persone (n. 63). Vi si sente la voce di Paolo VI, il quale, nella *Evangelica testificatio*, attira l'attenzione dei religiosi sul "grido dei poveri" e fa così appello alla loro coscienza (n. 17). E infine vi è l'eco della *Evangelii nuntiandi*, dove l'azione per la giustizia è riconosciuta come parte integrante della proclamazione del vangelo (n. 29).

Conclusione: "per Dio"

Nella storia della vita religiosa, i voti hanno spesso sofferto di ciò che potremmo chiamare strumentalizzazione. Troppo spesso sono stati considerati solo "strumenti", mezzi di santificazione personale, mezzi di evangelizzazione, mezzi di disponibilità per il lavoro pastorale. Anche oggi i voti danno a volte l'impressione di essere semplici strumenti per scopi diversi: costruire una comunità, promuovere la giustizia, sviluppare le relazioni umane, portare ad un livello più alto la vita religiosa.

In tale contesto, alcune espressioni che incontriamo negli articoli di Colin sulla povertà e l'obbedienza attirano la nostra attenzione, come "per Dio" (nn. 123 e 125), "per amore di Dio" (nn. 138 e 146), "un ardente amore di Dio" (n. 436). Le nuove costituzioni, per esempio ai numeri 95, 101 e 112, non lasciano alcun dubbio sul

valore sempre attuale e decisivo di questa tradizionale motivazione dei voti.

I voti non sono innanzitutto dei mezzi per raggiungere uno scopo. Sono delle forme di vita attraverso le quali alcune persone vivono l'amore di Dio e gli danno forma. Non appartengono al mondo degli strumenti, ma a quello dei simboli. Il paragone con il posto occupato dalla sessualità nel matrimonio viene subito in mente. Non è più il tempo in cui il matrimonio veniva considerato unicamente come mezzo di procreazione, né tantomeno il tempo in cui i Padri della Chiesa lo chiamavano *remedium concupiscentiae*. Dopo infinite discussioni, l'insegnamento ufficiale della Chiesa sostiene ciò che la gente pensava già da molti secoli: che la consumazione del matrimonio non ha bisogno di altra giustificazione che l'amore, niente altro. Nello stesso modo, i voti non hanno bisogno né di spiegazioni né di giustificazioni sul piano strumentale. Essi possiedono il loro valore simbolico specifico per persone che, toccate dall'amore di Dio, cercano un modo per esprimerlo. In ultima analisi, i voti non devono essere compresi in un quadro di considerazioni utilitaristiche o razionali; essi rivelano il regno della grazia di Dio.

Nel nostro mondo secolarizzato, molte persone non sentono più la necessità di fondare la loro etica, i loro concetti cosmici, la loro filosofia e il loro sistema sociale o giuridico, su delle basi religiose esplicite. E' molto più importante che ci siano delle persone che irraggiano qualcosa di questo tipo: credere non è una necessità, non è il risultato logico di un sistema, non è la conclusione ineluttabile di un'argomentazione filosofica. Voi non siete obbligati a credere; voi potete credere! La fede non nasce dalla necessità, ma dalla grazia.

Lo scrittore ebreo Abel Herzberg afferma: "Proprio come c'è gente che canta non perché è obbligata o ha deciso di farlo, ma perché c'è una voce che l'ha spinta; così c'è gente che crede. Crede non per paura o perché spera in una ricompensa, ma perché in virtù del proprio essere non può fare altrimenti". Un grazioso commento della parabola del tesoro nel campo! "Il regno dei cieli è simile a un tesoro nascosto in un campo; un uomo lo trova e lo nasconde di nuovo, poi va, pieno di gioia, e vende tutti i suoi averi e compra quel campo" (Mt 13,44). Non viene chiesto a quell'uomo di vendere tutto, nessuno lo obbliga.

Per pura gioia, non può fare altro che vendere tutto per avere il tesoro che ha scoperto. Come il canto trova la sua unica giustificazione nella voce che proviene dal cuore, come la fede trova la sua unica giustificazione nell'attrazione che esercita il tesoro della parola di Dio, così i voti trovano la loro unica giustificazione "nell'amore di Dio riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato" (Rom 5,5).

Traduzione di P. Renato Frappi

Indice

I. Nuove costituzioni e duplice fedeltà	2
II. Le costituzioni di Colin e le nuove costituzioni.....	13
III. Panorama della Società.....	23
IV. La parola chiave: missione.....	32
V. La missione della Società e la nuova evangelizzazione	43
VI. Esperienze fondatrici.....	55
VII. "Come i dodici giovani di Fourvière"	64
VIII. Cerdon e l'esperienza della vicinanza di Dio.....	74
IX. "Come i primi missionari del Bugey"	85
X. I voti: un cammino di vita.....	96

Roma, ottobre 1993

