

12-1-1974

# Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort (1673-1716)

Stefano De Flores

Follow this and additional works at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies)



Part of the [Religion Commons](#)

---

### Recommended Citation

De Flores, Stefano (1974) "Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort (1673-1716)," *Marian Library Studies*: Vol. 6, Article 4, Pages 7-283.

Available at: [http://ecommons.udayton.edu/ml\\_studies/vol6/iss1/4](http://ecommons.udayton.edu/ml_studies/vol6/iss1/4)

This Article is brought to you for free and open access by the Marian Library Publications at eCommons. It has been accepted for inclusion in Marian Library Studies by an authorized administrator of eCommons. For more information, please contact [frice1@udayton.edu](mailto:frice1@udayton.edu).

## FONTI E BIBLIOGRAFIA

### I. FONTI

#### 1. OPERE DI S. LUIGI DI MONTFORT

SAINT LOUIS MARIE GRIGNION DE MONTFORT, *Oeuvres complètes*, Paris, Seuil, 1966 (sous la direction du P. M. GENDROT).

— *Le Cahier de notes*, manuscrit de Saint Louis-Marie Grignon de Montfort, notes et commentaire de P. H. EYCKELER, ediz. ciclostilata, [s.d.].

— *Le livre des sermons du Père de Montfort*, Rome, Centre Montfortain International.

Publicazione a fascicoli (1967 sg.) del manoscritto conservato nell'Archivio generale della Compagnia di Maria, Roma (a cura di H. FREHEN).

#### 2. MANOSCRITTI

BESNARD C., *La vie de Messire Louis-Marie de Montfort, Prêtre Missionnaire Apostolique*, 1770.

Archivio generale delle Figlie della Sapienza, Roma.

— *L'Institut des Missionnaires du St Esprit et des Filles de la Sagesse par Mr. Grignon de Montfort, Missionnaire Apostolique, mort en odeur de sainteté à Saint-Laurent sur Sèvres, Diocèse de la Rochelle, le 28 avril 1716*, pp. 21.

Copia di un manoscritto perduto. Archivio generale delle Figlie della Sapienza, Roma.

BLAIN J. B., *Lettre de Monsieur . . . à . . . qui contient l'abrégé de la vie de Louis Marie Grignon de Montfort Missionnaire Apostolique mort en odeur de sainteté en Poitou le 28 avril 1716*.

Due copie manoscritte, di cui una è corretta su indicazione dello stesso Blain. Archivio generale della Compagnia di Maria, Roma.

*Bibliothecae Seminarium Sancti Sulpitii Catalogus triplex, materiarum ordine dispositus*, 5 t.

Bibliothèque Mazarine, Parigi.

*Bibliothèque de Saint Sulpice d'Issy* (catalogue) ms. 6493.

Bibliothèque de l'Arsenal, Parigi.

BOURBON G., *Journal des actions de M. Tronson* (1677-97), cf. 140.

Archivio di S. Sulpizio, Parigi.

*Catalogi personarum et officiorum Provinciae Franciae*, 1682-1699. Francia 24.

A.R.S.I. (= Archivium Romanum Societatis Iesu).

*Catalogi triennales 1690-1696*, Francia 16, A.R.S.I.

*Correspondance de M. Tronson*, 15 t.

Archivio di S. Sulpizio, Parigi.

*Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort*

- COUSSOT A., *Documents concernant le Bx Louis Marie Grignon de Montfort et ses oeuvres*, 5 cahiers, 1918.  
Archivio generale della Compagnia di Maria, Roma.
- CROSNIER A., *Le Bienheureux Louis-Marie Grignon de Montfort*, t. I: *Histoire d'une âme* (pp. 93).  
Archivio generale della Compagnia di Maria, Roma.
- Dossier Bailyn (1641-1696), Dossier Brenier (1651-1714), Dossier La Barmondière (1635-1694), Dossier Leschassier (1641-1725)*.  
Archivio di S. Sulpizio, Parigi.
- Elogia Mortuorum in Provincia Franciae*, 1653-1798, Francia 45/II, A.R.S.I. *Extrait de diverses lettres concernant le vénérable serviteur de Dieu L. M. Grignon de Montfort*.  
Manoscritto di Faillon allegato al vol. 1551 del Processo di Canonizzazione di Luigi Grignon de Montfort. Archivio Vaticano.
- GUINEFOLEAU H., *Histoire de la Compagnie de Marie, t. I: Les origines (1700-1722)*, pp. 200.  
Archivio generale della Compagnia di Maria.
- GOSSELIN A., *Mémoires pour servir à l'histoire de la Compagnie de S. Sulpice renfermant une suite de Notices sur les Supérieurs Généraux de cette Compagnie et sur les principaux Actes de leur Administration depuis M. Olier jusqu'à M. Emery*, 2 t.  
Archivio di S. Sulpizio, Parigi.
- Historia Provinciae Franciae S. J.*, 1656-1699, Francia 34/I, A. R. S. I.  
*La manière dont se comportoient les messieurs du Séminaire de Saint Sulpice*.  
Diverse copie di cui una con correzioni di Leschassier, † 1725, Archivio di S. Sulpizio, Parigi, pubblicato in *Bulletin du Comité des études*, n. 2, févr. 1953, pp. 12-18.
- Mélanges. Divers papiers relatifs au temps de M. Tronson et de M. Leschassier*, etc., ms. 54.  
Archivio di S. Sulpizio, Parigi.
- Recueil de lettres autographes au nombre de 258, écrites par des Pères de la Compagnie de Jésus de 1693 à 1761 et renfermant des détails nécrologiques sur un grand nombre de Jésuites de cette époque*, ms. 3215.  
Archivio della Compagnia di Gesù, Chantilly.
- Recueil sur la soeur Marie de Jésus d'Agréda*, ms. 1914.  
Bibliothèque Mazarine, Parigi.
- Registre des Assemblées du Supérieur du Séminaire de Saint Sulpice et de ses quatre consultants commencées le dixneufviesme Juillet de l'année mil six cent cinquante neuf*, pp. 849.  
Archivio di S. Sulpizio, Parigi.
- Sancti Officii, De sodalitatibus, seu Confraternitatibus erectis sub nomine de Schiavi della Beata Vergine improbandis et rejiciendis*.  
Miscellanea ms. 2386. Biblioteca Casanatense, Roma.
- SIBOLD M., *Le sang des Grignon*, 1955, pp. 556; *Le père d'un saint: Jean-Baptiste Grignon, sieur de la Bachelleray (1647-1716). Notes en forme de biographie*, 1952, pp. 136; *Saint Louis-Marie Grignon, enfant de Montfort. Étude historique*, 1947, pp. 190.  
Archivio generale della Compagnia di Maria, Roma.

## II. BIBLIOGRAFIA

### 1. BIOGRAFIE E STUDI SULLA VITA DEL MONTFORT

- [ALLAIRE], *Abrégé de la vie et des vertus de la sœur Marie-Louise de Jésus, supérieure des Filles de la Sagesse, instituées par M. Louis-Marie Grignon de Montfort, Prêtre, Missionnaire Apostolique, Poitiers, Fâulcon, 1768.*
- [ANONYME], *Bibliographie de Saint Louis-Marie de Montfort.* In *L'Echo des Missions*, mai 1952, n. 225; *Monographies spéciales sur Saint Louis-Marie de Montfort*, in *L'Echo des Missions*, juin 1952, n. 226.
- AUDRAN, M., *Les différentes formes de la spiritualité du Bienheureux Louis-Marie Grignon de Montfort*, in *Cahiers Thomistes*, 3 (1928) 8, p. 521-541.
- BEAULIEU L., *Psychographie de Louis-Marie Grignon de Montfort*, in *Perspectives Montfortaines*, 1966, n. 1, p. 25-61.
- BIZET J.-A., *Saint Louis-Marie de Montfort et l'Ecole dominicaine du XVI<sup>e</sup> siècle*, in *Supplément de la vie spirituelle*, mai 1949, n. 9, p. 60-67.
- BUONDONNO P., *S. Luigi Maria Grignon da Montfort (1673-1716)*, Redona di Bergamo, Centro Mariano Montfortano, 1947.
- CERUTI B., *Diagnosi temperamentale di S. Luigi Maria Grignon da Montfort secondo il paradigma dello Sheldon* (tesi di psicologia differenziale), Roma, 1970.
- Copie non conforme. Le vrai visage de Saint Louis Grignon de Montfort révélé par son écriture*, in *Docum. Montf.*, 7 (1962), n. 30, p. 36 ss.
- DALIN J., *Vie du vénérable serviteur de Dieu Louis-Marie Grignon de Montfort*, Paris, Le Clerc, 1839.
- DANIEL H., *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Ce qu'il fut - Ce qu'il fit*, Paris, Téqui, 1967.
- DE FIORES S., *Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort (1673-1716) nel periodo fino al sacerdozio (5 giugno 1700)*, Excerpta ex dissertatione ad Lauream . . . [cap. X], Romae, Pontificia Universitas Gregoriana - Facultas Theologiae, Institutum Spiritualitatis, 1974.
- DE LUCA G., *Luigi Maria Grignon da Montfort. Saggio biografico*, Roma, Postulazione generale monfortana, 1943.
- *Luigi Grignon da Montfort*, in *Tabor*, luglio 1947, p. 46-54.
- DERVAUX J. F., *Folie ou Sagesse? Marie Louise Trichet et les premières filles de M. de Montfort*, Paris, Alsatia, 1950.
- DESROSIERS R., *Amour chez Montfort*, in *Perspectives Montfortaines*, 1967, n. 4, p. 239-323.
- DÉVY V., *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Un apôtre des temps passés et des temps nouveaux (1673-1716)*, in *Revue de l'Université d'Ottawa*, 17 (1947) 4, p. 451-454.
- *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Le dernier des grands bérulliens*, in *Revue de l'Université d'Ottawa*, 18 (1948) 3, p. 294-315.

*Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort*

- EYCKELER P., *De Heilige Montfort, Louis-Marie Grignon (1673-1716)*, Maestricht, 1947.
- *Le testament de Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, Maestricht, Van Aelst, 1953.
- FRÉHEN H., *Étude curieuse sur le manuscrit du Livre des Sermons du Père de Montfort*, in *Docum. Montf.*, 1967, n. 38, p. 1-8 ; n. 39, p. 9-16.
- *Études sur les Cantiques du Père de Montfort*, in *Docum. Montf.*, 1968, n. 45, p. 1-16 ; 1969, n. 46, p. 1-24 ; 1972, n. 47, p. 1-18.
- GRANDET J., *La vie de Monsieur de Grignon de Montfort*. In *L'Echo des Missions*, n. 218, oct. 1951.
- *La vie de Messire Louis Marie Grignon de Montfort, prêtre missionnaire apostolique*, Nantes; Vergior, 1724.
- HOFMANN K., *Grignon de Montfort*. In *Lexikon für Theologie und Kirche* Freiburg, 1960, t. IV, c. 1236-1237.
- LAGUEUX R., *Approches psychologiques de la dévotion mariale chez Grignon de Montfort*, in *Cahiers Marials*, 10 (1966) 2, n. 52, p. 103-112.
- *Réflexions sur le psychisme de Saint Louis-Marie (ciclostilato)*, Poitiers, 1969.
- LAVEILLE A., *Le Bienheureux L.-M. Grignon de Montfort (1673-1716) d'après des documents inédits*, Desclée de Brouwer, 1913.
- LE CROM L., *Un apôtre marial. Saint Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716)*, Tourcoing, Les Traditions Françaises, 1947.
- LETOURNEAU G., *Le Bienheureux Louis-Marie Grignon de Montfort à l'école de St. Sulpice*, Paris, Gabalda, [1916].
- HEHMANS J. M., *La méthode de Saint Louis-Marie de Montfort*, in *Docum. Montf.* 6 (1961), n. 28, p. 6-15.
- MICHAUD C., *Notes sur le psychisme de Louis-Marie de Montfort (ciclostilato)*, Poitiers, 1970.
- PAUVERT, *Vie du vénérable Louis-Marie Grignon de Montfort, missionnaire apostolique, fondateur des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie et de la congrégation de la Sagesse*, Poitiers-Paris, Oudin, 1875.
- PÉROUAS L., *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, in *XVII<sup>e</sup> siècle*, 1958, n. 41, p. 375-395.
- *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, Paris, Cerf, 1966.
- *Grignon de Montfort et Marie Louise de Jésus. Leur expérience spirituelle*, 1968 (ciclostilato).
- *Ce que croyait Grignon de Montfort et comment il a vécu sa foi*, Tours, Mame, 1973.
- PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis Marie Grignon de Montfort, Missionnaire apostolique, Instituteur des missionnaires du Saint-Esprit et des Fittes de la Sagesse*, Paris - Saint-Malo - Rennes, 1785.
- QUÉMENEUR M., *Essai sur la spiritualité de Saint Louis-Marie de Montfort*, in *Docum. Montf.*, 1961, n. 29, p. 63-78.
- *Saint Grignon de Montfort. Introduction et choix de textes*, Paris, Bloud et Gay, 1963.
- *Le catalogue de la bibliothèque de Saint Sulpice*, in *Docum. Montf.*, 1964, n. 36, p. 107-119.

## Fonti e bibliografia

- QUÉRARD J.-M., *Vie du bienheureux Louis-Marie Grignon de Montfort*, Rennes-Paris-Nantes, 4 t., 1887.
- [R. G.] *Biographies de Saint Louis-Marie*, in *Perspectives Montfortaines*, 1966, n. 2, p. 79-98; 1967, n. 6, p. 373-387.
- ROLANDEAU J.-B., *La Mission Providentielle de Montfort*, in *Perspectives Montfortaines*, 1966, n. 1, p. 9-24.
- RONSin T., *Le Bx. de Montfort et Mgr. de Saint-Vallier*, in *Messenger de Marie, Reine des coeurs*, 30 (1933) p. 271-276.
- *Le Bx. de Montfort et le Père Gérard*, in *Messenger de Marie, Reine des coeurs*, 30, (1933) p. 302-306.
- SACRA RITUUM CONGREGATIO, *Beatificationis et canonizationis Servi Dei Ludovici Mariae Grignon de Montfort, Institutoris congregationis presbyterorum missionariorum Societatis Mariae, vulgo nuncupatorum Spiritus Sancti, et Puellarum Sapientiae. Positio super introductione*, Romae, 1838. - *Nova positio super virtutibus*, Romae, 1867. - *Alia nova positio super virtutibus*, Romae, 1868. - *Novissima positio super virtutibus*, Romae, 1868.
- WAACH H., *Ein Heiliger der Gegensätze. Bemerkungen zu Leben und Lehre des hl. Ludwig Maria Grignon de Montfort*, in *Jahrbuch für Mystische Theologie*, 1963, p. 9-43.
- *Ludwig Maria Grignon von Montfort. Eine Skizze*, Eichstät-Wien, Franz Sales-Verlag, 1966.

## 2. ESPERIENZA CRISTIANA E PSICOLOGIA

- ADAM M., *Le sentiment du péché. Étude de psychologie*, Paris, Centurion, 1967.
- AUTORI VARI, *Pensiero mitico, metafisico, analisi dell'esperienza*. Atti del XXIII Convegno del centro di studi filosofici tra professori universitari, Brescia, Morcelliana, 1969.
- BALDUCCI, E., *L'esperienza religiosa*, Torino, Borla, 1962.
- BEIRNAERT L., *Esperienza cristiana e psicologia*, Torino, Borla, 1965.
- COGNET L., *Introduction à la vie chrétienne*, 3 t. Paris, Cerf, 1967.
- *I problemi della spiritualità, t. 1: Introduzione alla vita cristiana*, Torino, Borla, 1968.
- CRUCHON G., *Introduzione alla psicodinamica. La persona e il suo ambiente*, Brescia, La Scuola, 1965.
- *Psicologia pedagogica. Dalla nascita alla giovinezza*, Brescia, La Scuola, 1969.
- *Le Prêtre conseiller et psychologue*, Mulhouse, Salvator, 1971.
- DE GUIBERT J., *Études de théologie mystique*, Toulouse, Ed. de la Revue d'Ascétique et mystique et de l'Apostolat de la Prière, 1930.
- *Ascèse, Ascétisme*. In DS, t. I, c. 936-1010.
- ECK M., *La mortificazione nella vita cristiana: necessità o sopravvivenza?* In *Santi di ieri e santità di oggi*, Roma, AVE, 1968, p. 139-154.
- EIDELBERG L., *Patologia comparata della nevrosi*, Torino, Einaudi, 1959.
- FARGES A., *Les Phénomènes Mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques, Traité de théologie mystique*, Paris, [1920].

*Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort*

- FILIPPI L. S., *Maturità umana e celibato. Problemi di psicologia dinamica e clinica*, Brescia, La Scuola, 1970.
- FLICK M.-ALZEGHY Z., *Il Vangelo della grazia. Un trattato dogmatico*, Firenze, Lef, 1964.
- FRANSEN P., *Pour une psychologie de la grâce divine*, in *Lumen vitae* 12 (1957) p. 209-240.
- GUITTARD L., *L'evoluzione religiosa degli adolescenti*, Roma, Ed. Paoline, 1961.
- LEBRETGN J., *Tu solus sanctus. Jésus-Christ vivant dans les saints. Études de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1948.
- LÉONARD A., *Expérience spirituelle*, in DS, t. IV, c. 2004-2026.
- LUTTE G., *Elementi di psicologia del fanciullo e dell'adolescente*, in *Educare. Sommario di scienze pedagogiche a cura di P. Braido*, Zürich, Pas-Verlag, 1962, vol. II, p. 304-309.
- MAC AVOY, *Direction spirituelle et psychologie*, in DS, t. III, c. 1143-1173.
- MARTIN H., *Discernement des esprits et direction spirituelle*, in DS, t. III, c. 1281-1286.
- MICHELANOELO DI MARIA, O.C.D., *L'esperienza mistica*, in *Rivista di vita spirituale*, 20 (1966), p. 166-192.
- MOUROUX J., *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, Brescia, Morcelliana, 1959.
- MORRA G., *Esperienza religiosa ed esperienza scientifica*, in *Città di vita*, 22 (1967) p. 82-88.
- NACHT S., *Le masochisme*, Paris, Payot, 1965.
- PIAGET J., *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1952.
- POULAIN A., *Des grâces d'oraison. Traité de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1931.
- RAHNER K., *Saggi di spiritualità*, Roma, Ed. Paoline, 1965.
- RANWEZ P., *La formation de la conscience morale chez le petit enfant*, in *Lumen vitae*, 15 (1960) p. 87-97.
- RAVIER A., *La mystique et les mystiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.
- REIK T., *Le masochisme*, Paris, Payot, 1953.
- ROLDAN A., *Ascetica e psicologia. Introduzione all'ascetica differenziale*, Roma, Ed. Paoline, 1965.
- SECRETARIATO PER I NON CRISTIANI. *Religioni. Temi fondamentali per una conoscenza dialogica*, Fossano, Esperienze, [s.d.].
- TRUHLAR V., *De experientia mystica*, Romae, Universitas Gregoriana, 1951.
- *Structura theologica vitae spiritualis*, Romae, Universitas Gregoriana, 1958.
- *Antinomiae vitae spiritualis*, Romae, Universitas Gregoriana, 1961.
- *Concetti fondamentali della teologia spirituale*, Brescia, Queriniana, 1971.
- ZAVALLONI R., *Lo sviluppo psicologico dell'adolescente*, in *Enciclopedia dell'adolescente*, Brescia, Queriniana, 1965.
- *Psicologia ed esperienza religiosa*, in *La Scuola Cattolica*, 95 (1967) p. 167-180.
- *Le strutture umane della vita spirituale*, Brescia, Morcelliana, 1971.
- ZUNINI G., *Homo religiosus. Capitoli di psicologia della religiosità*, Milano, Il Saggiatore, 1966.

3. OPERE E ARTICOLI SULL'AMBIENTE SPIRITUALE DEL XVII SECOLO

- [ANONYME], *L'esprit de Monsieur Olier*, 2 t., Paris, Autographie Blanc, [s.d].
- [ANONYME], *Règles et observances de la Congrégation de la Sainte Vierge, érigée au collège de la Compagnie de Jésus, en la Ville de Rennes, sous le titre de la Purification*, Rennes, Vatar, 1676.
- AUTORI VARI, *Quatrième centenaire des Congrégations Mariales. Documents du Congrès Européen*, Roma, Stella Matutina, 1963.
- BAILLET A., *La dévotion à la Vierge et le culte qui lui est dû, avec l'Avis salutaire de la Vierge à ses dévots indiscrets et une Lettre pastorale de M. de Choiseul, évêque de Tournai, sur cet avis*, Paris, 1693.
- BAILLY P., *Collèges. In Les Etablissements des Jésuites en France depuis quatre siècles. Répertoire topo-bibliographique* (sous la direction de Pierre Delattre), t. I. Enghien-Wetteren, 1949, c. 1394-1503.
- BERTRAND L., *Bibliothèque Sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, 3 t. Paris, Picard, 1900.
- BÉRULLE P., *Oeuvres complètes. Reproduction de l'édition princeps (1644)*. Montsault, Maison de l'Institution de l'Oratoire, 2 t., 1960.
- BLAIN J.-B., *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de la Salle, Instituteur des Frères des Ecoles chrétiennes*, 2 t. Rouen, Machuel, 1733.
- BOISARD P., *Issy, le Séminaire et la Compagnie de Saint-Sulpice. Esquisse historique*, Issy, 1942.
- BOUDON H., *Oeuvres complètes*, 3 t. Paris, Migne, 1856.
- BREMOND H., *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 10 t. Paris, Bloud et Gay, 1915-1932.
- BROUTIN P., *La réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, 2 t. Tournai, Desclée, 1956.
- CALVET J., *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, Paris, Del Duca, 1956.
- CHAILLOT C., *Les premières leçons de l'expérience mystique de M. Olier*, in *Bulletin du Comité des études*, n. 40, déc. 1962, p. 501-543.
- CHARDON L., *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*. Introduction par le R. P. F. Florent, Paris, Cerf, 1937.
- CONGAR J., *La croce di Gesù di P. Chardon*, in *Le Vie del Dio vivo. Teologia e vita spirituale*, Brescia, Morcelliana, 1965.
- COGNET L., *Crépuscule des mystiques*, Tournai, Desclée, 1958.
- *La spiritualité moderne, t. I, L'essor: 1500-1650*, Paris, Aubier, 1966.
- COSTE P., *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent*, 3 t. Paris, Desclée de Brouwer, 1931.
- CRASSET J., *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, Paris, De Launay, 1708.
- DAESCHLER R., *Anéantissement*, in *DS*, t. I, c. 560-565.

- DAGENS J., *Bérulle et les origines de la restauration catholique (1575-1611)*, Desclée de Brouwer, 1952.
- DANIEL-ROPS H., *Mystiques de France*. Paris-Castel, Corrêa-Luchet, 1958.  
— *Storia della Chiesa di Cristo*, 7 vol. in 10 t. Torino, Marietti, 1961-1969.
- D'ANTIN DE VAILLAC. H., *Les constitutions de la Compagnie de Saint-Sulpice. Étude historique et canonique* (thèse pour le doctorat en Droit canonique), 2 t. Paris, Institut Catholique [s.d.].
- DE CERTEAU M., *Mystique au XVII<sup>e</sup> siècle, le problème du langage "mystique"*, in *L'Homme devant Dieu*. Paris, 1964, t. III, p. 267-292.  
— *L'histoire religieuse du XVII<sup>e</sup> siècle. Problèmes de méthodes*, in *Recherches de Science religieuse*, 57 (1969) p. 231-250.
- [DE DONCOURT S.], *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de Saint-Sulpice*, 3 t. Paris, Crapart, 1773.
- DÉGERT A., *Histoire des Séminaires Français jusqu'à la Révolution*, 2 t. Paris, Beauchesne, 1912.
- [DESCARTES PH.], *Le Palais de l'Amour divin. A la plus grande gloire de Dieu*. [s.l.], 1731.  
— *Les divers emplois de l'Amour divin*, Bruxelles, A. Vromant, 1880.
- DE ROCHEMONTEIX C., *Un Collège des Jésuites aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le Collège Henri IV de la Flèche*, 2 t. Le Mans, Leguicheux, 1889.
- DILLENCHNEIDER C., *La mariologie de S. Alphonse de Liguori. Son influence sur le renouveau des doctrines mariales et de la piété catholique après la tourmente du protestantisme et du jansénisme*, 2 t. Fribourg-Paderborn-Paris, 1931.
- DUPUY M., *Bérulle et le sacerdoce. Étude historique et doctrinale. Textes inédits*, Paris, Lethielleux, 1969.
- DURTELLE DE SAINT-SAÛVEUR G., *Le Collège de Rennes depuis la fondation jusqu'au départ des Jésuites (1636-1762)*, in *Société Archéologique du Département d'Ille-et-Vilaine*, 46 (1918) p. 1-241.  
— *Le Collège de Saint-Thomas (1604-1762)*, in *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles, Répertoire topobibliographique* (sous la direction de F. Delattre), v. Rennes, t. IV. Enghien-Wetteren, 1956, c. 348-376.
- FAÏLLON, *Histoire des catéchismes de Saint-Sulpice*, Paris, Gaume, 1831.  
— *Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice*, 3 t. Paris, Poussielgue-Wattelier, 1873.
- FERTÉ J., *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris, Vrin, 1962.
- FLACHAIRE C., *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Apostolat de la Presse, 1957.
- FOURÉ A., *Jean-Baptiste Blain (1674-1751), Chanoine de Rouen*, in *Bulletin des Frères des Ecoles chrétiennes*, 41 (1960), n. 161, p. 68-79.
- GALY, J., *Le Sacrifice dans l'École française*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1951.
- GARRÉAU A., *Monsieur Henri Marie Boudon et le secret de l'École française*, Paris, Ed. du Cèdre, 1967.
- GAUTIER J., *Ces messieurs de Saint-Sulpice*, Paris, Fayard, 1957.

- GIRARD A., *Manuel de la Congrégation de la Bienheureuse Vierge*, Paris, Benard, 1650.
- GOUBERT P., *Louis XIV et vingt millions de Français*, Paris, Fayard, 1966.
- GOSSSELIN A., *Vie de M. Emery, neuvième Supérieur du Séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice, précédée d'un précis de l'histoire de ce Séminaire et de cette Compagnie depuis la mort de M. Olier*, Paris, Jouby, 1861.
- *Mgr. de Laval, premier évêque de Québec et apôtre du Canada (1622-1708)*, 2 t. Québec, Demers, 1890.
- GRANDET J., *Histoire du Séminaire d'Angers depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union avec Saint-Sulpice*, 2 t. Angers-Paris-Lyon, 1893.
- *Les saints prêtres français du XVII<sup>e</sup> siècle*, 3 t. Angers-Paris, 1897-1898.
- GRENIER P., *Apologie des dévots de la Sainte Vierge ou Sentiments de Théotime sur le libelle intitulé : Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets ; sur la lettre apologétique de son Auteur ; et sur les nouveaux Avis en forme de réflexions ajoutés au Libelle*, Bruxelles, 1695.
- IGARD J.-H., *Traditions de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice pour la direction des Grands Séminaires*, Paris, Lecoffre, 1886.
- *Doctrine de M. Olier expliquée par sa vie et par ses écrits*, Paris, Lecoffre, 1891.
- HAZARD P., *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1964.
- HOFFER P., *La dévotion à Marie au déclin du XVII<sup>e</sup> siècle. Autour du Jansénisme et des "Avis Salutaires de la B. V. Marie à ses Dévots indiscrets"*, Paris, Cerf, 1938.
- IUVÉNTIUS J., *De ratione discendi et docendi ex decreto Congregationis Generalis XIV*, Florentiae apud M. Nestenium, 1703.
- JULIA D., *Le prêtre au XVIII<sup>e</sup> siècle*, in *Recherches de Science religieuse*, 57 (1970) p. 521-534.
- KNOX R. A., *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, Bologna, Il Mulino, 1970.
- LALLIER (Mgr.), *M. Olier et le Séminaire de Saint-Sulpice*, in *Tricentenaire de la mort de Monsieur Olier*, Extrait du n. 228 (mai 1957) du *Bulletin Trimestriel des Anciens Élèves de Saint-Sulpice*, p. 54-65.
- LAURENTIN R., *Maria, Ecclesia, Sacerdotium. Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris, Nouvelles Editions Latines, 1952.
- LE BRAS G., *Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Annales sociologiques*, 1937.
- *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse*, 2 t. Paris, 1942.
- LE BRUN J., *Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in *DS*, t. V., v. *France*, c. 917-953.
- LE FLOCH H., *Une vocation et une fondation au siècle de Louis XIV, Claude-François Poullart des Places, fondateur du Séminaire et de la Congrégation du Saint-Esprit (1679-1709)*, Paris, Lethielleux, 1915.
- LESCHASSIER F., *La vie de M. J.-J. Olier*, in *Lettres de M. Olier*, t. I, Paris, Lecoffre, 1885.
- LESTOUCQUOY, *La vie religieuse en France du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, A. Michel, 1964.

*Itinerario spirituale di S. Luigi Maria di Montfort*

- LETOURNEAU G., *Histoire du Séminaire d'Angers depuis son union à Saint-Sulpice en 1695 jusqu'à nos jours*, Angers-Paris, 1895.
- LEVESQUE E., J.-J. Olier (1608-1657), in DTC, t. 11/I, c. 963-982.
- *Saint-Sulpice (Compagnie de)*, in DTC, t. 14/I, c. 801-832.
- MERSCH E., *Le Corps mystique de Christ. Études de théologie historique*, 2 t. Paris, Desclée de Brouwer, 1951.
- MICHEL J., *Claude-François des Places, fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit*, Paris, Ed. Saint Paul, 1962.
- MOIOLI G., *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. de Bérulle*, in *La Scuola Cattolica*, 90 (1962) p. 115-132.
- MOLINA, *L'instruction des Prestres qui contient une très importante doctrine pour cognoistre l'excellence du St. Sacerdoce, avec le moyen de s'en acquitter dignement*, Paris, Buon, 1618.
- MULLAN E., *La Congregazione mariana studiata nei documenti*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1911.
- NOYE I., *La formation du clergé à la pauvreté dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 52 (1966), n. 149, p. 75-85.
- *Le programme ascétique d'un sulpicien à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle*, in *Bulletin du Comité des études*, n. 18, juill.-sept. 1957, p. 627-636.
- OLIER J.-J., *Oeuvres complètes*, Paris, Migne, 1856.
- PLATELLE H., *Journal d'un curé de campagne au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Cerf, 1965.
- POIRÉ F., *La triple Couronne de la Bienheureuse Mère de Dieu tissée à ses principales grandeurs d'Excellence, de Pouvoir et de Bonté et enrichie de diverses inventions pour l'aimer, l'honorer et la servir*, Paris, Cramoisy, 1639.
- POISSON H., *Histoire de Bretagne*, Saint-Brieuc, Les Presses bretonnes, 1966.
- POTTIER A., *Essai de théologie mystique comparée. Le P. Louis Lallement et les grands spirituels de son temps*, 3 t., Paris, Téqui, 1927-1929.
- POUPON, *Le poème de la parfaite consécration suivant Saint-Louis-Marie Grignon de Montfort et les spirituels de son temps*, Sources et doctrine, Lyon, 1947.
- POURRAT P., *Jean-Jacques Olier, fondateur de Saint-Sulpice*, Paris, Flammarion, 1932.
- *La Spiritualité chrétienne*, 4 t., Paris, Gabalda, 1947.
- *Biographies spirituelles*, in DS, t. I, cc. 1715-1720.
- POUTET Y., *Le XVII<sup>e</sup> siècle et les origines Lasalliennes. Recherches sur la genèse de l'oeuvre scolaire et religieuse de Jean-Baptiste de La Salle (1651-1719)*, 2 t., Rennes, Imprimeurs Réunis, 1970.
- RAYEZ A., *Formes modernes de vie consacrée. Ad. de Ciccé et P. de Clorivière*, Paris, Beauchesne, 1966.
- ROUQUETTE R., *Congrégations secrètes*, in DS, t. II, cc. 1491-1507.
- ROUSSEAU P., *Saint Sulpice et les Missions catholiques*, Montréal, Garard, 1930.
- SAINTE-JURE J.-B., *L'homme spirituel, où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1685.
- *De la connoissance et de l'amour du Fils de Dieu Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1688.

Fonti e bibliografia

- SAINT-GERMAIN J., *La vie quotidienne en France à la fin du grand siècle*, Paris, Hachette, 1965.
- SCHIMBERG A., *L'éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'Ancien Régime*, Paris, Champion, 1913.
- SNYDERS G., *La pédagogie en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 1965.
- SOMMERVOGEL C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, 9 t., Bruxelles-Paris, 1890-1900.
- SURIN J.-J., *Correspondance. Texte établi, présenté et annoté par M. de Certeau*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966.
- *Poésies spirituelles suivies des Contrats spirituels*, Paris, Vrin, 1957.
- TÊTU H., *Les Evêques de Québec. Notices biographiques*, Québec, Darveau, 1882.
- TRONSON L., *Oeuvres complètes*, 2 t., Migne, 1857.  
*Oeuvres inédites*, Migne, 1857.
- VILLARET E., *Les Congrégations mariales*, 2. t., Paris, Beauchesne, 1947.  
*Marie et la Compagnie de Jésus*, in *Maria* (Du Manoir), t. II, Paris, Beauchesne, 1952, pp. 935-973.
- *Congrégations de la Sainte Vierge*, in DS, t. II, cc. 1, 1479-1491.
- [WIDENFELD A.], *Monita salutaria B. V. Mariae ad cultores suos indiscretos*, Gandavi, D'Erckel, 1673.

ABBREVIAZIONI

- a. c. : articolo citato.  
A.R.S.I. : Archivium Romanum Societatis Iesu (Roma).  
BLAIN : *Lettre de Mr. Blain. Abrégé de la vie de L.M.G. de Montfort*, edizione ciclostilata della memoria di Blain, Roma, 1971.  
cfr : confronta.  
DS : *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique; Doctrine et histoire*, (VILLER-CAVALLERA-DE GUIBERT, etc.), Paris, Beauchesne, 1937-1972.  
DTC : *Dictionnaire de Théologie Catholique* (VACANT - MAGENOT - AMANN), Letouzey et Ané, 1903-1950.  
Docum. Montf. : *Documentation Montfortaine*, rivista di studi monfortani pubblicata dal Centro internazionale monfortano, Roma (dal 1956 al 1958 col titolo *Documentation mariale*).  
GRANDET : GRANDET J., *La vie de Messire Louis-Marie Grignion de Montfort, prêtre missionnaire apostolique*, Nantes, Vergier, 1724.  
ms. c. : manoscritto citato.  
o. c. : opera citata  
Œuvres complètes : SAINT LOUIS-MARIE GRIGNION DE MONTFORT, *Œuvres complètes*, Paris, Seuil, 1966.

## CAPITOLO I

### PRIME ESPRESSIONI DELLA VITA SPIRITUALE DI LUIGI GRIGNION A MONTFORT — IFFENDIC (1673-1684).

- A. *Ambiente familiare.*
- B. *Prime espressioni religiose.*
- C. *Attendibilità storica.*
- D. *Interpretazione dei fatti.*

#### A. AMBIENTE FAMILIARE

Grazie alle ricerche di J. Hervé e di M. Sibold,<sup>1</sup> ci è possibile una certa ricostruzione dell'ambiente familiare, nel quale nacque e trascorse l'adolescenza Luigi Maria Grignon. Non solo sono superate e rettificate alcune affermazioni dei biografi, ma ci è dato di situare e comprendere meglio le prime espressioni religiose del futuro Padre di Montfort.

L'itinerario spirituale di Luigi Maria Grignon prende il suo lontano avvio da quel 1° febbraio 1673, l'indomani della sua nascita, quando attraverso il battesimo Dio prese possesso della sua persona operando una vera santificazione e inserendola nel Cristo e nella Chiesa. E' la priorità dell'amore di Dio nell'opera della salvezza (I Giov. 4, 10): tutta la santità di Luigi Maria non sarà che una risposta alla vocazione battesimale e uno sviluppo di questo primordiale incontro.

<sup>1</sup> Cfr. J. HERVÉ, *Notes sur la famille du Bienheureux Grignon de Montfort*, Extrait du Bulletin Paroissial de Montfort-sur-Meu (1925-1927), Rennes, Imprimerie G. Vatar, 1927, pp. 84; e i manoscritti conservati nell'Archivio generale della Compagnia di Maria, Roma, di M. SIBOLD, *Le père d'un saint: Jean-Baptiste Grignon, sieur de la Bachelieraye (1647-1716)*. *Notes en forme de biographie*, 1952, pp. 136; *Saint Louis-Marie Grignon, enfant de Montfort*, *Étude historique*, 1947, pp. 190; *Le sang des Grignon* 1955, pp. 556.

La grazia battesimale trova l'ambiente adatto al suo sviluppo nel clima religioso della famiglia di Giambattista Grignion (1647-1716). Si è parlato di questo avvocato di Montfort esaltando dei presunti titoli nobiliari e dipingendo a colori oscuri la sua personalità. Occorre modificare questa prospettiva.

La condizione sociale di Giambattista Grignion non è affatto quella dei "nobili": si è creduto e ripetuto fino ad un passato recente<sup>1</sup> che la nobiltà fosse da attribuire all'avvocato, signore della Bachelleye. In realtà egli è chiamato *noble homme* nell'atto di Battesimo di Luigi Maria, e anche il sulpiziano Leschassier afferma che la famiglia Grignion era *noble, nombreuse, peu accommodée*.<sup>2</sup> Ma si tratta di titolo di rispettabilità, non di appartenenza al primo stato di Francia: la prova, alquanto prosastica, è data dal fatto che Giambattista Grignion ha dovuto sottoporsi al pagamento dell'imposta onerosa propria ai *routiers et non nobles de la province de Bretagne*.<sup>3</sup> Giambattista Grignion più che aspirare a una impossibile condizione nobiliare, ha dovuto lottare per mantenersi nella buona borghesia conquistata dai suoi antenati.<sup>4</sup>

La figura di Giambattista Grignion deve essere invece rivalutata dal punto di vista religioso. Non si tratta di fare di lui un padre di famiglia modello o un cristiano in tutto esemplare: le sue sfuriate al Bois-Marquer, dovute al carattere irascibile e inasprito da insuccessi e strettezze economiche, non possono essere sottaciute. Secondo i documenti *l'esistenza di Giambattista Grignion si ingroviglia sempre più nella matassa inestricabile di procedure*

<sup>1</sup> Cfr. per esempio LAVEILLE, *Le Bienheureux L.-M. Grignion de Montfort (1673-1716) d'après des documents inédits*, Desclée-de-Brouwer, 1913, p. 3.

<sup>2</sup> Lettera del 13 maggio 1701 a Mgr. Girard, vescovo di Poitiers, in *Extrait de diverses lettres concernant le vénérable serviteur de Dieu L. M. Grignion de Montfort*, Archivio Vaticano, p. 8.

<sup>3</sup> Un documento del 1702 testimonia l'appartenenza dei Grignion alla borghesia. Esso include Giambattista Grignion nella lista dei non nobili: *Etat des sommes que le Roy veut et ordonne estre payées par les routiers et non nobles de la province de Bretagne. . . . J.-B. Grignion, propriétaire du lieu noble du Bois-Marquer en Iffendicq, estimé 150 livres de revenu, payera pour 20 années de jouissance qui finiront en 1722, la somme de 150 livres* (cfr J. HERVÉ, *Notes sur la famille du Bienheureux Grignion de Montfort, o. c.*, p. 45).

<sup>4</sup> L'ascesa sociale dei Grignion aveva raggiunto un ragguardevole traguardo con Eustachio Grignion (1620-1669) eletto a 26 anni sindaco di Montfort e poi, nel 1659, deputato al Parlamento di Bretagna; ma il punto massimo sarebbe stato conseguito solo dal terribile Félix Grignion, sieur de la Noë (1663-1737), fratello di Giambattista, che tra il 1690 e il 1691 ottiene dal re le lettere di nobiltà e un superbo blasone recensito regolarmente nel *Grand Armorial de France* del 1711 (Bibliothèque Nationale, Paris, F. 32236; cfr. M. STOLO, *Le sang des Grignion, o. c.*, pp. 101, 268-340).

e successioni.<sup>1</sup> Luigi Maria si sentirà in dovere di richiamarlo energicamente al distacco evangelico dai beni terrestri:

Je prie mon père, de la part de mon Père céleste, de ne point toucher la poix, car il en sera gâté, de ne point manger de la terre, car il en sera suffoqué; de ne point avaler de fumée, car il en sera étouffé. La fuite et le mépris du monde, et la dévotion à la Sainte Vierge . . .<sup>2</sup>

Questi difetti però non giustificano le fosche descrizioni dei biografi che giungono a fare di Giambattista Grignon quasi un libertino che ostacola la vocazione religiosa e sacerdotale dei suoi figli.<sup>3</sup> Nessun dato della sua scarna biografia può far dubitare della sua fede e pratica religiosa. Al contrario Giambattista Grignon è inserito nei quadri della vita parrocchiale come tesoriere della Chiesa di St. Jean, onore accordato solo dietro garanzia di una fede lungamente provata, di istruzione e di onestà<sup>4</sup> e probabilmente, sulla scia degli antenati, come membro della *nobile Confraternita, detta comunemente la Frairie Blanche, fondata nella Chiesa di St. Jean . . . in onore e riverenza di Dio e della Natività della benedetta e gloriosa Vergine.*<sup>5</sup> Trasferito a Iffendic, ha cura di riservarsi le preminenze e diritti onorifici, banco e diritto di tomba nella chiesa parrocchiale, legati al fondo del Bois-Marquer;<sup>6</sup> e quando i suoi tre figli Luigi Maria, Giuseppe Pietro e Gabriele manifestano i segni di una vocazione sacerdotale, Giambattista Grignon vi consente e cede regolarmente due delle sue proprietà come titolo canonico.<sup>7</sup> Nella drammatica

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>2</sup> *Lettre 20*, in *Oeuvres complètes*, p. 55. Quanto al significato delle immagini della *pece, terra, fumo*, cfr. *Cantique 29*, str. 38, 46, 67 e *Prière embrasée*, n. 27 (*ibidem*, pp. 1115-1121; 686). Si tratta, semplificando, di ricchezze, denaro e onori: essi costituiscono un ostacolo alla santità a meno che non si raggiunga un distacco interiore (*Cantique 29*, str. 47 *ibidem*, p. 1117). Il Montfort si è ispirato al testo dell'Ecclesiastico 13,1 che si leggeva nel Breviario il mercoledì della quinta settimana di agosto, data precisa della lettera 20 (28 agosto 1704).

<sup>3</sup> *Tout en maugréant, M. Grignon de la Bachelley s'était peu à peu habitué à l'idée de voir son fils prêtre* (A. LAVEILLE, *Le Bienheureux L.-M. Grignon de Montfort*, o. c., p. 35); cfr. pure PAUVERT, *Vie du vénérable Louis-Marie Grignon de Montfort, Poitiers-Paris*, Oudin, 1875, pp. 18-19.

<sup>4</sup> Cfr. M. SIBOLD, *Le sang des Grignon*, o. c. p. 82.

<sup>5</sup> Cfr. J. HERVÉ, *Notes sur la famille du Bx. Grignon de Montfort*, o. c., p. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>7</sup> Il 13 agosto 1697 G. Grignon devolve a favore di Luigi Maria l'usufrutto della Bachelley e versa ogni anno al Superiore del Seminario di S. Sulpizio la rendita di 80 lire per colmare le spese di educazione del figlio. Ugualmente egli dichiarerà di non possedere nessuna terra della signoria di Thélouet *avendolo dato a missire Gabriel Grignon, suo figlio, per il titolo sacerdotale* (Archives départementales d'Ille-et-Vilaine; cfr. HERVÉ, *Notes* . . . , p. 29-30; SIBOLD, *Le sang des Grignon*, o. c., pp. 144-145; 220).

giornata del 14 settembre 1710, quando sarà interdetta a Luigi Maria la benedizione del grandioso Calvario di Pontchâteau, egli sarà presente e assaporerà più ancora del figlio, dice il Blain, l'umiliazione e la pena; in quell'occasione egli tesserà l'elogio di Luigi Maria dicendo: *Non mi ha dato nessun dispiacere*<sup>1</sup>. Il Montfort stesso rende testimonianza della fede cristiana del padre nella lettera alla madre, del 28 agosto 1704:

Il est vrai que je vous ai et à mon père de grandes obligations pour m'avoir mis au monde, pour m'avoir nourri et élevé dans la crainte de Dieu et rendu une infinité de bons services . . .<sup>2</sup>

L'ambiente religioso della famiglia Grignon dovette ricevere un notevole apporto dalla presenza di Jeanne Robert (1649-1718), madre di Luigi Maria. Pochissimi sono i dati che illuminano la sua figura. Sorella di due sacerdoti, essa dovette avere un cuore paziente e compassionevole: Luigi-Maria potrà permettersi con lei un linguaggio rigorosamente evangelico nella famosa lettera già citata, nella quale riconosce che lei sopporta *cristianamente* molte tribolazioni.<sup>3</sup> Due episodi ce la mostrano nell'esercizio di opere di misericordia: a Rennes quando visita gli ammalati dell'ospedale di St.-Yves<sup>4</sup> e nella casa di Couascavre quando accoglie in casa un certo Bizette, fanciullo randagio di 10 anni.<sup>5</sup>

Queste notizie, raccolte da pazienti ricerche di archivio, pur non tradendo i segreti della vita religiosa dei parenti del Montfort, caratterizzano sufficientemente il clima cristiano della famiglia Grignon, del resto comune alla Francia all'epoca del *cristianesimo classico*.<sup>6</sup> La Francia vive infatti nel secolo XVII l'era della restaurazione cattolica post-tridentina, impedita precedentemente dalle guerre di religione. La decadenza morale dell'inizio del 1600 viene progressivamente superata attraverso le grandi iniziative del clero francese: fondazione di seminari, missioni popolari, opere caritative,

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 236. GRANDET, riferendo la testimonianza di Olivier, concorda nel recensire la presenza a Pontchâteau di *une partie de la famille de Mr. Grignon* (p. 161).

<sup>2</sup> *Lettre 20*, in *Oeuvres complètes*, p. 55.

<sup>3</sup> *Préparez-vous à la mort qui vous talonne par beaucoup de tribulations; souffrez-vous chrétiennement, comme vous faites* (*Lettre 20*, in *Oeuvres complètes*, p. 54).

<sup>4</sup> Cfr. GRANDET, p. 6.

<sup>5</sup> Cfr M. SIBOLD, *Le sang des Grignon*, o. c., pp. 214-215.

<sup>6</sup> Daniel-Rops ha dato del cristianesimo classico questa descrizione: *E' un cristianesimo serio, imperioso, d'aspetto volentieri austero. Ess aspira — senza arrivarci sempre — a reggere i costumi. Ha meno slancio che sottomissione, meno amore che timore. Ma la sua fede è rigida, solida, incrollabile* (H. DANIEL-ROPS, *Storia della Chiesa del Cristo*, vol. V/1, Torino, Marietti, 1963, p. 252).

letteratura religiosa, scuole e catechesi.<sup>1</sup> Il periodo dal 1660 al 1690 segna la fase della pratica cristiana: la fede è quasi universale e si manifesta nel modo di giudicare, di pregare, di morire. Comune è pure il ricorso ai sacramenti, specie in occasione della Pasqua. Si moltiplicano le case di ritiro, si sviluppa con urti e contrasti il culto del SS. Sacramento, del Sacro Cuore e della Madonna, si è più sensibili per i luoghi di culto e si supera la fase dell'ignoranza religiosa.<sup>2</sup>

Anche la Bretagna, con i suoi abitanti dal carattere testardo e sognatore, ma dotati di profondo senso religioso,<sup>3</sup> partecipa a questo sforzo di rinnovamento ed è scossa dalla efficace predicazione di missionari come Le Noblet (1577-1652) e Maunoir (1615-1683).<sup>4</sup> Qui come altrove si rilevano difetti di educazione liturgica nell'uso di celebrare numerosi servizi per i defunti, nel numero talvolta esagerato di cappelle dedicate ai santi e alla Vergine, nelle interminabili processioni dove il folclore disputa con la fede. Tuttavia anche in queste espressioni entra un fervore religioso sincero. Dal punto di vista morale, il clero combatte i giochi popolari, le veglie invernali, gli incontri nelle osterie. Più gravi sono le discordie, il ricorso ai processi, le mancanze di carità e una morale più di interdizione che di responsabilità. Il cristianesimo classico subirà delle contestazioni nel conflitto con i giansenisti, i protestanti e gli agostiniani, ma continuerà il suo cammino preoccupandosi dell'ortodossia e della visione antropocentrica del cristianesimo, dove l'Eucarestia è soprattutto mezzo di perfezione personale. Si compie uno sforzo pedagogico catechetico lodevole, unito al rischio di diluire il mistero cristiano.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Cfr *Ibidem*, cap. V: *Cristiani dei tempi classici*, pp. 251-343; J. LESTOCQUOY, *La vie religieuse en France du VII au XX siècle*, Paris, Albin Michel, 1964, pp. 152-164; P. BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVII siècle*, Tournai, Desclée, 1956, t. I, pp. 1-33; t. II, pp. 1-312; J. FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris, Vrin, 1962, pp. 145-369.

<sup>2</sup> Cfr. G. LE BRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse*, Paris, 1942, t. I, p. 95; t. II, p. 24; J. LE BRUN, *Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in DS, v. France, t. V, cc. 917-953.

<sup>3</sup> Cfr. N. QUELLIEN, *Bretagne*, in *La grande Encyclopédie*, t. VII, Paris, Lamirault, (s. d.), p. 1160; H. POISSON, *Histoire de Bretagne*, Saint-Brieuc, Les Presses bretonnes, 1966, pp. 360; H. QUEFFELEC, *La Bretagne intérieure*, Librairie Hachette, 1961, pp. 5-31; *La Bretagne des pardons*, Librairie Hachette, 1961, pp. 5-31.

<sup>4</sup> Cfr H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, t. V, Paris, Bloud et Gay, 1920, pp. 66-117.

<sup>5</sup> Cfr L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, o. c., ch. III: *Dans la haute Bretagne, le Poitou et l'Aunis vers 1700*, pp. 47-65; J. SAINT-GERMAIN, *La vie quotidienne en France à la fin du grand siècle*, Paris, Hachette, 1965, ch. XV: *Dégradation*

## B. PRIME ESPRESSIONI RELIGIOSE

In tale ambiente sbocceranno quasi naturalmente le prime espressioni religiose del piccolo Luigi Maria.

Recensiremo sulla scia del Grandet, unica fonte per questo periodo, i fatti riguardanti la prima infanzia religiosa del Montfort per tentarne poi un'interpretazione e valutazione.

Il primo episodio si colloca nel 1677-1678, quando Luigi Maria

n'avait encore que quatre à cinq ans qu'il parloit de Dieu, et s'approchoit de sa mère lorsqu'il la voyoit affligée pour la consoler et pour l'exhorter à souffrir avec patience.<sup>1</sup>

Una conoscenza elementare di Dio si è destata molto presto nel Montfort: ne avrà senz'altro sentito parlare come tanti altri bambini, ma a differenza di essi il piccolo Luigi sente il bisogno di parlarne a sua volta. Nell'età in cui il bambino, superata la crisi di opposizione, è portato particolarmente verso la madre, nel desiderio di rendersi gradito,<sup>2</sup> Luigi Maria percepisce l'afflizione della mamma giunta ormai alla settima maternità e affaccendata nel governare gli almeno quattro bambini viventi. Questa scena dovette ripetersi tante volte al Bois-Marquer di Iffendic, dove la famiglia Grignion si era trasferita fin dal 1675.<sup>3</sup> La sensazione della sofferenza insita nella vita si scolpisce fin da questi anni nella psicologia del Montfort, che farà della croce un tema abituale e centrale della sua predicazione. Ma anche l'esperienza dell'intimità affettiva con la madre marcherà la sua devozione mariana, che sarà presentata come un rapporto affettivo con Maria in vista di una relazione filiale con Dio. La prima espressione religiosa di Luigi Grignion sembra dunque fondamentale; perchè oltre a mostrarci una sua certa idea di Dio e della vita, ci indica la selezione degli oggetti della sua affettività, la madre piuttosto che il padre, e la sua tendenza all'azione, come appare anche dal secondo episodio.

*du sentiment religieux*, pp. 241-260; P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1964, pp. XI - 429.

<sup>1</sup> GRANDET, p. 2.

<sup>2</sup> Cfr G. CRUCHON, *Psicologia pedagogica. Dalla nascita alla giovinezza*, Brescia, La Scuola, 1969, p. 147.

<sup>3</sup> Cfr HERVÉ, *Le Bx Père de Montfort et sa famille à Iffendic*, dattiloscritto, Archivio generale della Compagnia di Maria, Roma, p. 13.

## A Montfort - Iffendic (1673-1684)

Questo deve essere collocato alcuni anni più tardi, non prima del 1683-1684, poichè esso si riferisce alla predilezione di Luigi Maria per la sorellina Guyonne-Jeanne, chiamata familiarmente Luisa, nata il 14 settembre 1680. Naturalmente bisogna supporre che Luisa avesse alcuni anni per comprendere quanto il fratello le diceva invitandola alla preghiera. Ecco la testimonianza del Grandet :

Il lia dès son enfance une plus étroite amitié avec celle qui s'appelloit Louise qu'avec les autres, parce qu'il la trouvoit plus docile à suivre les sentiments et les pratiques de piété qu'il vouloit lui inspirer ; et quoiqu'ils ne fussent encore tous deux que des enfans, il mettoit tout en œuvre pour la retirer des amusements ordinaires à la jeunesse ; il la rappelloit secrètement et par adresse d'avec ses petites compagnes, pour la mener prier Dieu et si elle lui témoignoît quelque repugnance, il lui faisoit des petits présents, et il lui disoit : "Ma chère sœur, vous serez toute belle et le monde vous aimera si vous aimez Dieu"<sup>1</sup>

Quando Luigi Maria pronuncia il suo primo *logion*, riportato dal Grandet in un linguaggio poco infantile, ha raggiunto almeno l'età di 10 anni. Alla partenza per il collegio di Rennes, egli è in grado di cogliere Dio come supremo valore religioso e come garanzia di ogni successo nella vita, personale e sociale: "Sarai bellissima e il mondo ti amerà se ami Dio". Dio domina già il suo orizzonte spirituale determinando una relativa coerenza e un sincero impegno: non solo prega, ma vuol pregare bene, con raccoglimento, in luogo indisturbato ; non solo ama Dio, ma ne è talmente interessato da non preferire altra occupazione a quella di parlare di lui :

Le plus grand plaisir qu'elles pouvoient lui faire, étoit de lui parler de Dieu ou de lui témoigner le désir qu'elles avoient qu'il leur en parlât.<sup>2</sup>

Il secondo episodio conferma le dimensioni del piccolo Luigi-Maria: da una parte egli è portato a ritirarsi nella preghiera, dall'altra si orienta verso gli altri manifestando il suo gusto per l'azione : cerca con ogni mezzo, con lodi, regali, carezze<sup>3</sup> di esercitare un influsso sui compagni più piccoli e di riuscire nel suo scopo. Nello stesso tempo opera una selezione nelle sue amicizie: mentre scarta i suoi coetanei e si trova meno a suo agio con gli altri fratelli, riversa il suo affetto sulla sorella minore, dal carattere docile, e sulle sue compagne. La difficoltà di inserzione nella comunità, che si rivelerà in tutta la vita del Montfort, unita alla capacità di sintonizzare con le frange

<sup>1</sup> GRANDET, p. 2-3.

<sup>2</sup> GRANDET, p. 3.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

emarginate della società, ha forse il suo preludio nelle prime scarse relazioni del primo decennio della sua fanciullezza.

Nello spazio di tempo tra il primo e il secondo episodio è da porsi il periodo della frequenza alla scuola. Nel 1681 infatti Luigi Maria è in grado di apporre la sua firma *Louis Grignon* nell'atto di Battesimo della sorellina *Françoise-Thérèse* (17 settembre 1681).<sup>1</sup>

I rapporti di Luigi Maria con i maestri e i compagni sono descritti così dal Grandet :

Ses maîtres ont assuré qu'il ne leur a jamais fait aucune peine, qu'il se portoit de lui-même à accomplir tous ses devoirs sans qu'il fallût l'y contraindre par aucun châtiment ni par menaces, et il exerçoit déjà l'office de missionnaire à l'égard de ses compagnons, leur faisant le catéchisme ou la lecture de quelques livres de piété.<sup>2</sup>

Questa breve descrizione documenta il facile inserimento di Luigi Maria nel mondo della scuola : la soddisfazione dei maestri, che erano probabilmente i suoi genitori o i preti della parrocchia,<sup>3</sup> proviene dalla docilità del fanciullo obbediente e disciplinato, sottomesso alle esigenze degli adulti (adult-oriented). Ciò non significa che Luigi Maria sia rimasto allo stadio del "realismo morale", ossia della morale legalitaria, nel quale la legge morale appare come trascendente ed estrinseca alla coscienza :<sup>4</sup> al contrario Luigi Maria ha raggiunto una certa interiorizzazione morale, per cui agisce "da se stesso" senza bisogno di costrizione e minacce. Sembra che al termine della fanciullezza anche Luigi Maria abbia conseguito quell'equilibrio,<sup>5</sup> che sarà poi sconvolto dall'adolescenza, ma che per il momento realizza una certa armonia, fatta di generosità, applicazione allo studio e interiorità.

Non manca un cenno alla vita spirituale propriamente detta. Oltre al vivo senso religioso e alla scoperta di Dio, si nota in Luigi Maria un certo modo di pregare descritto con queste parole :

... en s'éloignant de la compagnie des jeunes gens de son âge ou des personnes du monde pour éviter leur divertissement, il se retiroit dans quelque coin de la maison pour vaquer à la prière et réciter son chapelet devant une petite image de la Sainte Vierge : pratique qu'il a toujours continué dans un âge plus avancé.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cfr J. HERVÉ, *Notes sur la famille du Bienheureux Grignon de Montfort*, o. c. , p. 25.

<sup>2</sup> GRANDET, p. 4.

<sup>3</sup> Cfr J. HERVÉ, *Notes sur la famille* . . . , o. c. , pp. 25-26.

<sup>4</sup> Cfr J. PIAGET, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, PUF, 1952, p. 18.

<sup>5</sup> Cfr G. CRUCHON, *Psicologia pedagogica*, o. c. , p. 260.

<sup>6</sup> GRANDET, pp. 3-4.

## A Montfort - Iffendic (1673-1684)

In sostanza la preghiera di Luigi Maria è una scelta preferenziale caratterizzata dalla ricerca di luoghi appartati e dalla diretta invocazione alla Vergine. L'astensione dai divertimenti e la devozione mariana rientrano nella comune spiritualità del XVII secolo: esse ricompariranno nei vari periodi. Questi atteggiamenti si inseriscono, come gli altri episodi, nella problematica della valutazione complessiva, alla quale ora passiamo.

### C. ATTENDIBILITÀ STORICA

Dinanzi ai fatti finora recensiti il primo problema che si pone riguarda l'attendibilità storica: possiamo fidarci di quanto trasmette il biografo Grandet, unica fonte per questo periodo?

Tale dubbio è quanto mai legittimo. Il Grandet (1646-1724) infatti rientra pienamente nella categoria degli agiografi del XVI-XIX secolo, i cui caratteri si possono così sintetizzare: gusto del leggendario e del meraviglioso, tono di panegirico, idealizzazione, scopo edificativo<sup>1</sup>.

Guidato da questi criteri reperibili in tutto il libro, il Grandet non riporta nulla dei difetti del Montfort. Essi sono passati sotto silenzio, a favore di una presentazione dei soli fatti edificanti, che fanno del Montfort *un exemple rare d'une vie pauvre, humble, mortifiée et crucifiée*<sup>2</sup>. Tale prospettiva induce a vedere nella vita del Montfort una costante perfezione, che si nota fin dalle prime manifestazioni religiose:

Il donna dès son bas âge des marques de ce qu'il devoit être un jour... Ainsi le petit Grignon semblable à Tobie, observoit déjà la loi de Dieu dès son enfance... pratique qu'il a toujours continué dans un âge plus avancé.<sup>3</sup>

La mentalità del tempo impedisce al Grandet un approfondito lavoro di critica; d'altra parte non si può pretendere da un uomo del 1700, anziano e talvolta ammalato, che compone la biografia del Montfort nello spazio di

<sup>1</sup> Cfr P. POURRAT, *Biographies spirituelles*, in DS, t. I, c. 1715.

<sup>2</sup> GRANDET, p. III (offrande).

<sup>3</sup> GRANDET, pp. 2-4.

<sup>4</sup> Cfr. *Notice biographique sur M. Joseph Grandet, prêtre de Saint-Sulpice, troisième supérieur du Grand-Séminaire d'Angers, Curé de Sainte-Croix d'Angers*, in G. LETOURNEAU, *Mémoires de Joseph Grandet. Histoire du Séminaire d'Angers depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union avec Saint-Sulpice en 1695*, Angers, Grassin, 1893, t. I, pp. I-LXXIII; P. EYCKELER, *Le testament de Saint Louis-Marie Grignon de Montfort, Étude historique*, Maestricht, Van Aelst, 1959, p. 186.

un anno<sup>1</sup>, quella precisione e discussione delle fonti, in grado di garantire una perfetta attendibilità storica. Egli si è generalmente accontentato di raccogliere e cucire insieme una quantità di documenti e di preziose attestazioni. E' stato dunque facile ai biografi venuti dopo di lui rimproverargli: *assenza di ordine, di metodo, inversione nel seguito degli avvenimenti, . . . omissione totale di fatti molto importanti,*<sup>2</sup> *come il viaggio del Montfort a Rouen, anacronismi,*<sup>3</sup> *incoerenze*<sup>4</sup> *e generalizzazioni.*<sup>5</sup>

Infine la biografia del Grandet è in chiave apologetica: *Il Grandet parte . . . da una volontà di difesa; e in talune pagine, accumula prove su prove come un avvocato.*<sup>6</sup>

Tutti questi condizionamenti, che occorre onestamente riconoscere, tolgono la fiducia al memorialista Grandet? Sarebbe ingiustificato affermarlo indiscriminatamente per tutta l'opera e per ogni episodio.

I difetti sopra segnalati non sono disgiunti nel Grandet da una fondamentale onestà storica, già riconosciuta dal Bremond,<sup>7</sup> che lo ha spinto non solo alla ricerca della documentazione di prima mano, alla quale si richiama espressamente,<sup>8</sup> ma addirittura a incontrare e interrogare i testimoni, come annota lui stesso nel primitivo schizzo biografico del Montfort.<sup>9</sup>

<sup>1</sup> La stesura della biografia era senz'altro terminata nel settembre 1723, quando furono apposte le approvazioni di Parigi. Nella *Préface*, il Grandet parla di una *infinité de miracles qui s'opèrent journellement à son tombeau depuis six ans* (p. XVIII); ciò fa pensare che egli abbia scritto la prefazione nel 1722. Anche il resto del libro fino a p. 281 è stato redatto nello stesso anno 1722 come è detto espressamente a tale pagina: *dans la présente année 1772*. E' certo tuttavia che la sua documentazione risale almeno al 1718, come risulta dalla lettera di Dubois del 25 maggio 1718 (p. 471).

<sup>2</sup> Cfr. PICOT DE CLORIVIÈNE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, Paris-Saint Malo-Rennes, 1785, p. IV.

<sup>3</sup> Cfr. PAUVERT, *La vie du vénérable Louis-Marie Grignon de Montfort*, Poitiers-Paris, Oudin, 1875.

<sup>4</sup> P. EYCKELER, *Le testament de St. Louis-M. Grignon de Montfort, o. c.*, pp. 202-204.

<sup>5</sup> L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions, o. c.*, 137, nota 23 (riguardo alle confraternite); p. 141 (riguardo alle scuole).

<sup>6</sup> G. DE LUCA, *Luigi Maria Grignon de Montfort, o. c.*, p. 211.

<sup>7</sup> H. BREMOND presenta il Grandet come *le très honnête et très intéressant memorialiste d'Angers, un vrai saint et l'un des héros de la contre-réforme en province*, e ne raccomanda i «Mémoires» *comme un document psychologique de premier ordre (Histoire du sentiment religieux en France, t. IV, pp. 225-227)*.

<sup>8</sup> *Il ne nous reste donc plus qu'à assurer le lecteur, que les faits contenus dans cette vie sont appuyés sur les témoignages des missionnaires qui ont eu le bonheur de travailler avec lui...* (GRANDET, *Préface*, p. XVIII).

<sup>9</sup> P. EYCKELER (*La première vie de Saint-Louis Marie de Montfort*, in *L'Echo des Missions* n. 218, oct. 1957), basandosi su due note marginali manoscritte dal Grandet, in cui si parla del suo incontro con il Decano di Vihiers (12 febbraio 1719) e di St. Laurent-sur-Sèvre (21 luglio 1719), pensa che il Grandet stesso si sia recato sul posto nonostante l'età.

## A Montfort - Iffendic (1673-1684)

Occorre dunque controllare volta per volta il grado di attendibilità cui giunge o ha potuto giungere la coscienziosità storica del Grandet.

Sappiamo che per questo periodo e per il successivo egli è tributario delle Memorie inviate dallo zio materno di Luigi Maria, il sacerdote Alain Robert de la Viscule (1653-1735). Questi scrisse una relazione purtroppo andata perduta e mai più ritrovata nonostante le ricerche.<sup>1</sup> Ne parla già in una lettera del 3 settembre 1719 il sacerdote Bellier :

J'ai lu et relu l'attestation historique de Monsieur de la Viscule Robert, oncle maternel de feu missire Louis Grignon, dit Montfort, que j'ai connu très particulièrement. Tous les articles de votre lettre sont éclairés dans la dite attestation.<sup>2</sup>

Si tratta dunque di una testimonianza abbastanza prossima ai fatti, essendo stata composta nei primi anni successivi alla morte del Montfort. Il grado di attendibilità storica non è il massimo : a parte che sono trascorsi già 40 anni dai fatti stessi, i racconti di Alain Robert non sono contrassegnati da quella precisione e ricchezza di dettagli che caratterizzano le sue affermazioni circa il periodo di Rennes. Evidentemente, mentre per gli anni trascorsi da Luigi Maria Grignon a Rennes lo zio sarà testimone diretto, nel periodo di Iffendic egli non fa che ripetere quanto ha appreso dalla bocca dei familiari del Montfort, e in particolare della mamma sopravvissuta al figlio fino al 25 settembre 1718. Grandet si basa su un testimone indiretto : ciò spiega una certa generalizzazione dei racconti dovuta in parte a Alain Robert e forse in parte al Grandet stesso.

Tuttavia lo stretto contatto di Alain Robert con l'ambiente familiare di Luigi Maria e la fondamentale convergenza della sua testimonianza coi dati del Blain nel periodo successivo, autorizzano a dar fiducia ai racconti riguardanti i primi anni del Montfort, anche se sarebbe augurabile una conferma attraverso altre fonti. Nonostante l'incompletezza del racconto e la scelta dei soli fatti edificanti, non vi sono ragioni per dubitare della fondamentale attendibilità storica degli episodi tramandati dalla prima vita del Montfort.

<sup>1</sup> *Malheureusement ces annales de la famille, citées par ses premiers historiens, ont disparu; nos efforts pour les retrouver à Saint-Laurent à Montfort et à Rennes ont été inutiles.* . . (PAUVERT, o. c., p. 3). I vari cataloghi della Biblioteca Nazionale di Parigi e di altre biblioteche municipali di Francia, tra cui quella della città di Angers, dove è morto Grandet, non hanno aperto nessuna pista per il ritrovamento del manoscritto.

<sup>2</sup> La lettera del Bellier, pubblicata da F. UZUREAU, *Une lettre inédite concernant le Père Grignon de Montfort*, in *Revue du Bas-Poitou* 9 (1896), pp. 448-450, è riportata pure da P. EYCKELER, *Le testament de Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 212; l'originale si trova nell'Archivio di S. Sulpizio, Parigi; delle Memorie di Alain Robert parla anche il Blain, iniziando la sua relazione sul Montfort: *Sans m'arrêter au lieu de la naissance de M. Grignon, ni à rien de ce qui regarde sa famille et sa première jeunesse, dont vous devez être instruit par les mémoires de son oncle, je passe au temps que je l'ai connu* (BLAIN, n. 1).

## D. INTERPRETAZIONE DEI FATTI

Più importante allo scopo della tesi è l'interpretazione delle prime manifestazioni religiose di Luigi Maria nel periodo di Iffendic. Supposta l'innegabilità dei fatti, si presenta il problema di valutare a quali fattori essi debbano attribuirsi: sono prodotti dell'ambiente o dell'istinto, o hanno delle motivazioni coscienti e un'origine soprannaturale?

La prima interpretazione data dai biografi agli episodi dell'infanzia del Montfort è di tipo marcatamente *soprannaturalista*. Sono trascurati i fattori ambientali o istintivi, mentre di tutta la condotta, giudicata straordinaria, del Montfort la spiegazione pressochè unica viene indicata nella grazia o disegno di Dio. E' sotto questa luce che il Picot de la Clorivière rilegge gli scarni cenni riportati dal Grandet. Egli conclude il periodo precedente Rennes con queste parole:

Une pareille conduite peut sans doute paraître étonnante dans un enfant; mais il est des âmes qui ne sont point assujetties aux règles ordinaires, et dans qui la grâce se plaît à faire éclater singulièrement son empire.<sup>1</sup>

Il ragionamento del Picot è tipico della mentalità popolare del XVII secolo, che si rappresenta il soprannaturale come la spiegazione di ciò che non è ordinario<sup>2</sup>. Di fronte all'episodio di Luigi Maria che consola la mamma il Picot applica questo principio sottolineando da una parte la straordinarietà del fatto e dall'altra l'origine divina di esso:

Il...l'encourageait à supporter patiemment ses peines par des paroles si pleines d'onction, et si fort au-dessus des lumières naturelles qu'il pouvait avoir, qu'il semblait que l'esprit de Dieu même les lui mettait à la bouche.<sup>3</sup>

Espressioni simili sono ripetute a proposito di tutti gli altri episodi del periodo<sup>4</sup> e tracciano una via, che sarà percorsa da molti biografi successivi.

Con il libro *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, L. Pérouas introduce una nuova interpretazione della vita del Montfort. Egli giudica

<sup>1</sup> PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 8.

<sup>2</sup> Cfr. L. PÉROUAS, *Les représentations du surnaturel au temps de Montfort*, ciclostilato, 1969, p. 1-5.

<sup>3</sup> PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 4.

<sup>4</sup> Per esempio: *On put bientôt s'apercevoir que c'était une de ces âmes privilégiées, en qui Dieu se plaît à manifester les trésors de sa grâce. . . (p. 4). Ce qu'il faisait, moins par un mouvement naturel et pour se conformer aux lumières d'une saine raison, que par une vue de foi. . . (p. 5). On l'y voyait même souvent dans un grand recueillement, intérieurement occupé de Dieu, qui seul avait pu lui montrer, dans un âge si tendre, à prier ainsi en esprit et en vérité (p. 6).*

insoddisfacente la giustificazione teologica apportata dai biografi e propone una valorizzazione dei condizionamenti socio-psicologici. Quanto ai primi episodi, L. Pérouas non ne fa un'analisi dettagliata, ma li inserisce nel processo evolutivo dello psichismo del Montfort: il gusto per la solitudine, dovuto in parte all'inclinazione nativa, è fattore della sua introversione e difficoltà di integrazione sociale, mentre il fatto che il piccolo Luigi consola la mamma prepara il blocco affettivo e la mancata identificazione con l'immagine paterna, che si realizzerà nell'adolescenza.<sup>1</sup> A differenza dei precedenti biografi, L. Pérouas rifiuta di fare costante appello alla grazia; anzi, senza intendere diminuire il suo influsso, ritiene necessario farne astrazione per concentrare lo sguardo sul materiale umano che essa ha trasformato.<sup>2</sup>

A noi sembra che le interpretazioni precedenti debbano comporsi ed essere inquadrare nel complesso dei vari fattori che provocano il dinamismo della persona umana. Gli atti religiosi dell'infanzia del Montfort sono prodotti dal convergere di elementi ambientali, istintivi, coscienti e soprannaturali, che presi separatamente sono incapaci di spiegazione soddisfacente.

Quanto abbiamo riferito circa l'ambiente cristiano e anche fervente della famiglia Grignon ci spinge a vedere nelle manifestazioni religiose del Montfort qualcosa di sociologico e imitativo. Indubbiamente l'atteggiamento religioso del Montfort è marcato dai caratteri dell'epoca in cui visse: episodi simili a quelli riportati dal Grandet si trovano in molte biografie del XVIII secolo.<sup>3</sup> Il Montfort ha respirato questa atmosfera cristiana e, come ogni altro bambino, avrà accettato senza fatica idee e comportamenti religiosi propri dell'ambiente. Anche la sua religiosità è senz'altro imitativa, fatta di autorità, di usanze, di memoria. Pensare diversamente sarebbe dimenticare il contributo reale dei fattori umani nella costituzione del sentimento religioso. Data la scarsità di conoscenza della vita dei familiari del Montfort, non ci è possibile scendere a dettagli più particolareggiati. Ma quanto ci è dato di conoscere sul cristianesimo della famiglia Grignon certifica sufficientemente che al piccolo Luigi Maria non sono mancati esempi da imitare.

<sup>1</sup> Cfr L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, o. c., pp. 11, 36-37.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 8 e 35.

<sup>3</sup> Il ritiro dai giochi e dai divertimenti, l'appartarsi nella preghiera, il parlare di Dio e del suo amore sono tratti comuni dei dati biografici di J. Baptiste de La Salle (cfr J.-B. BLAIN, *La vie de monsieur Jean-Baptiste de La Salle*, Rouen, Machuel, 1733, t. 1, pp. 118-120), di Marie-Louise de Jésus (cfr ALLAIRE, *Abrégé de la vie et des vertus de la soeur Marie-Louise de Jésus*. . ., Poitiers, Faulcon, 1768, pp. 14-15), di P. Rigouleuc (cfr E. DE GUILHERMY, *Ménologe de la Compagnie de Jésus, Assistance de France*, I partie, Paris, 1892, pp. 300-301), di Mlle De Bellère (cfr *Le triomphe de la Pauvreté et des humiliations ou la vie de Mademoiselle De Bellère du Tronchay appelée communément Soeur Louise, avec ses Lettres*, Paris, Martin, 1732, p. 6).

Anche le inclinazioni naturali hanno contribuito allo sbocciare delle prime manifestazioni religiose del Montfort? Sarebbe ingenuo escluderlo. Il soprannaturale infatti s'innesta nell'ordine naturale, senza sostituirlo né sopprimerlo. Così non è possibile non vedere nella consolazione della mamma una propensione naturale, normale nel bambino tra i 5 e i 12 anni, che "prova un grande affetto per entrambi i genitori, con un leggero predominio in tutti e due i sessi per la madre"<sup>1</sup>, anche se nel caso di Luigi Maria il carattere collerico del padre ha potuto indurlo a prendere posizione per la madre. Lo stesso si dica della predilezione per la sorellina, dell'amore alla solitudine<sup>2</sup>, e anche per quel gusto di Dio e delle pratiche di pietà che rivelano la risonanza naturale del sentimento religioso.

Sarebbe tuttavia errato ridurre la religiosità del Montfort a qualcosa di puramente esteriore, imitativo e istintivo. Reagendo alla posizione di chi fa del bambino un adulto in miniatura, una tendenza minimizzante ritiene impossibile nell'infanzia una vita religiosa cosciente.<sup>3</sup> Gli studi di Piaget Montessori, Fargues, Lubienska de Lenval, ecc. sul comportamento religioso dei bambini documentano la presenza nella prima infanzia e nella fanciullezza di una sufficiente coscienza del proprio io, di un certo discernimento dei valori e di un'elementare, ma autentica conoscenza di Dio.<sup>4</sup> La vita religiosa del bambino, anche se si svolge in partecipazione con quella dei genitori, non è per questo necessariamente priva di un valore personale.<sup>5</sup>

Gli episodi riportati dal Grandet si inseriscono in questa prospettiva e rivelano la precocità del dialogo del Montfort con Dio e l'esercizio della coscienza morale nell'applicare ai casi singoli e nel portare alla conclusione concreta quanto avrà potuto apprendere dal comportamento religioso dei familiari<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> G. CRUCHON, *Psicologia pedagogica*, o. c., p. 199

<sup>2</sup> M. SIBOLD riassume a un dato ereditario l'inclinazione del Montfort verso la solitudine: *S'il fallait parler de caractéologie, je dirais volontiers en schématisant que le Père de Montfort a hérité des Grignon son tempérament violent et entreprenant; des Sautnier son penchant naturel pour la solitude et les ermitages; et des Robert son talent d'écrivain et de prédicateur (Le sang des Grignon, o. c., p. 247).*

<sup>3</sup> R. ZAVALLONI, *Lo sviluppo psicologico dell'adolescente*, in *Enciclopedia dell'adolescenza*, Brescia, Queriniana, 1965, p. 85.

<sup>4</sup> Cfr. G. CRUCHON, *Psicologia pedagogica*, o. c., pp. 145, 153-158.

<sup>5</sup> P. RANWEZ, *La formation de la conscience morale chez le petit enfant*, in *Lumen Vitae*, 15 (1960) 1, pp. 89-90.

<sup>6</sup> Ciò è molto più chiaro in S. Teresa di Lisieux, che all'età di tre anni è già in grado di trarre delle conclusioni da principi appresi dai genitori, per esempio quando augura alla

Infine occorre considerare un fattore imponderabile, la grazia, la cui presenza non può essere messa in dubbio da chi accetta il principio dell'amore salvifico universale di Dio quale artefice principale della santità degli uomini. Ciò vale più particolarmente per coloro che hanno ricevuto il Battesimo, il quale non santifica per mera imputazione estrinseca, ma rende "nuove creature" comunicando una vita nuova destinata a crescere e a svilupparsi. Questa grazia ricevuta dal Montfort nel Battesimo non dev'essere considerata come qualcosa di inerte, ma come principio dinamico, che anima qualsiasi azione non rientrante nella categoria del peccato.<sup>1</sup> E' pertanto da credersi che gli atti religiosi del Montfort (preghiera, devozione mariana, apostolato, ecc . . .) siano stati ispirati e sostenuti da una mozione o ispirazione interiore di Dio e abbiano a loro volta provocato una maggiore radicazione della grazia nell'anima del piccolo Luigi Maria. Attraverso l'ambiente e le inclinazioni naturali la psicologia del Montfort è già "provvidenzialmente orientata verso un ideale religioso e apostolico che sarà portato in seguito a maturazione. Resta vero quanto afferma Maritain:

Le scelte più importanti che dirigono l'esistenza degli adulti e che forse sono state dimenticate si sono decise per lo più nel mondo dell'infanzia. E ogni volta che un uomo riprende se stesso tra le mani per deliberare sul fine ultimo e scegliere il suo destino, ritrova qualcosa della partenza assoluta dell'infanzia.<sup>2</sup>

...  
mamma la morte perchè possa andare in cielo (cfr. A. COMBES, *De doctrina spirituali sanctae Theresiae a Jesu Infante*, Roma-Università Lateranense, Paris-Vrin, 1967, pp. 18-19).

<sup>1</sup> Cfr V. TRUHLAR, *Charité en action. Notes invitant à repenser la spiritualité en partant de l' "actuatio implicita caritatis"*, in *Laïcité et sainteté*, t. II: *Sainteté et vie dans le siècle*, Rome, Herder, 1965, p. 170.

<sup>2</sup> J. MARITAIN, *Du régime temporel et de la liberté*, citato da P. BRUNO de JÉSUS-MARIE in *L'enfant et voie d'enfance, Études carmélitaines*, avril, 1934, p: 71.

## CAPITOLO II

### FORMAZIONE SPIRITUALE DI LUIGI GRIGNION NEL COLLEGIO S. TOMMASO DI RENNES (1684-1692)

- A. *Contesto educativo del Collegio di Rennes.*
- B. *Luigi Grignion alla scuola dei gesuiti: 1. Le conferenze religiose di P. Le Camus; 2. La direzione spirituale di P. Descartes; 3. L'esempio di P. Gilbert.*
- C. *Impegno cristiano e ideale missionario nell'incontro con il sacerdote Bellier.*

La vita spirituale del Montfort adolescente trova nuovi sviluppi e orientamenti col passaggio di Luigi-Maria dall'ambiente ristretto e campagnolo di Iffendic a quello cittadino e culturale di Rennes.

Gli otto anni trascorsi nella capitale della Bretagna a contatto con il collegio S. Tommaso Becket, *una delle più importanti case di formazione dei gesuiti*,<sup>1</sup> incidono profondamente su Luigi Grignion e pongono fatti nuovi nel suo itinerario. A questa epoca occorre situare l'inizio vero e proprio della vita spirituale del Montfort, che sorpassa lo stadio imitativo dell'infanzia per una progressiva personalizzazione. I caratteri di serietà, urgenza, dinamismo, totalità e responsabilità, che distinguono l'autentica vita spirituale da una religione di tipo sociologico e ambientale,<sup>2</sup> si applicano senza difficoltà alla vita cristiana del Montfort nel periodo di Rennes. Egli partirà verso Parigi all'età di 19 anni: è un giovane ancora in piena evoluzione, ma ormai deciso a percorrere una sua propria via nella risposta incondizionata e generosa all'appello della grazia. Ma come sia giunto a tale tappa dell'itinerario spirituale, bisogna ora esaminare dettagliatamente nel contesto educativo del Collegio di Rennes.

<sup>1</sup> G. DURTELLE DE SAINT-SAUVEUR, *Le Collège de Rennes depuis la fondation jusqu'au départ des Jésuites 1536-1762*, in *Société Archéologique du département d'Ille-et-Vilaine*, t. XLVI (1918), p. 141.

<sup>2</sup> Cfr C.-A. BERNARD, *De principiis vitae spiritualis*, Romae, Pontificia Universitas Gregoriana, 1964-1965 (pro manuscripto), pp. 107-109.

## A. CONTESTO EDUCATIVO DEL COLLEGIO DI RENNES

Più che i dati storici e statistici, sufficientemente riferiti dalle monografie di Durtelle de Saint-Sauveur<sup>1</sup> e dai biografi del Montfort,<sup>2</sup> a noi interessa cogliere l'ambiente religioso nel quale si è maturata la vita spirituale del giovane Grignon.

Indubbiamente il Collegio di Rennes, che al tempo del Montfort era molto fiorente,<sup>3</sup> impartiva ai suoi numerosi allievi esterni una istruzione umanistica di tipo classico, secondo le prescrizioni della *Ratio studiorum* del 1599 e le norme pedagogiche in uso nella Compagnia.<sup>4</sup>

Tuttavia i Gesuiti non si proponevano solamente di istruire la gioventù attraverso la conoscenza degli autori greco-latini e dell'arte oratoria o poetica: lo scopo principale del loro insegnamento, al quale tutto era finalizzato, era la formazione morale e religiosa.

La formazione umanistica, per quanto avanzata potesse essere, non apparve mai agli occhi dei Gesuiti come uno scopo a sé, ma solo come un mezzo di contatto e di conquista apostolica, la strada per la quale era loro consentito di condurre anime a Dio.<sup>5</sup> La *Ratio studiorum* è formale a questo proposito: *Bisogna offrire al prossimo tutte le discipline conformi al nostro Istituto, in maniera da poter sviluppare in lui la conoscenza, e l'amore del nostro Creatore e Redentore.*<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Cfr o. c., pp. 1-124; della stessa DURTELLE DE SAINT-SAUVEUR, *Le Collège de Saint-Thomas (1604-1762)*, in *Les établissements des Jésuites en France depuis quatre siècles. Répertoire topo-bibliographique* (sous la direction de Pierre Delattre), t. IV, V, Rennes, Enghien-Wetteren, 1956, cc. 348-376.

<sup>2</sup> Cfr. per esempio, PAUVERT (pp. 7-22), LAVELLE (pp. 11-36), LE CROM (pp. 13-33).

<sup>3</sup> Lo nota, con nostalgia, nel 1785 PICOT DE CLORIVIÈRE, provinciale della Compagnia di Gesù dopo la soppressione, nella sua *Vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, p. 8.

<sup>4</sup> Cfr. DURTELLE DE SAINT-SAUVEUR, *Le Collège de Rennes, o. c.*, pp. 145-146. Quanto ai manuali di norme pedagogiche per le scuole dei gesuiti, occorre citare: F. SACCHINO, *Protrepticon ad Magistros Scholarum inferiorum Societatis Jesu*, Romae, Mascardi, 1625, pp. 312; J. IUVENTIUS, *De ratione discendi et docendi ex decreto Congregationis Generalis XIV*, Florentiae apud M. Nestenium, 1703, pp. 200 (la prima edizione è del 1691). A proposito di quest'ultimo libro, notiamo che se anche è uscito troppo tardi per servire ai formatori del Montfort, esso conserva interesse per determinare l'ambiente educativo di Rennes, perchè—come afferma SCHIMBERG—*nous pouvons, à bon droit, le considérer* (Jouvancy, le fidèle écho de Sacchini) *comme un type représentatif des idées et des méthodes qui furent de tout temps en honneur dans la Compagnie* (A. SCHIMBERG, *L'éducation morale dans les Collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'Ancien Régime (XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Champion, 1913, p. 31). Per l'influsso esercitato dall'opera di J. Jouvancy, cfr. G. SNYDERS, *La pédagogie en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, PUF, 1965, pp. 32-33.

<sup>5</sup> F. DE DAINVILLE, *La géographie des Humanistes*, Paris, 1940, p. 91.

<sup>6</sup> Cfr. *Ratio atque Institutio Studiorum Societatis Jesu. Auctoritate Septimae Congregationis Generalis aucta*, Romae, in Collegio Romano eiusdem Societatis, 1591, Regulae Provinciales I.

Per la realizzazione di tale finalità era raccomandato ai maestri di non trascurare nessuna occasione, durante le lezioni e fuori di esse, per portare le tenere menti degli adolescenti all'ossequio e all'amore di Dio e delle virtù.<sup>1</sup>

Un complesso di mezzi era a disposizione degli educatori per creare un clima religioso che servisse alla formazione della vita cristiana. Le lezioni scolastiche si aprivano con la preghiera e trasmettevano insieme alle materie umanistiche degli insegnamenti morali. Anche le rappresentazioni teatrali, non mancavano di essere una "scuola di costumi", poichè attraverso il soggetto storico o mitologico ispiravano l'amore del bene, del lavoro, del coraggio, e manifestavano i danni provenienti dalla leggerezza, gelosia, menzogna, ed empietà.<sup>2</sup> La lezione di catechismo, obbligatoria per le classi di grammatica, istruiva direttamente sulle verità della fede basandosi sulla *Summa doctrinae christianae* del Canisio ridotta in forma dialogica.<sup>3</sup> Le pratiche di pietà abituali, specie la Messa quotidiana e la confessione e comunione mensili, nonchè la predica nei giorni di festa erano punti centrali dell'educazione cristiana. Infine le Congregazioni mariane raccoglievano l'élite del Collegio in vista di una più intensa formazione religiosa, aperta alla opere caritative e all'apostolato.

La solida formazione cristiana cui mirava la pedagogia dei Gesuiti, era tuttavia tributaria dei condizionamenti culturali dell'epoca. L'espansione delle potenzialità dell'animo infantile era coartata da una serie di proibizioni e di norme prudenziali che intendevano tagliare gli scolari dall'ambiente malefico degli adulti e soprattutto dalla sorgente viziata della natura, portata al male fin dall'infanzia. Il ragazzo, specie se viveva negli internati, cresceva in un universo purificato e sterilizzato, dove regnavano l'emulazione, l'evasione nel mondo antico e la passione per regole grammaticali.<sup>4</sup> Attraverso la scuola veniva perciò veicolata una spiritualità di separazione dal mondo e di visione negativa della natura, che i secoli seguenti rimprovereranno alla pedagogia "tradizionale".<sup>5</sup>

I formatori del Montfort attingono da queste direttive pedagogiche non senza imprimere delle note personali derivanti dall'assimilazione delle varie correnti della Compagnia diffuse nei Collegi intorno al 1680-1700.

<sup>1</sup> *Ibidem*, Reg. comm. prof. class. infer. 1.

<sup>2</sup> Cfr. l'analisi compiuta a proposito delle rappresentazioni tenute a Rennes, in DURTELLE DE S. SAUVEUR, *Le Collège de Rennes, o.c.*, p. 168ss

<sup>3</sup> Cfr. *Ratio atque Institutio Studiorum*, Reg. comm. prof. class. infer. 4; DURTELLE DE SAINT-SAUVEUR, o. c., p. 166; A. SCHIMBERG, *L'éducation morale. . . , o. c.*, p. 182.

<sup>4</sup> Cfr G. SNYDERS, *La pédagogie en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, o. c.*, pp. 35-54. Non siamo d'accordo nella critica dell'autore all'autodominio.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 170-178.

B. LUIGI GRIGNION ALLA SCUOLÀ DEI GESUITI

I *Catálogo Provinciae Franciæ*, conservati nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù, permettono di fissare le date del periodo trascorso dal Montfort a Rennes. Contrariamente alle affermazioni comuni ai biografi dal Grandet in poi, Luigi Grignon incominciò la *sixième sous le Père Camus* nel 1684<sup>1</sup> invece che nell'anno seguente.<sup>2</sup> Frequentata la retorica nel 1689-1690 col P. Gilbert<sup>3</sup> e la filosofia negli anni 1690-1692 col P. Provost,<sup>4</sup> egli iniziò nel 1692 la teologia coi Padri Magon o Baron, ma non potè portarla a termine poichè parti per Parigi nell'autunno dello stesso anno.<sup>5</sup>

Nell'arco di tale periodo, Luigi Grignon progredisce nella vita cristiana aprendosi alla grazia interiore e simultaneamente agli influssi dei suoi maestri e del direttore spirituale.

1. *Le conferenze religiose di P. Le Camus.*

Purtroppo non conosciamo le conferenze religiose del suo primo professore, il P. Andrea Le Camus,<sup>6</sup> e neppure quelle degli altri gesuiti che hanno

<sup>1</sup> GRANDET, p. 5.

<sup>2</sup> Dall' *Index domiciliorum Provinciae Franciæ* risulta che M. Andr. Le Camus (Maestro, non ancora sacerdote) insegnò a Rennes iniziando con la *sixième* nel 1684 proseguendo fino alla *deuzième* nel 1688/1689. Da quest'anno scòmpare dai catalogi per ricomparire quale Rettore il 22 luglio 1722 (cfr. FRANCIA 24, *Catal. 1682-1699* e FRANCIA 25, *Catal. breves 1700-1730*, in Ansi).

<sup>3</sup> Anche l'insegnamento di P. Gilbert a Rennes è limitato all'anno scolastico 1689-1690, in cui figura come *confessor in templo et professor rhetoricae* (cfr. FRANCIA 24, *Catal. 1682-1689, Catal. personarum et officiorum provinciae Franciæ exeunte anno 1699*; in Ansi).

<sup>4</sup> Quanto al P. Provost, i cataloghi non solo documentano la sua presenza come *professor logicae* nell'anno 1690/1691 e *professor physicae* nel 1691/1692, ma esigono la correzione della grafia del cognòme: ad eccezione del necrologio (cfr. FRANCIA 45/II, *Necrol. 1653-1798*, p. 406 v.) che recensisce la scrittura trasmessa da tutti i biografi, cioè *Prévost*; tutti gli altri cataloghi ripetono senza sinentirsi la grafia *Provost* che noi senz'altro adottiamo (cfr. FRANCIA 24, *Catal. 1682-1699*, pp. 120, 150, 217, 262, 297, 335, ecc.; FRANCIA 16, *Catal. Trien. 1690-1696*, pp. 56, 209, in Ansi). Ugualmente la lettera autografa con la quale il P. De Rostlin annuncia la morte di P. Provost conferma la grafia da noi adottata: *A Rennes le 6 avril 95. Mon Rd Père, nous perdîmes hier dans ce Collège le Père François Provost. . . (Recueil de lettres autographes au nombre de 255, écrites par des Pères de la Compagnie de Jésus de 1693 à 1760 et renfermant des détails necrologiques sur un grand nombre de Jésuites de cette époque, Lettre 5; Archivio S.J., Chantilly, ms. 3215).*

<sup>5</sup> Per questa precisazione cronologica, cfr. *infra*, cap. IV, pp. 101-105.

<sup>6</sup> Nato il 6 giugno 1663 (o 1664), entrato nella Compagnia nel 1690, (cfr. FRANCIA 16, *Catal. Trien. 1690-1696*, in Ansi). Morì a Parigi nel 1740. Nell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù manca il suo necrologio; così pure in quello di Chantilly, dove è

insegnato nel Collegio di Rennes.<sup>1</sup> Probabilmente esse avranno commentato il libretto di P. Laurent Le Brun, *Institutio iuventutis christianae* (1653), ritenuto il vade-mecum della gioventù dell'epoca e caratterizzato da un tono singolarmente energico che invitava all'autodominio in ogni campo;<sup>2</sup> comunque avranno mirato alla realizzazione della norma della *Ratio studiorum*: *Allontanare l'allievo dal male ed elevare il suo giovane cuore all'amore e al servizio di Dio*<sup>3</sup>.

Infatti i primi atteggiamenti del Montfort a Rennes sono stati, secondo le testimonianze delle fonti biografiche, un grande riserbo rispetto alla scolaresca spesso tumultuosa, una purezza angelica e una concentrazione nella pietà e nello studio.

Riferendosi alle classi di grammatica e di umanità, il Blain afferma di non averlo conosciuto perchè *Grignon était fort retiré et n'ayant presque aucun commerce avec les autres écoliers*.<sup>4</sup> Questa reazione non è dovuta unicamente all'influsso della pedagogia dei gesuiti, ma è la presa di posizione abbastanza normale in un adolescente, che passa da un ambiente campagnolo a quello per lui nuovo della città e che è portato per temperamento e per attrattiva interiore al ritiro e alla solitudine.<sup>5</sup> Tuttavia essa denota l'ingresso di Luigi Grignon in un universo separato, fatto di difesa dagli influssi del male e di immersione nel soprannaturale,<sup>6</sup> nonché di applicazione allo studio<sup>7</sup>.

conservata una lettera autografa del 20 settembre 1716 in cui P. Le Camus annuncia la morte di P. Barberau (ms. 3215, *Recueil de lettres autographes*. . . , n. 71).

<sup>1</sup> *Nous ne possédons malheureusement pas le texte des instructions religieuses et morales qui furent adressées aux élèves du Collège Saint-Thomas* (DURTELLE DE ST. SAUVEUR, *Le Collège de Rennes*, o. c., p. 168).

<sup>2</sup> *C'est un appel de tous les instants à la force de caractère, à la maîtrise et au gouvernement de soi-même. C'est d'un bout à l'autre le commentaire vigoureux de la maxime de l'Imitation: Tantum proficies, quantum tibi vim intuleris* (A. SCHIMBERG, *L'éducation morale*, o. c., p. 220).

<sup>3</sup> Cfr *Ratio atque Institutio Studiorum*, Reg. Comm. Prof. class. inf. 5a.-10a.

<sup>4</sup> BLAIN, n. 2.

<sup>5</sup> Cfr. GRANDET, pp. 3-4.

<sup>6</sup> Il Blain presuppone per tutto il periodo di Rennes la *grande piété* del Montfort e una mortificazione che lo tiene lontano dal male (BLAIN, nn. 9 e 11); similmente lo zio sacerdote Alain Robert certifica di aver ammirato nel nipote *sur tout une piété exemplaire et une pureté angélique* (GRANDET, p. 7).

<sup>7</sup> *Tous ses Régens eurent pour lui une affection et une estime singulière, et ils le proposoient à tous ses camarades comme un exemple rare de diligence et d'application à l'étude, aussi remportoit-il tous les prix à la fin de chaque année* (GRANDET, p. 5). Questi premi consistevano in opere di autori classici, libri di studio, raccolte di brani di circostanza composti in latino da Gesuiti: non sembravano del tutto adatti a soddisfare gli scolari, nota DURTELLE de St. S., o. c., 358. Quanto alla formazione umanistica, non sembra che essa abbia lasciato grandi tracce nel Montfort, se si eccettua un possesso della metrica che utilizzerà nella

2. La direzione spirituale di P. Descartes.

Più fortunati ci riteniamo circa i rapporti di Luigi Grignon con il suo primo direttore spirituale, il P. Philippe Descartes (1640-1716), nipote del celebre filosofo.<sup>1</sup> Siamo infatti informati non solo della sua personalità e dei compiti svolti nella Compagnia, ma anche della sua attività letteraria di cui possiamo presentare per la prima volta, attraverso ricerche in archivi e biblioteche, il contenuto spirituale. Il P. Philippe Descartes, nato nella diocesi di Nantes il 2 febbraio 1640, entrò nella Compagnia il 28 settembre 1656, insegnò grammatica, filosofia e soprattutto matematica, morì a Rennes nel 1716.<sup>2</sup>

I *Catalogi triennales Provinciae Franciae*, che hanno trasmesso i dati circa il suo carattere e le sue qualità,<sup>3</sup> ci assicurano che nonostante la gra-

composizione dei Cantici (cfr LAVELLE, o. c., p. 14). Nulla però quanto al contenuto mitologico in auge al suo tempo. Questo criterio porta a rifiutare l'attribuzione a "Mr. de Montfort" di una poesia *Sur le bonheur du Roy. Ode après la Paix de Bade et la prise de Barcelonne*, inserita nelle *Diverses Pièces de Poésies recueillies et écrites par Mille des Houillères*, Bibl. Nat. Paris; ms. n.a.F., n. 13202.

<sup>1</sup> Il biografo del Cartesio, A. Baillet, ne parlava già nel 1691 in questi termini: *Le R. Père Philippe Descartes Jésuite qui fit profession au mois de Septembre l'an 1676. Ce Père qui s'est retiré à Rennes est regardé dans la Compagnie comme une personne qui c'est fait un grand mérite de son esprit et de sa piété. Il a enseigné les Mathématiques avec beaucoup d'approbation, et il a été capable des plus grands emplois de sa Compagnie. Mais il s'en est toujours excusé, et l'on n'a pu refuser à la faiblesse de sa santé ce que l'on n'aurait pas voulu accorder d'ailleurs à sa modestie* (A. BAILLET, *La vie de Monsieur Des Cartes*, Paris, chez D. Horthemels, 1691, t. I, p. 15).

<sup>2</sup> Cfr. *Catalogus primus Provinciae Franciae anni 1690*, p. 56; anni 1693, p. 210. FRANCIA 16, *Cat. Trien. 1690-1696*, in ARSI. Per la morte, cfr. *Elogia mortuorum in Provincia Franciae anno 1716*, GA 54, *Documenta apocrypha anno 1699 ex fontibus*, in ARSI.

<sup>3</sup> Trascriviamo le note del P. Descartes negli anni 1690 e 1693, come appaiono nel *Catalogus secundus*, FRANCIA 16, *Cat. Trien. 1690-1696*, pp. 125-126, 265-266 in ARSI:

Ingenium	Iudicium	Prudentia	Experientia rerum	Profectus in litteris	Naturalis complexio	Ad quae Societ. ministeria talentum habeat
Optimum	matuum	non me	diocris	non parvus	melancolica	ad pauca propter valetudinem
bonum	bonum	satis magna	rerum spiritualium maxima, non item temporalium	bonus	melancolica	ad regimen animarum, in rebus spiritualibus

cile salute, P. Descartes si distinse nel gruppo dei formatori per la massima esperienza delle cose spirituali, che lo qualificava per la direzione delle anime. Quanto il Blain e il Picot de Clorivière riferiscono circa il P. Descartes,<sup>1</sup> trova conferma nel necrologio trascritto nell'archivio romano della Compagnia di Gesù: da esso sappiamo la sua dedizione e sicurezza nel dirigere spiritualmente molte persone, il vasto raggio del suo influsso particolarmente su molti sacerdoti che esercitavano il loro ministero nella Bretagna, il suo lavoro indefesso nel comporre libri di argomento spirituale, e la sua grande carità verso Dio.<sup>2</sup>

Di questo elogio di P. Descartes ci ha colpito la frase in *componendis libris de rebus divinis indefessus labor*, che ci ha spinto alla ricerca di tali scritti nell'intento di far luce sul contenuto della direzione spirituale del gesuita bretone.

Tra i primi biografi del Montfort, l'unico a indicare un'opera di P. Descartes è il Picot de Clorivière, che parlando del suo confratello aggiunge in calce alla pagina la seguente nota: *On a de lui le petit livre intitulé le Palais de l'Amour Divin, qu'il composa dans sa vieillesse.*<sup>3</sup> Questa testimonianza permette di superare le confusioni e i dubbi dei bibliografi, esitanti sull'attribuzione del libretto, che ha conosciuto molte edizioni nei secoli XVIII e XIX, e perfino diversi titoli.<sup>4</sup> Sommervogel non si pronuncia, ma pone

<sup>1</sup> *Etant écôtier, il avait choisi pour Père spirituel, le Père Descartes, Jésuite, célèbre Directeur à Rennes, homme fort éclairé, et qui avait un grand fond de spiritualité, aussi bien que la conduite d'un grand nombre de personnes des plus spiriuelles* (BLAIN, n. 7); . . . *le Père Descartes, fort connu par la grâce qu'il avait de conduire les âmes à la plus haute perfection, et dont la mémoire est encore en bénédiction* (PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 11).

<sup>2</sup> *P. Philippus Des Cartes obiit Rhedonis an. aetatis 77, ab inita Societate 60, ab emissa professione 42, vir humanioribus litteris, philosophia et mathematica quas docuerat excullissimus; sed eandem plane oblitus videbatur et rebus quas tractabat spiritualibus totum se tradebat. Infirma licet valetudine, quocumque ipsum ferret animarum salus illuc sponte et ultro rapietur. Innumeri utriusque sexus homines, qui certissimam ad coeleste regnum affectabant viam, ipsius praesidio et consiliis ducebantur mirum in modum; viros sacris ordinibus initiandos ad sacerdotale munus instruebat, et quamplurimi ipsius olim ductu et prudentia instituti, jam nunc per totam fere Britanniam dispersi, saluberrimam ubique fructus portendant; nihique ipsi deerat quod in viro virtutibus omnibus cumulatissimo desideres. Par ingenio sagaci iudicium, probitas stecti nescia, ad omnè genus officii et obsequii promptissima voluntas, aequa mens et quolibet tempore sibi constans animus, in componendis libris de rebus divinis indefessus labor et maior industria, praecipua denique in Deum charitas, cuius igne accensus ex hac vita in aeternas sedes evolavit* (Elogia mortuorum in Provincia Franciae anno 1716, *Documenta apocripha anno 1899 ex fontibus, Descriptum e volum. Lugdun. 21-1, fol. 219 seg., GAL. 54, in Anst.*).

<sup>3</sup> PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie de Montfort*, o. c., p. 11.

<sup>4</sup> Cfr. *Le Palais de l'Amour divin*, 1723, 1731, 1791, 1802, 1818, 1820, 1822, 1824, 1826, 1828; *Le chemin de l'Amour divin, description de son palais et des beautés qui y sont renfermées*, 1746; *Le voyage angélique ou le palais de l'Amour divin*, 1845, 1851, 1855, 1857.

la questionē in questi termini: *Sur l'exemplaire du Collège Romain on a écrit: "Par le R. P. Des Cartes, Jésuite français . . . ; Barbier (I, 579) dit: "par l'abbé Jos. Grisel. Cet ouvrage a été composé en partie par la duchesse d'Ayen, et le duc d'Ayen lui même y a mis la main". Qui a raison?*<sup>1</sup>

Dal confronto diretto delle edizioni esistenti nella Biblioteca Nazionale di Parigi, risulta che *Le Palais de l'Amour divin* è anteriore a *Le chemin de l'amour divin*: questo è un rifacimento e un' amplificazione del primo.<sup>2</sup> Precisata questa differenza, ci sembra che *Le Palais de l'amour divin* sia senz'altro da attribuire a P. Philippe Descartes, non solo per l'indicazione della copia del Collegio romano<sup>3</sup> ma soprattutto per la testimonianza preziosa di Picot de Glorivière, che pur conoscendo l'abbé Grisel, suo direttore spirituale,<sup>4</sup> rivendica al P. Descartes la paternità del libretto. Purtroppo non conosciamo tutte le edizioni del *Palais de l'Amour divin*; F. Pérennes segnala un'edizione nel 1723,<sup>5</sup> di cui non rimane traccia. Dobbiamo necessariamente basarci pertanto su quella del 1731, conservata nella Biblioteca Nazionale di Parigi, a cui probabilmente si riferisce Picot de Glorivière poiché essa termina con la frase: *J'écrivois ces choses dans le déclin de mon âge . . .*<sup>6</sup>

Un altro opuscolo, pubblicato nel 1880 dalla *Petite bibliothèque chrétienne*, col titolo *Les divers emplois de l'Amour divin*, è da attribuire al P. Descartes.<sup>7</sup> Esso è sconosciuto ai biografi del Montfort, non escluso Picot de Glorivière, poiché è rimasto inedito ed è stato trasmesso dall'unica copia trascritta dal carmelitano B. Liégeois nel 1764 e conservata dai Gesuiti di Tronchiennes. Agli argomenti di P. Vanderspeeten a favore dell'attribuzione dell'opuscolo a P. Philippe Descartes,<sup>8</sup> occorre aggiungere l'identità del ge-

<sup>1</sup> C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, v. Descartes, t. II, c. 1955.

<sup>2</sup> E' la conclusione anche di A. RAYEZ, *Grisel (Joseph) prêtre 1703-1787*, in DS, t. VI, 1967, cc. 1050-1051.

<sup>3</sup> Cfr. *supra*, nota 34

<sup>4</sup> Cfr. *Cause de béatification et canonisation du serviteur de Dieu Pierre Joseph Picot de Glorivière, Prêtre et Profès de la Compagnie de Jésus, Document XV*, presso il Procuratore S.I., Roma.

<sup>5</sup> F. PÉRENNES, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 2, Paris, 1859, c. 854.

<sup>6</sup> *Le Palais de l'amour divin*, (s. l.), 1731, p. 178. Viene superata così l'affermazione di A. RAYEZ: *Il semble que l'édition de 1791 soit la seule qui reproduise le dernier paragraphe du "Palais": "J'écrivais ces choses dans le déclin de mon âge. . ."* (in DS, v. *Grisel*, o. c. c. 1051). Da notare che l'abbé Grisel, nato nel 1703, non può essere ritenuto autore del *Palais de l'amour divin* per il semplice fatto che a 20 o 30 anni di età non avrebbe potuto scrivere questa frase che si trova già nell'edizione del 1731.

<sup>7</sup> *Les divers emplois de l'Amour divin*, par le P. Philippe Descartes, Bruxelles, A. Vromant, 1880, pp. 156 (Avant-propos de P.H. Vanderspeeten, S.J.).

<sup>8</sup> *Reste à dire un mot de l'auteur. Le copiste a ajouté au nom du père Descartes la mention de frère du fameux philosophe, en quoi il se trompe. Le "fameux philosophe" n'eut que deux frères. . . qui ne furent jésuites. . . mais qui eurent un jésuite dans leur descendance en ligne directe. Pierre Descartes. . . eut un fils nommé Joachim, qui fut père de René Descartes, entré*

nere letterario allegorico commuue ai due libretti, la convergenza nel soggetto che è l'Amore divino e nelle idee fondamentali, e alcuni dati biografici che non mancheremo di rilevare. L'analisi di questi due scritti di P. Descartes ci introduce nella spiritualità del primo direttore del Moutfort.

*Le Palais de l'Amour divin* è un racconto allegorico, nel quale l'autore traccia la via per giungere alla dimora dell'Amore di Dio. P. Descartes inizia con un dato autobiografico, che corrisponde perfettamente alle fonti :

Dès ma plus tendre jeunesse on me parlait quelquefois de cette aimable demeure . . . Je n'avais alors pas plus de seize ans ; j'ai resolu d'y aller, je quittai pour cet effet la maison de mes parents . . .<sup>1</sup>

Il cammino verso l'Amore divino incontra indifferenza e incompiensione : ricchi, mercanti, capitani, finanziari, giocolieri, eretici, giansenisti e perfino i sapienti non sanno dove stia.<sup>2</sup> Un pellegrino indica la via della rinuncia all'amor proprio e della croce;<sup>3</sup> ma la vera guida è lo stesso Dio nascosto sotto la forma del più bello tra i figli degli uomini, che conduce a prendere visione dei suoi misteri : dalla stalla al tempio, al deserto, alla cittadina dove lavorava, al Cenacolo, al giardino e finalmente su una montagna, dove mostra col dito il palazzo ammirabile cercato da tempo.<sup>4</sup>

*au noviciat des jésuites à Paris en 1689. D'autre part, Joachim Descartes. . . donna le jour à Philippe Descartes, né en 1639 et novice de la Compagnie de Jésus en 1656.*

. . . De l'oncle ou du neveu, de Philippe ou de René, quel est l'auteur de notre opuscule ? S'il faut prendre au pied de la lettre une phrase qui se trouve plus loin à notre p. 20 et où il est dit que "La Compagnie de Jésus, depuis plus de deux siècles, se rend formidable aux ennemis de l'Amour divin" on ne pourra l'attribuer à Philippe, mort à Rennes le 4 avril 1716, c'est-à-dire 176 ans seulement depuis la fondation de son Ordre. Par voie de conséquence il faudra prendre René Descartes pour auteur de ce travail. Mais rien ne prouve que ce père ait jamais rien écrit tandis que les Lettres annuelles de 1716 en parlant du décès du P. Philippe font ressortir en lui un zèle infatigable à composer des livres sur des sujets pieux, in composendis libris de rebus divinis indefessus labor. En présence de ce témoignage, je n'hésite guère à le tenir pour l'auteur de ce petit ouvrage et à ne voir dans l'expression depuis plus de deux siècles qu'une modeste hyperbole (Les divers emplois de l'Amour divin, avant-propos, pp. 10-12). A noi sembra che non si tratta di iperbole, ma piuttosto di una correzione del copista che trascrivendo nel 1764 ha creduto bene di rettificare il computo a partire da tale data.

<sup>1</sup> *Le Palais de l'Amour divin*, Paris, 1731, p. 4. Notiamo che P. Descartes, nato nel 1640, aveva precisamente l'età di 16 anni quando fu ammesso al noviziato nel 1656.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 6-9.

<sup>3</sup> *Vous voilà enfin sorti du chemin de l'amour propre, et vous êtes rendu à celui qui mène à l'amour divin. Vous n'êtes pas encore arrivé au terme. . . : des croix que vous voyez plantées dans ce grand désert vous marquent la route que vous devez prendre (ibidem, pp. 16-17):*

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 24-29.

*S. Tommaso di Rennes (1684-1692)*

Il Palazzo è ancora lontano ; per giungervi bisogna passare attraverso due grandi appartamenti : quello dell'innocenza o quello della penitenza.<sup>1</sup> L'autore deve accontentarsi di guardare il primo dal cancello, da dove può ammirare uno stuolo di bambini e di vergini che seguono l'agnello ; già ricomincia a gustare "lo spirito di questa santa infanzia",<sup>2</sup> quando il portinaio lo consiglia di passare attraverso il Palazzo della penitenza :

*C'était un chemin raboteux et tout hérissé d'épines... Ceux qui veulent entrer au Château sont obligés de suspendre tout ce qui pourrait encore leur rester des dépouilles de ce monde.*<sup>3</sup>

La via dell'amore passa necessariamente dal Calvario : ammirando la vita laboriosa e sofferente di Cristo, si è portati ad amare le sofferenze, a fare penitenze, digiuni e macerazioni sull'esempio di tanti uomini e donne dell'Antico e del Nuovo Testamento,<sup>4</sup> e soprattutto a disfarsi per sempre dell'amor proprio :

*Je vis venir à moi un grand homme maigre, décharné, languissant qui me criait miséricorde... J'eus soin de lui; mais hélas! trop de soin, car je reconnus bientôt que cette figure d'homme était mon amour-propre... Je le jette hors de ma chambre, je l'attache à un pilier et je le bats tant qu'il expire à mes pieds.*<sup>5</sup>

Morto al mondo e a se stesso,<sup>6</sup> l'autore è giunto alle porte del meraviglioso Palazzo dell'Amore divino, dove tutto parla di Cristo e del trionfo del suo amore :

*Ha! C'est maintenant que je connais vraiment que je suis enfin arrivé au Palais de l'amour. Par tout je vois Jésus-Christ, par tout je vois triompher l'amour. Tous les mystères de la vie de Jésus-Christ sont des mystères d'amour.*<sup>7</sup>

Visitando vari palazzi, l'autore è introdotto nei vari misteri di Cristo dall'annunciazione alla croce : Cristo dimostra la sua scienza, comunicata agli ignoranti e non ai dotti,<sup>8</sup> la sua giustizia pronunciandosi sulla questione

<sup>1</sup> *Pour aller au Palais de l'Amour divin, il faut auparavant passer par l'un de ces deux autres (ibidem, pp. 32-33).*

<sup>2</sup> *Ibidem, pp. 38-39.*

<sup>3</sup> *Ibidem, pp. 46-47.*

<sup>4</sup> *Ibidem, pp. 56-60.*

<sup>5</sup> *Ibidem, p. 61.*

<sup>6</sup> *Loin d'ici prophanes mortels, il n'y a que les âmes pures qui puissent entrer en ce lieu il faut des gens morts au monde et morts à eux-mêmes (ibidem, p. 64).*

<sup>7</sup> *Ibidem, p. 73.*

<sup>8</sup> *La merveille est que les plus simples et les plus idiots d'entre eux en savent mille fois plus que tous les philosophes et les sages du siècle (ibidem, p. 88).*

dibattuta del puro amore,<sup>1</sup> la sua forza che attinge armi da un grande arsenale<sup>2</sup> e soprattutto la sua carità che lo spinge ad alleviare i malati e ad affrontare la morte.<sup>3</sup>

Sulla grande cupola del Palazzo, al di sopra di tutto è la raffigurazione del Cuore di Gesù: un cuore luminoso più del sole, che spande vita, gioia, felicità e amore, un cuore trasformante che concentra verso di lui tutti i pensieri e fa comprendere la nullità delle creature.<sup>4</sup> Dopo il legamento dei sensi e delle potenze, attraverso l'estasi si entra nel Palazzo dell'amore divino dove si esperimentano i suoi effetti:

Dieu d'amour! Quel heureux changement? L'âme ne voit plus que Dieu, n'entend plus que Dieu, ne goûte et ne savoure plus que Dieu: elle l'aime, et elle en est aimée... Tout est dans la joye et tout ne respire qu'un certain air de Paradis: car tout n'est ici qu'amour, mais un amour pur, un amour saint, un amour triomphant, un amour tendre, un amour infiniment délicieux.<sup>5</sup>

P. Descartes scioglie la sua fantasia attardandosi a descrivere le varie sale del Palazzo, i giardini, le rappresentazioni teatrali<sup>6</sup> per la difesa dei diritti dell'amore.<sup>7</sup> Finalmente egli può osservare da vicino l'Amore divino: è Dio in forma umana, vestito da cacciatore, che insegna l'arte della caccia e trafigge il cuore con la freccia dell'amore.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> *Il s'agissait de savoir si l'on pouvait dans cette vie aimer Dieu d'un amour pur et sans mélange d'intérêts. L'affaire fut plaidée de part et d'autre; le Juge prononça, on se soumit à l'oracle, tous furent d'accord, la dispute finit, l'amour divin, triompha (ibidem, p. 89).* L'autore non dice il contenuto della sentenza, ma essa è senza dubbio a favore dell'amore puro del quale parlerà ancora a pag. 116.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 94-97.

<sup>4</sup> *Ce coeur est plus lumineux que le Soleil de ces aimables lieux... par tout il répand la vie, la joye, le bonheur et l'amour... Enfin il en jeta un (trait de feu) sur moi, et je ne scû plus ce que je devins... Ce n'était plus moi-même, l'amour m'avait tout changé; le monde tout grand qu'il est ne me parut alors qu'un atôme, toute créature disparut à mon esprit, je ne pensais plus à moi, je ne pensais plus qu'à l'amour, disons mieux, je ne pensais pas, car l'amour absorbe toute pensée (ibidem, pp. 104-105).*

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 114-116.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 118-144. La più grande rappresentazione *est la mort du grand Théandre où l'amour divin triomphe non seulement des puissances de l'enfer et des puissances du monde, mais encore de la toute puissance de Dieu... Cette pièce ne se représente qu'un certain vendredi de l'année (ibidem, pp. 144-145).*

<sup>7</sup> Il primo combattimento si svolge tra le gondole nel mare e viene risolto dalla barca di Pietro (*ibidem*, pp. 157-158); il secondo tra le virtù, che finiscono col riconoscere il primato dell'amore (*ibidem*, pp. 159-161).

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 172-177.

*S. Tommaso di Rennes (1684-1692)*

Qui termina il libretto, affermando lo scopo dell'autore: eccitarsi all'amore divino, abbozzare un'immagine di ciò che Dio prepara a quanti lo amano, e mostrare ai poeti come le cose sacre offrano un'ispirazione non inferiore a quella suscitata da oggetti profani.<sup>1</sup>

Nel secondo opuscolo *Les divers emplois de l'Amour divin* si nota un movimento opposto: non è più l'uomo alla ricerca dell'Amore divino, ma è l'Amore divino che attua un moto discensivo verso l'uomo nell'intento di rendersi padrone di tutti i cuori. L'autore stesso riassume gran parte del suo libro quando dichiara:

Jusqu'à présent nous avons vu l'Amour divin prendre différentes figures et embrasser plusieurs sortes d'états pour se faire tout à tous et se rendre par là maître de tous nos coeurs. Nous l'avons vu tantôt sous la figure d'un roi, tantôt sous celle de général d'armée et tantôt sous celle de capitaine et de simple soldat. Nous l'avons vu encore se faire avocat pour plaider notre cause, devenir médecin et chirurgien pour guérir nos plaies et nos maladies... nous l'avons vu se faire maître d'école, marchand de vin, traiteur, architecte, cocher, valet, tourier, jardinier, imprimeur etc.<sup>2</sup>

Da questo brano ci si può rendere conto del carattere del libro di P. Descartes, del tutto simile a *Le Palais de l'Amour divin*: immaginoso, popolare, metaforico, particolarmente adatto ad essere assimilato e gustato dalla gente semplice. In realtà a questa categoria è diretto il discorso, con puntate contro i sapienti del mondo, i filosofi<sup>3</sup> e gli spiriti forti:

Un bon paysan, un pauvre artisan... sont plus en état d'entendre sa doctrine que ne le sont ces génies sublimes et tous nos prétendus esprits forts...

(L'Amour divin) veut... qu'on renonce à ses propres vues, qu'on abandonne ses propres lumières et qu'on se dépouille enfin de son propre jugement. Il veut qu'on oublie toutes les choses de la terre et qu'on devienne, pour ainsi dire, simple, enfant, ignorant et pauvre d'esprit.<sup>4</sup>

Fin dalle prime pagine, descrivendo l'Amore divino, che è un grande re e possiede una propria armata, P. Descartes insiste sull'irriducibilità dell'Amore di Dio e dell'amore del mondo:

<sup>1</sup> *J'écrivais ces choses dans le déclin de mon âge, tant pour recueillir en moi les premiers jeux de ma jeunesse que pour m'exciter à l'amour de mon Dieu, qui prépare à ses amans bien un autre Palais que celui dont je viens de faire la peinture; je ne fais qu'ébaucher l'ouvrage; mais cette ébauche suffira peut-être pour montrer à nos poètes que dans les choses sacrées, on peut donner l'essor à son esprit, et se former des idées pour le moins aussi belles que celles qu'ils ont coutume de se former eux-mêmes dans toutes leurs ouvrages profanes (ibidem, p. 178).*

<sup>2</sup> *Les divers emplois de l'Amour divin, o. c., pp. 112-113.*

<sup>3</sup> *Il nous présente deux livres admirables que les savants du monde n'entendent pas (ibidem, p. 47). P. Descartes, relativizzando la scienza filosofica aggiunge una nota autobiografica: J'ai toujours aimé la philosophie. Mais de tous les philosophes je n'ai jamais trouvé que l'amour divin qui fut à mon goût. . . (ibidem, p. 95).*

<sup>4</sup> *Ibidem, p. 52.*

L'Amour divin et l'amour du monde se sont fait de tout temps une guerre mortelle... Vainement on s'est travaillé à les mettre d'accord... L'Amour divin et l'amour du monde seront toujours en guerre. Ce sont deux ennemis irréconciliables.<sup>1</sup>

La schiera dell'Amore divino è caratterizzata dall'amore alla povertà, alle umiliazioni e alle sofferenze.<sup>2</sup> Ad essa è rivolta l'arringa :

N'écoutez point... tout ce que l'ennemi vous pourrait dire. Le monde est trompeur... Vous êtes plus riches dans votre pauvreté qu'ils ne le sont au milieu de tous leurs plaisirs... quoique vous soyez en petit nombre, si vous êtes bien unis, vous triompherez enfin de cette multitude effroyable d'ennemis.<sup>3</sup>

L'apostolato come tattica aggressiva è caratteristica della schiera dell'Amore divino,<sup>4</sup> la quale giunge ad esclamare :

Nous entrons à l'improviste dans leurs assemblées; nous les surprenons dans leurs danses et dans leurs festins; nous renversons leurs tables de jeu; nous les troubons dans leur débauches et nous savons les poigner dans le temps qu'ils s'abandonnent aux plaisirs les plus criminels.<sup>5</sup>

Nonostante questa mentalità combattiva, nel libro del P. Descartes prevale la presentazione ottimistica della realtà permeata dall'Amore divino sempre alla ricerca di più largo raggio d'azione. Accanto al *monde trompeur*

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 19. Poco dopo l'autore aggiunge: *La pauvreté. . . est dans l'armée de l'Amour divin, très agréable et très douce. Les souffrances ont je ne sais quoi de charmant* (p. 23).

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 22-23. Nelle due schiere avversarie, che lanciano al propri membri un'arringa e un programma totalmente diversi (pp. 18-34), si ha un'eco della meditazione dei due standardi di S. Ignazio e una convergenza con quanto scriverà il Montfort nella *Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, nn. 7-12, in *Oeuvres complètes*, pp. 225-228.

<sup>4</sup> Cfr soprattutto il capitolo "*L'Amour divin chasseur*", dove l'Amore divino spinge i predicatori e i missionari a lanciarsi con ardore dietro la preda (pp. 69-70). La revoca dell'editto di Nantes (18 ottobre 1685) ha dato occasione ai Gesuiti di Rennes, come a quelli di tutta la Francia, di effettuare nei riguardi degli eretici quanto afferma il Descartes. Riferiamo due significativi brani, un po' enfatici, tratti dalle *Litterae annuae Provinciae Franciae*, degli anni 1685-1696: *Faustus hic toti Galliae annus fuit, quo Rex christianissimus edicta omnia in favorem Calvinistarum a superioribus Regibus sane invidis lata, rescidit ac sustulit funditus. Magnus ex ea parte campus nobis apertus est ad procurandam animarum salutem. Innumerabiles haereticos aut ab errore deducere, aut in suscepta catholica Religione confirmare oportuit . . . In hoc postremo (Dioecesi Rhodonensi) nullus vicus fuit quem nostri non peragrarent, nulla casa quam non lustrarent ut ubique jamdudum insitam haeresim extirparent . . .* (Cfr. FRANCIA, 34/1. *Historia Provinciae Franciae S. I. 1656-1699*, pp. 230-259 v., ARSI).

<sup>5</sup> *Les divers emplois de l'Amour divin*, p. 32. Questa tattica sarà messa in opera dal Montfort nelle sue missioni: egli riterrà l'apostolato come un combattimento (cfr. BLAIN, n. 264; *Oeuvres complètes*, pp. 680, 687, 690).

c'è il mondo opera di Dio, l'uomo immagine della Trinità<sup>1</sup> e soprattutto l'uomo-Dio, la persona adorabile di Cristo.<sup>2</sup>

Il mistero di Cristo è presente non nella sua completezza, ma nei momenti dell'Incarnazione e dell'Eucarestia: Cristo, in quanto Figlio di Dio incarnato e pane celeste, è fonte di dolcezza e nutrimento di amore, ma è anche il lievito che deve unire gli uni gli altri i fedeli.<sup>3</sup>

Infine la tendenza mistica fa la sua apparizione nel concetto di *abbandono*, visto come un mezzo mirabile per penetrare negli appartamenti dell'Amore divino. P. Descartes ne spiega il significato scartando l'interpretazione quietista<sup>4</sup> e sottolineando la vita di povertà come segno dell'accoglienza permanente e dell'assimilazione dell'Amore divino.

Ainsi l'Amour divin est refusé de tout le monde... Il y en a pourtant... qui lui ont donné leurs biens, leurs maisons, leur héritage, qui se sont livrés eux-mêmes pour lui tenir compagnie et devenir pauvres comme lui. Ces heureuses personnes le

<sup>1</sup> *Les divers emplois de l'Amour divin*, pp. 36-42. Circa l'uomo, P. Descartes aggiunge testualmente: *Je contemplais les merveilles du Seigneur dans la formation de l'homme, j'admirais la construction de son corps, ses facultés... Quoiqu'il y ait une distance infinie entre Dieu et l'âme, elle est pourtant son image... Image et ressemblance admirable de l'âme avec la très sainte... Trinité (ibidem, pp. 38-43).*

Questo brano è sulla linea di Louis RICHEOME (1544-1625), provinciale S.J. e poi assistente a Roma, che nel libro *Adieu de l'âme dévote laissant le corps* (Tournon, 1590), si estasia davanti all'armonia del corpo umano, immagine di Dio (Cfr. L. COGNET, *La spiritualité moderne, o. c.*, p. 417).

<sup>2</sup> *Les divers emplois de l'Amour divin*, pp. 43-44. Questo pensiero ritorna nella presentazione dell'Amore divino come maestro di scuola che insegna a leggere specialmente due libri meravigliosi: *Le premier livre... est ce grand monde visible où l'Amour divin a eu soin de tracer les bontés, les beautés et toutes les perfections du Créateur Ce livre est excellent. Il est l'ouvrage de Dieu même: il est toujours exposé à nos yeux... Le second livre... qui est incomparablement plus beau que le premier est la personne aimable de Jésus-Christ. C'est là qu'il nous fait lire tout ce qu'il y a de plus merveilleux en Dieu et dans ses créatures (ibidem, pp. 47-49).*

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 150-152.

<sup>4</sup> *Quand je parle de l'abandon, ce n'est pas celui que condamne l'Eglise, lequel, en nous faisant abandonner Dieu, nous abandonne à l'oisiveté et aux passions les plus infâmes. Mais je parle de ce saint abandon, lequel, sans nous faire abandonner nos devoirs, qu'on exige absolument de nous, fait que nous abandonnons tout à Dieu, nos biens, notre fortune, nos amis, nos parents, notre santé, notre vie, notre salut, et notre éternité. Heureux celui qui, séparé de tout et ne respirant que Dieu, vit et meurt dans ce saint abandon (ibidem, p. 61).* Il passo di P. Descartes si riferisce alla dottrina di Michele Molinos di cui furono condannate 66 proposizioni con la bolla *Coelestis Pastor* di Innocenzo XI (20 nov. 1687). Non entrò invece espressamente nel motivo dell'amore puro sostenuto da Fénelon nella *Explication des maximes des saints*, di cui 23 proposizioni furono condannate dal breve *Cum alias* di Innocenzo XI (15 sett. 1697).

suivent et l'accompagnent partout, sans argent, sans biens, sans feu, sans lieu, sans provision, dépourvus de tout, n'ayant plus rien permis les créatures pour ne posséder que Dieu seul.<sup>1</sup>

Possiamo concludere che, sia pure attraverso un genere letterario discutibile e che non manca di forzature, la concezione della vita cristiana di P. Descartes tende essenzialmente a inserire l'uomo nel clima dell'Amore di Dio, costituito da gioia, infanzia spirituale e abbandono. L'amore di Dio è visto in prospettiva cristologica, perchè esso si concentra nell'Uomo-Dio considerato nei suoi misteri. L'amore non è tuttavia raggiungibile senza un atteggiamento di completa rinuncia e morte al mondo e al proprio egoismo: esso comporta la povertà radicale ed effettiva, l'amore alle sofferenze, le pratiche penitenziali, la diffidenza verso il mondo irriducibile all'amore di Dio. Inseriti nella dinamica dell'amore si partecipa allo zelo apostolico, che mira a combattere e aggredire il peccato.

Dall'esame dei due opuscoli non è possibile schierare pienamente P. Descartes nella corrente mistica dei Gesuiti che fa capo a Lallemant;<sup>2</sup> egli tuttavia vi partecipa per il rigore con cui inculca la separazione dal mondo e lo spogliamento totale di se stessi in vista di una concentrazione nel soprannaturale animato dall'amore.

Quanto al Montfort, possiamo affermare che la scelta del direttore spirituale nella persona del P. Descartes è stata quanto mai felice, per la riconosciuta esperienza di questi nelle cose spirituali. Alla sua scuola, Luigi Grignon non solo è guidato ad un sentito amore di Dio e ad un contatto con i misteri di Cristo, ma è pure aiutato a configurarsi a un tipo di uomo spirituale che non pone limiti nella ricerca della povertà, della mortificazione, della totale concentrazione nel soprannaturale, e nell'ideale di uno zelo apostolico combattivo.

Il giudizio rilasciato da P. Descartes in un incontro col Blain,<sup>3</sup> anche se si riferisce presumibilmente al tempo in cui il missionario era entrato in piena azione, sottolinea l'amore del Montfort alle croci nel contesto dell'amore

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 153-154.

<sup>2</sup> Manca infatti nel Descartes l'accentuazione di alcuni atteggiamenti caratteristici della linea mistica: seconda conversione, retta intenzione, custodia del cuore, docilità allo Spirito Santo (cfr. H. BREMOND, *Histoire du sentiment religieux*, o. c., t. V, pp. 7-46).

<sup>3</sup> *Ce Père regardait M. Grignon comme un saint et un homme extraordinaire, en qui la grande vertu devait faire passer certaines singularités que Dieu lui laissait pour l'humilier, et qui, en effet, lui ont attiré bien des humiliations. Il y a onze à douze ans que je vis à Rennes ce Père, alors encore vivant, et dans l'entretien que nous eûmes ensemble sur M. de Montfort; il me parla avec admiration de son amour pour les croix et de sa fermeté à les soutenir; les plus grandes, me dit-il, sont pour cet homme-là comme une paille jetée dans un grand feu qui y est dévorée à l'instant* (BLAIN, n. 95).

re divino. Il tipo spirituale realizzato a Rennes da Luigi Grignion, con il contributo di P. Descartes, porrà problemi all'ambiente sulpiziano; il Montfort, rigettato dal Leschassier, ritornerà dal suo primo direttore, nel quale aveva trovato stima e comprensione.<sup>1</sup>

3. *L'esempio di P. Gilbert.* Un altro gesuita contribuirà allo sviluppo e alla caratterizzazione della vita spirituale di Luigi Grignion: il P. Francesco Gilbert (1658-1697) suo reggente di retorica nell'anno 1689-1690.<sup>2</sup>

Dalla descrizione del Blain, P. Gilbert appare come un rappresentante tipico della pedagogia in vigore nei collegi dei Gesuiti: preoccupato del primato dello scopo religioso su quello della formazione umanistica,<sup>3</sup> egli era attento a *consacrer les choses les plus profanes et les études les plus stériles, par des moralités et des réflexions pleines d'onction et de piété: nul jour, nulle classe qui n'eut à présenter dans ce saint régent des leçons et des exemples particuliers de vertu à ses disciples.*<sup>4</sup> L'argomento religioso diveniva esclusivo nella mezz'ora prevista per l'insegnamento del catechismo e P. Gilbert non mancò mai al sabato e alle vigilie delle feste di parlare di Dio *avec beaucoup de grâce et d'onction.*<sup>5</sup>

In linea con il programma codificato dal Jouvancy,<sup>6</sup> P. Gilbert promosse la pietà degli scolari con pii sermoni non solo a scuola, ma anche in incontri

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 105.

<sup>2</sup> François Gilbert nacque nella diocesi di Coutances il 4 giugno 1658, fu ammesso nella Compagnia il 7 sett. 1675, emise i 4 voti il 2 febr. 1692, insegnò 5 anni grammatica e 5 retorica (cfr. FRANCIA 16, *Cet. Trien. 1690-1696*, pp. 56, 392, in ARSI), nel 1694 partì per l'America Meridionale e *in aegrorum obsequio, pie decessit in ea quam Guadalupam vocant* (FRANCIA 45, II *Necrol. 1663-1798*, p. 411 v., in ARSI).

P. Gilbert morì il 1 ottobre 1697 (cfr. *Histor. Sc. 50, Series defunctorum Societatis Jesu ab anno 1678 ad 1734*, p. 45, in ARSI). G. SOMMERVOGEL (Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, t. III, c. 1414), riporta due scritti di P. Gilbert: la tragedia *Idomenaeus*, rappresentata a La Flèche nel 1692 alla presenza del re, e un carme *Pro felici ortu tertii Portugalliae principis*.

<sup>3</sup> *Ce saint Religieux uniquement appliqué à sanctifier ses écoliers plus qu'à les instruire dans la rhétorique, ne passait aucune occasion de leur parler de Dieu . . .* (BLAIN, n. 3). Questo scopo morale e religioso era espresso dall'iscrizione: "Ex litteris virtutem percipias" posta sull'entrata della classe di retorica (G. DURTELLE DE SAINT SAUVEUR, *Le Collège de Saint-Thomas*, o. c., cc. 361-362).

<sup>4</sup> BLAIN, n. 3.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Duo docere debet Christianus Magister, pietatem et litteras . . . Discipulorum pietas promovetur primum ipsius magistri pietate: tum ferendis in loco, sive privatim, sive publice, piis sermonibus* (J. IUVENTIVUS, *De Ratione discendi et docendi*, o. c. p. 114).

particolari. Luigi Maria si distinse tra gli altri studenti per l'attenzione e l'avidità con cui seguiva le lezioni e gli ammaestramenti di P. Gilbert, prolungati nelle visite private.<sup>1</sup> Questi non mancò di notare che Luigi Grignon era prevenuto da Dio con grazie particolari, sicchè qualche anno dopo lo riteneva già un santo.<sup>2</sup>

Oltre che una conferma nella sua pietà quasi assorbente, il Montfort ha ricevuto da P. Gilbert un esempio di inalterabile pazienza e di controllo dei propri sentimenti che non mancherà di imitare.

La descrizione che ne fa il Blain, autorizza ad annoverare il P. Gilbert tra i continuatori dello "stoicismo cristiano" presente in Francia nei secoli XVI e XVII:<sup>3</sup> la sua arte di tacere e soffrire, l'assenza di lamentele, l'insensibilità dimostrata nonostante l'interiore reazione di fronti agli insulti di una scolaresca tumultuosa<sup>4</sup> sono segni caratteristici della tendenza a cristianizzare l'ideale stoico. L'atteggiamento di sopportazione degli oltraggi e mali della vita caratterizzerà il futuro missionario: qualche anno dopo a Parigi, il Montfort sarà accusato di insensibilità,<sup>5</sup> ma già a Rennes Luigi Maria riprodurrà l'esempio di P. Gilbert nelle relazioni familiari con suo padre, come fra poco vedremo.

Qualche biografo<sup>6</sup> congettura un influsso del P. Gilbert sull'ideale missionario del Montfort: il padre gesuita morirà infatti nell'isola di Guadalupe dopo circa un anno di lavoro per una malattia contratta nella cura degli infermi. Ma l'attitudine per le missioni risulta nelle note dei cataloghi della Compagnia di Gesù solo nel 1693 quando aveva lasciato l'insegnamento a Rennes.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> *Louis Grignon l'écoutait avec une attention et une avidité que le pieux Régent ne tarda pas de remarquer, et qu'il eut soin de cultiver dans des visites particulières* (BLAIN, n. 6).

<sup>2</sup> *Il conçut dès lors que le pieux jeune homme était de ceux que Dieu favorise de grâces de distinction, et il me dit, quelques années après, qu'il le regardait comme un saint* (Ibidem, n. 6).

<sup>3</sup> Cfr. L. COGNET, *La spiritualité moderne*, o. c., p. 413; M. QUÉMENEUR, *Saint Grignon de Montfort*, Paris, Bloud et Gay, 1961, p. 9.

<sup>4</sup> *Sa douceur inaltérable au milieu des injures les plus sensibles que lui faisaient ses écoliers libertins, loin de les rappeler à leur bon sens et de les toucher, était pour eux un nouveau motif de les multiplier et d'en inventer de nouvelles pour pousser à bout sa patience, et avoir le criminel plaisir d'avoir altéré sa douceur, ou au moins de l'avoir vu changer de couleur. Mais, en vain, car il paraissait insensible . . .* (BLAIN, n. 4).

<sup>5</sup> Cfr. BLAIN, n. 54, in occasione della morte di La Barmondrière.

<sup>6</sup> Per es. G. DE LUCA, *Luigi Maria Grignon da Montfort*, o. c., pp. 43-44, nota 2.

<sup>7</sup> Nei *Catalogi Provinciae Franciae* si nota l'evoluzione nelle attitudini di P. Gilbert: nel 1690 sotto la voce *Ad quae in Societate ministeria talentum habeat* risulta la qualifica *ad docend. human. Litt.*; nel 1693 *ad docendum, ad missiones*; infine nel 1696 *ad missiones et ad docendum* (Cfr. FRANCIA 16, *Cat. Trien. 1690-1696*, pp. 110 v., 290, 444, in Arst).

*S. Tommaso di Rennes (1684-1692)*

Più probabilmente occorrerà aggiungere che il Montfort apprese da P. Gilbert quell'aspetto categoriale della pietà, che incomincerà a porre il problema delle sue "singolarità": le "manières dévotes" di P. Gilbert, che erano oggetto degli scherni e derisioni degli scolari, si trasferiranno in Luigi Maria. Il Blain dipingerà il Montfort di questi anni sul paradigma del P. Gilbert:

*Il était encore écolier et paraissait déjà un homme parfait, tenant tous ses sens sous une telle garde qu'on ne lui voyait échapper ni regards, ni paroles, ni gestes, ni manières inconsidérées. Ses yeux presque toujours baissés, sa modestie, un air dévot, le singularisaient déjà en quelque sorte, et le faisaient distinguer de presque tous les autres écoliers<sup>1</sup>*

Si comprende ora l'influsso reale che i formatori del Montfort hanno avuto su di lui: essi si sono accorti dell'opera della grazia nello scolaro venuto da Iffendic e lo hanno orientato attraverso la parola e l'esempio a rispondere con una fervente vita cristiana. A differenza di altri condiscipoli, Luigi Grignion sviluppa una linea di "singolarità", attingendo da P. Descartes un ideale di vita povera, che implica un effettivo distacco da tutto per possedere Dio solo, e da P. Gilbert un atteggiamento di controllo di sé e di sopportazione delle croci, unito a un comportamento estremamente raccolto e riservato. A questa assimilazione non è estranea la situazione del Montfort nel rapporto con la famiglia; l'influsso dei gesuiti resta tuttavia fondamentale e getta luce sulla formazione della sua personalità.

C. IMPEGNO CRISTIANO E IDEALE MISSIONARIO  
NELL'INCONTRO CON IL SACERDOTE BELLIER

Nella formazione spirituale del Montfort, oltre ai gesuiti del Collegio di Rennes, esercitò un influsso notevole il giovane prete diocesano Julien Bellier. Ordinato sacerdote nel settembre 1686, questi si impegnò subito nelle varie forme di pastorale nella Bretagna: cura dei poveri degli ospizi,

<sup>1</sup> BLAIN, n. 13.

missioni popolari, direzione del seminario minore, servizio in Cattedrale, conferenze di pietà agli scolari.<sup>1</sup>

Luigi Grignion venne a contatto fin dal 1687 col Bellier, frequentando assiduamente le conferenze e impegnandosi nel servire i poveri e far loro il catechismo, come lo stesso Bellier testimonia in una lettera del 3 settembre 1719 :

... Je vous ajoute seulement qu'étant à Rennes dans les classes d'humanités, 3<sup>e</sup>, 2<sup>e</sup>, et autres jusqu'à la fin de physique, Louis Grignion, était du nombre de plusieurs écoliers que j'assemblais toutes les semaines, pour faire ensemble des conférences de piété. J'étais déjà prêtre, et je les envoiais deux ou trois à la fois servir les pauvres dans l'hôpital et dans l'hôpital des Incurables, et pour y faire la lecture pendant le repas, et un petit catéchisme. Louis y était très affectionné<sup>2</sup>.

Il Montfort apprende così dal Bellier la scoperta dei poveri che entusiasmerà la sua adolescenza. L'esercizio della carità, cui invitavano i gesuiti proponendo agli scolari la lettura del libro *Le secours des pauvres assistez dans tous leurs besoins*,<sup>3</sup> trova presso il Bellier il campo della sperimentazione pratica. Luigi Grignion sarà caratterizzato in tutta la vita dalla sensibilità per le miserie umane, si occuperà dei poveri nelle sue missioni e quando dovrà scegliere il campo di lavoro del suo sacerdozio dichiarerà: *Le catéchisme aux pauvres de la ville et de la campagne est mon élément*.<sup>4</sup> Egli tuttavia supera le consegne del suo maestro e vince la sua condizione sociale stendendo la

<sup>1</sup> All'inizio del XVIII° secolo gli Annali eudisti scrivevano: *On est redevable . . . des conférences particulières (aux étudiants) au zèle ardent de M. Bellier, si connu dans la Province pour la part qu'il prend à toutes les bonnes oeuvres qui s'y font (Annales de la Compagnie de Jésus et de Marie, t. I, p. 513)*. Sul Bellier, cfr. I. DAUPHIN, *Histoire des séminaires de Rennes et de Dol (1670-1791)*, Rennes-Paris, pp. 54-56, 171; A. DU BOIS DE LA VILLERABEL, *Dom Jean Leuduger, fondateur de la congrégation des Filles du Saint-Esprit*, Saint Brieuc, 1924, pp. 201-106.

<sup>2</sup> Cfr. il testo integrale della lettera, in P. EYCKELER, *Le testament de Saint Louis Marie Grignion de Montfort, o. c.*, p. 212. E' interessante per la critica storica la trascrizione fatta dal Grandet (pp. 5-6), che assottiglia le espressioni del Bellier ("des premiers" = "ne manqua jamais") e vi aggiunge "vertus . . . cléricales", assenti nel testo originale.

<sup>3</sup> Questo libro è stato stampato nel 1678 da M. Denys, libraio del Collegio. Si tratta di pagine forti contro il lusso della società "che inghiotte tutte le elemosine dovute ai poveri, i quali dovrebbero essere aiutati non solo a sopravvivere, ma a mantenere una condizione decente (pp. 65 e 12)"; cfr. J. MICHEL, *Claude-François Poullart des Places, fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit*, Paris, Ed. St. Paul, 1962, pp. 25-26.

<sup>4</sup> *Lettre 9, in Oeuvres complètes*, p. 26.

mano per aiutare i suoi compagni più poveri. Il Grandet riferisce come il Montfort si recava presso famiglie benestanti per chiedere aiuti guadagnandosi la fiducia di una certa Mademoiselle Jussé che gli consegnava somme considerevoli di danaro.<sup>1</sup> La prima apertura del Montfort fu dunque verso lo strato più povero e bisognoso dei suoi condiscipoli e della stessa città di Rennes. Questo orientamento si radicherà sempre più man mano che Luigi Maria avanzerà nelle classi superiori e si manifesterà in tre episodi riportati dai primi biografì: la questua per fornire un vestito ad un compagno deriso, il trasporto di una donna all'ospizio di S. Ivo, le carezze al povero mendicante durante le vacanze del 1692.<sup>2</sup>

Accanto all'amore ai poveri, il Montfort assimila dal Bellier l'ideale missionario. Il sacerdote rennense lasciava di tanto in tanto la sua città per unirsi al gruppo missionario del Leuduger, direttore delle missioni di S. Briéuc e dell'alta Bretagna. I racconti di queste missioni colpiscono senza dubbio l'animo del Montfort, che si dichiarerà inclinato soprattutto per questo compito.<sup>3</sup> Nella lettera del dicembre 1700, Luigi Grignon unirà all'immagine del Bellier occupato nell'esercizio della carità verso i poveri dell'ospizio, quella del Leuduger *grand missionnaire et homme d'expérience*,<sup>4</sup> del quale avrà sentito l'elogio dalla bocca dello stesso Bellier<sup>5</sup>

Con ogni probabilità sarà stato ancora il Bellier a suscitare nella mente di Luigi Grignon e del suo amico Poullart des Places l'idea di una pia associazione, sul tipo delle AA (*Assemblées des Amis*) dirette dai gesuiti nell'ambito delle Congregazioni mariane.<sup>6</sup> Si tratta di Associazioni segrete, modellate su quella fondata a Parigi verso il 1630 dal gesuita P. Bagot<sup>7</sup>, che si proponevano di animare le congregazioni mariane e i centri di formazione ecclesiastica attraverso regolari pratiche di pietà, mortificazione fino alla disciplina, zelo per le missioni estere e popolari, servizio dei poveri, fedeltà al Papa.<sup>8</sup> I

<sup>1</sup> GRANDET, p. 5.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 6; BLAIN, nn. 9-10; 20.

<sup>3</sup> . . . *ma propre inclination, qui a toujours été et qui est encore pour les missions* (*Lettre II*, in *Oeuvres complètes*, p. 33).

<sup>4</sup> Cfr. *Lettre 5*, *ibidem*, p. 14.

<sup>5</sup> Bellier chiama Leuduger: *mon bon ami ou plutôt mon mattre*, nella lettera del 3 settembre 1719, citata nella nota 93.

<sup>6</sup> Cfr. R. ROUQUETTE, *Congrégations secrètes*, in DS, t. II, cc. 1491-1507.

<sup>7</sup> *Ibidem*, c. 1491.

<sup>8</sup> Cfr. Y. POUTET, *Le XVII<sup>e</sup> siècle et les origines Lasalliennes*, Rennes, 1970, t. II, pp. 355-359.

membri delle varie AA corrispondevano tra loro raccontando la propria attività in vista della commune edificazione.<sup>1</sup>

Julien Bellier, sull'esempio dei gesuiti e di altri sacerdoti secolari, aveva organizzato a Rennes un'AA.<sup>2</sup> E' probabile che ad essa si siano ispirati Luigi Grignon e Poullart des Places nel fondare l'associazione di cui parlano M. Thomas e C. Besnard.<sup>3</sup> La loro descrizione, pur presentando notevoli divergenze,<sup>4</sup> corrisponde pienamente alla natura dell'AA, come viene trasmessa da uno dei suoi riconosciuti rappresentanti, il Boudon,<sup>5</sup> non escluso il carattere effimero di tali associazioni.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 364-365; CAVALLERA, *L'AA de Paris*, in *Bull. de Litt. Ecclés.*, 34(1933), pp. 173-186, 206-226; 35(1934), pp. 17-31, 71-96.

<sup>2</sup> Cfr. Y. POUTET, *Le XVII<sup>e</sup> siècle et les origines Lasalliennes*, o.c., t. II, p. 358.

<sup>3</sup> Cfr. P. THOMAS, *Mémoires sur la vie de M. Claude-François Poullart des Places*, in *Les écrits spirituels de M. Claude-François Poullart des Places* (édités par H. KOREN), Duquesne University, 1959, p. 228; C. BESNARD, *La vie de Messire Louis-Marie Grignon de Montfort, Prêtre Missionnaire Apostolique*, p. 101 (Manoscritto presso l'Archivio delle Figlie della Sapienza, Roma).

<sup>4</sup> Tali divergenze sono rilevate da J. MICHEL, *Claude-François Poullart des Places*, o. c., pp. 22-23. In particolare Besnard oltrepassa i dati del manoscritto di Thomas, attribuendo a Luigi Grignon, neppure nominato da Thomas, il ruolo principale nella fondazione e nell'animazione dell'Associazione e dando a questa un carattere mariano. J. Michel si mostra diffidente riguardo al racconto di C. Besnard: egli suppone tuttavia la partenza del Montfort da Rennes nel 1693, ciò che renderebbe inverosimile la durata dell'Associazione (3 o 4 anni) all'insaputa dei genitori e del precettore di Poullart des Places. In realtà, poichè l'Associazione ha potuto iniziare verso i primi mesi del 1691, quando Claude-François era da poco entrato in Collegio ("quand il commença d'aller au Collège", Thomas, p. 228) e il Montfort è partito per Parigi alla fine del 1692, la durata di essa potrebbe essere ridotta a due anni. Quanto all'attendibilità del racconto di Besnard, si può ricordare che provenendo egli dal seminario du *Saint-Esprit* poteva attingere dalla tradizione orale.

<sup>5</sup> Boudon, che fece parte dell'AA di Parigi (cfr. R. ROUQUETTE, *Congrégations secrètes*, in DS, t. II, c. 1492), parla di tali associazioni nei seguenti termini: *Ils (les écoliers) demeuraient ensemble en une maison où ils étaient pensionnaires, pour pouvoir aller au Collège, et ils y avaient un petit oratoire où tous les jours ils s'assemblaient pour y rendre leurs respects à leur bonne maîtresse, employant le peu d'argent que leurs parents leur donnaient à orner ses images, à y mettre des fleurs . . . Ils se préparaient à ses fêtes par des jeûnes et autres mortifications . . .* (*Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu*, in *Oeuvres Complètes de Henri-Marie Boudon*, Migne, 1856, t. II, c. 423).

<sup>6</sup> *Beaucoup de ces fondations sont éphémères, mais l'assemblée ressuscite souvent dans une même ville après avoir disparue* (R. ROUQUETTE, *Congrégations secrètes*, in DS, t. II, c. 1493). Thomas e Besnard concordano nel limitare la durata dell'Associazione fondata dal Grignon e da Poullart des Places a Rennes.

Claude-François POUILLART DES PLACES (1679-1709) era differente da Luigi Grignon per età, per carattere e per estrazione sociale; più giovane di sei anni, sentimentale e mediocrementemente attivo, proveniente da famiglia benestante,<sup>1</sup> Poullart des Places sembrava negato in partenza a stringere amicizia con il Grignon, quattro anni più avanti di lui negli studi, dal carattere collerico e portato all'attività, e vivente in condizione familiare di strettezza economica. Ma queste differenze furono superate nel comune ideale di una vita cristiana impegnata, quale veniva proposta dai professori del Collegio e dal sacerdote Bellier.

Fu probabilmente nel 1690 che i due si conobbero:<sup>2</sup> il Montfort che iniziava il corso di logica e Poullart des Places appena entrato in *quatrième*<sup>3</sup> si accordarono sul piano della collaborazione:

Ils concertèrent ensemble de faire, avec quelques-uns de leurs condisciples, une petite association pour honorer spécialement la très sainte Vierge. Ils s'assemblèrent, à certains jours, dans une chambre qu'une personne de piété leur avait prêtée. Ils y dressèrent une espèce d'oratoire pour y faire leurs exercices, et contribuèrent, à frais communs, à ce qui était nécessaire pour sa décoration. Ils avaient leurs règles pour la prière, le silence et la mortification, qui allait quelquefois jusqu'à la discipline.<sup>4</sup>

L'associazione non ebbe lunga vita: il pericolo dell'indiscrezione e dell'amor proprio ha spinto il gesuita direttore spirituale di Poullart a sopprimere questa iniziativa quando Luigi Grignon non si trovava più a Rennes. Ma i due amici, che alla scuola del Bellier si erano impegnati più a fondo nella vita cristiana, mantennero dei legami con le AA: certamente Poullart des

<sup>1</sup> Per la differenza di carattere tra Luigi Grignon e Poullart des Places, cfr. J. MICHEL, *Claude-François Poullart des Places*. o. c., pp. 57-71; GRANDET, pp. 371-377, dove riferisce la confessione del Montfort a De Bastières: *il m'a dit lui-même qu'il avait beaucoup plus de peine à vaincre sa vivacité et la passion de la colère, que toutes les autres ensemble, et que si Dieu l'eût destiné pour le monde, il aurait été le plus terrible homme de son siècle* (p. 374).

<sup>2</sup> Nel 1690 le famiglie Poullart e Grignon abitarono nella stessa zona, in rue Saint-Sauveur la prima e in rue du Chapitre (parallela a rue Saint-Sauveur) là seconda: cfr. J. MICHEL, *Claude-François Poullart des Places*, o. c., pp. 19-20; M. SIBOLD, *Le sang des Grignon*. o. c., p. 197.

<sup>3</sup> Per il Montfort, J. Michel sbaglia asserendo che alla fine del 1690 era scolaro di retorica (o. c., p. 20); quanto al Poullart, il manoscritto Thomas fissa l'inizio dell'associazione "quand il commença d'aller au Collège", cioè quando era in quatrième (ibidem, pp. 17 e 20).

<sup>4</sup> C. BESNARD, *La vie de Messire Louis-Marie Grignon de Montfort, ms.*, o. c., p. 101.

Places e con probabilità anche il Montfort.<sup>1</sup> E' comunque sicuro che l'esperienza di questa associazione ha inciso sull'animo di quest'ultimo, che nel 1703 ricorrerà all'antico compagno di Rennes, ancora per una collaborazione al suo progetto di fondazione della Compagnia di Maria.<sup>2</sup>

Man mano che Luigi avanza negli studi, si nota in lui una rottura del riserbo dei primi anni. Oltre al contatto coi poveri e alle iniziative suscitate dalle conferenze del Bellier, un impulso all'apertura è costituito dall'incarico di precettore ricevuto da Luigi Maria nei riguardi dei suoi fratelli.

Dal 1686 Jean-Baptiste Grignon si stabilisce a Rennes con la famiglia: inizia per lui un periodo movimentato scandito da cambiamenti di abitazione<sup>3</sup> e da un succedersi di nascite e morti.<sup>4</sup> Egli vuole assicurare anche agli altri figli una rispettabile posizione sociale e offrire a Joseph-Pierre, ormai dodicenne<sup>5</sup> la possibilità di frequentare il Collegio. Il compito di seguire Joseph-Pierre e più tardi Gabriel-François<sup>6</sup> negli studi e nella condotta è

<sup>1</sup> Y. POUTET parla di un *membre éminent de l'Aa dont le secret n'a pas encore percé: Claude-François Poullart des Places (Le XVII<sup>e</sup> siècle et les origines Lasalliennes, o. c. t. II, p. 364)*. Riferendosi al pellegrinaggio di 31 membri dell'Aa di Parigi nel 1703, egli aggiunge: *L'un d'eux - ne serait-ce pas Grignon de Montfort? - se retira le même jour au mont Valérien pour apaiser par ses prières le Seigneur irrité pour les péchés de son peuple. Il y demeura jusqu'à Pâques.* (Archives S. J. de Toulouse. *Lettres de l'Aa*, t. I, f. 208, 20 mars 1703. J. BECKER, *Grignon de Montfort au Mont-Valérien*, in *Bull. de la Soc. hist. de Suresne*, 1956, t. III, n. 15, pp. 87-89) (*ibidem*, pp. 364-365). L'episodio è ignorato da tutte le biografie del Montfort, che riferiscono un solo periodo di soggiorno al Mont Valérien; tuttavia esso non è inverosimile, perchè il viaggio del Grignon a Parigi è situato "verso Pasqua 1703" (cfr. J. F. DERVAUX, *Folie ou Sagesse? . . .*, Paris, Alsatia, 1950, p. 105, nota 128).

<sup>2</sup> Cfr. L. LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., p. 115.

<sup>3</sup> Dalla prima abitazione di *Le grand Bout de la Cohue* (1686), Jean-Baptiste passa nel 1689 a *Rue de la Filanderie* e nel 1690 a *rue du Châpitre*, nella parrocchia di St. Etienne (cfr. M. SIMOLD, *Le sang des Grignon*, o. c., p. 197).

<sup>4</sup> 1686: morte di Jeanne-Françoise, nascita di Jeanne Mathurine.

1687: morte di Jeanne-Math. e di Gilles Robert cognato di J.-B.

1688: morte di Françoise Timel, nonna di Luigi Maria.

1689: nascita di Jean-Baptiste. Luigi firma nell'atto di battesimo in qualità di padrino.

1690: nascita di Ambroise. Luigi firma nell'atto di battesimo.

1691: nascita di Jeanne-Marguerite, morte di Gilonne (a 8 anni) (Cfr. *ibidem*, pp. 190, 197, 250).

<sup>5</sup> Fu battezzato il 24 febbraio 1674 (Cfr. J. HERNÉ, *Notes sur la famille du bienheureux Grignon de Montfort*, o. c., p. 32).

<sup>6</sup> Gabriel-François era nato il 27 settembre 1682 e quindi non era in età di frequentare il Collegio nel 1686.

naturalmente affidato al fratello maggiore, Luigi Maria. In quanto precettore, questi ha dovuto allentare le relazioni troppo esclusive con la madre e la sorella manifestate a Iffendic, per interessarsi dei fratelli e degli altri membri della famiglia. Luigi Maria si assunse con impegno la sua responsabilità, si aprì maggiormente all'ambiente dei condiscipoli tra i quali interveniva per comporre i litigi<sup>1</sup>, si stabilì una corrente di affetto che spingerà Luigi Maria, ormai a Parigi, a fare raccomandazioni pratiche a Joseph-Pierre e sorelle.<sup>2</sup>

Così Luigi Grignon, che nei primi anni di Collegio era separato dai suoi coetanei, si interessa di loro o per ragioni di apostolato o per rapporti di amicizia. Accanto a Poullart des Places, un altro condiscipolo entra nella cerchia delle sue relazioni, divenendo il suo amico per eccellenza: il futuro canonico di Rouen, Jean-Baptiste Blain (1674-1751)<sup>3</sup>.

Iniziando dall'anno di retorica 1689-1690, una corrente di reciproca conoscenza, stima e fiducia si stabilisce tra di loro. Il Blain passerà progressivamente dall'ammirazione suscitata dagli esempi di carità e abnegazione del Montfort<sup>4</sup> ad una penetrazione dell'animo e dei sentimenti dell'amico e ad una vera familiarità con lui.<sup>5</sup>

Egli riceverà da Luigi Maria l'invito ad intraprendere una vita di perfezione contrassegnata dalla penitenza e dalla povertà e si sentirà attratto nell'orbita dei suoi interessi e delle sue aspirazioni;<sup>6</sup> d'altra parte Luigi Maria troverà nel Blain non solo un condiscipolo capace di accogliere le sue confidenze e di partecipare ai suoi ideali, ma anche un tipo diversamente strutturato col quale stabilire un confronto. Nel Blain il Montfort scoprirà l'altro da sé, meno complessato, più calato nella condizione umana di tentazione e di

<sup>1</sup> Cfr. GRANDET, o. c., p. 7.

<sup>2</sup> *Dites à mon frère Joseph que je le prie de bien étudier, et qu'il sera un des mieux de sa classe. Que pour cela, il doit mettre son étude entre les mains de sa bonne Mère, la Sainte Vierge. Qu'il continue à lui rendre ses petits devoirs, elle saura bien lui donner ce qui lui est nécessaire. Je recommande la même chose à mes soeurs (Lettre 1, in Œuvres complètes, p. 5).*

<sup>3</sup> Sul Blain, cfr. A. FOURNÉ, *Jean-Baptiste Blain (1674-1751), Chanoine de Rouen*, in *Bulletin des Frères des Ecoles chrétiennes*, 41 (1960), n. 161, pp. 68-79; E. LETT, *Les premiers biographes de Saint J.-B. de la Salle*, Paris, Ligel, 1956, pp. 285-318; A. COUSSOT, *Documents concernant le Bx Louis-Marie Grignon de Montfort et ses œuvres*, manoscritto; Roma, Archivio generale della Compagnia di Maria, cahier V, pp. 20-39.

<sup>4</sup> Cfr. BLAIN, nn. 9-10, 21.

<sup>5</sup> *Moi qui l'ai connu à fond plus que personne (ibidem, n. 83).*

<sup>6</sup> *... il me fit si bien sentir la nécessité de sortir de la famille pour servir Dieu en liberté, qu'il me fit naitre un ardent désir (ibidem, n. 25).*

compromesso:<sup>1</sup> un termine medio tra l'intransigenza del suo ideale e la categoria dei tiepidi.

Quanto profitto abbia tratto Luigi Maria dalla sua amicizia col Blain non è facile valutare, essendo egli portato a non accettare soluzioni di comodo: così si profila un atteggiamento di rifiuto a legittime proposte del Blain<sup>2</sup> per continuare senza remore il suo cammino e i suoi desideri di perfezione, che l'amico stenterà a seguire.<sup>3</sup> Comunque il futuro canonico di Rouen ha giovato con la sua amicizia all'apertura d'animo del Montfort, che nel 1714 si ricorderà del senso pratico dell'amico e ne ricercherà consiglio e aiuto.<sup>4</sup> Ognuno, tuttavia, batterà una strada diversa: il Montfort sulla scia del Cristo Sapienza e degli uomini apostolici, seguirà il tipo spirituale del missionario intraprendente, dedito ai poveri e votato alla persecuzione, il Blain si ispirerà all'ideale delle persone di consumata sapienza che non fanno parlare di loro e al decoro dello stato ecclesiastico nella linea comune della riforma cattolica.<sup>5</sup>

A questi due amici, bisogna aggiungere il futuro cappuccino Padre Joseph de Saint-Méen, ricordato da Blain come "ami commun";<sup>6</sup> M. Barrin (1646-1719), convertito, che seguirà il Montfort a S. Sulpizio;<sup>7</sup> Louis-Bertrand Gérard (1672-1735), poi gesuita missionario in Canada, da dove ricorderà

qu'il a eu le bonheur de connaître Grignon . . . et de profiter de ses grands exemples de ferveur qu'il donnait dans la Congrégation des grands écoliers du Collège de Rennes.<sup>8</sup>

Con questo accenno di P. Gérard possiamo a considerare un fattore tra i più importanti della vita spirituale del Montfort a Rennes: la Congregazione mariana.

<sup>1</sup> Cfr ad es. la conversazione circa le tentazioni contro la castità: *ibidem*, n. 11.

<sup>2</sup> *Je lui offre de réparer la perte de son dîner par une collation; mais l'esprit de mortification auquel il s'était déjà livré l'empêche de l'accepter (ibidem, n. 14).*

<sup>3</sup> *Je ne l'écoutais qu'avec admiration et avec une espèce de désespoir de ne pouvoir suivre dans le chemin de la vertu un compagnon qui y marchait à pas de géant . . . (ibidem, n. 21).*

<sup>4</sup> *Ibidem*, nn. 258-271.

<sup>5</sup> *Ibidem*, nn. 260-265. Cfr. soprattutto L. PÉROUAS, *Lettre de Blain. Introduction*, (ciclostilato), pp. 8-15.

<sup>6</sup> BLAIN, n. 20.

<sup>7</sup> Cfr LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., p. 20.

<sup>8</sup> C. BESNARD, *La vie de Messire Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., pp. 181-182. Cfr. T. RONSIN, *Le Bx de Montfort et le Père Gérard*, in *Messenger de Marie Reine des cœurs*, 30(1933), pp. 302-306.

## CAPITOLO III

### LUIGI GRIGNION CONGREGATO MARIANO E LA SUA VOCAZIONE SACERDOTALE (1691-1692)

- A. *Influsso della Congregazione mariana nella vita spirituale di Luigi Grignon.*
- B. *La vocazione di Luigi Grignon al sacerdozio.*
- C. *Rilievi conclusivi.*

Dedichiamo questo capitolo allo studio degli ultimi due anni trascorsi dal Montfort a Rennes, che appaiono contrassegnati da un duplice avvenimento: la sua entrata nella Congregazione mariana e la sua vocazione al sacerdozio. Non comprenderemmo gli sviluppi della vita spirituale di Luigi Grignon senza prendere atto dell'influsso esercitato su di lui dalla Congregazione mariana e dall'orientamento al sacerdozio che finalizzerà d'ora in poi il suo sforzo formativo.

#### A. INFLUSSO DELLA CONGREGAZIONE MARIANA NELLA VITA SPIRITUALE DI LUIGI GRIGNION

Non sappiamo con precisione quando Luigi Maria entrò a far parte della Congregazione mariana.<sup>1</sup> E' certo tuttavia che sia il Blain che il P. Gérard attestano la presenza del Montfort nella sezione dei grandi della Congregazione mariana, e cioè negli ultimi due o tre anni della permanenza a Rennes.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> I biografi congetturano l'entrata del Montfort nella Congregazione mariana fin dai primi anni di collegio: cfr. A. LAVEILLE, *Le Bienheureux L.-M. Grignon de Montfort*, o. c., p. 24; L. LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., p. 17.

<sup>2</sup> Il Blain (o. c., n. 15) riferisce l'appartenenza del Montfort alla Congregazione durante il corso di filosofia sotto il P. Provost; probabilmente, la *grande Congrégation* comprendeva a Rennes, come a La Flèche, gli alunni dalla retorica in su. (Cfr. C. DE ROCHEMONTEIX, *Un Collège des Jésuites aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Le Collège Henri IV de la Flèche*, Le Mans, Leguicheux, 1889, t. II, p. 129).

Per comprendere l'influsso determinante esercitato su Luigi Maria dalla Congregazione mariana occorre ricordare la natura e lo scopo di questa associazione. Sebbene nel nostro secolo si sia accentuato talmente il carattere mariano delle Congregazioni da assegnare loro come scopo la promozione negli iscritti della devozione più ardente, dell'ossequio e dell'amore filiale verso la Vergine SS.ma,<sup>1</sup> la prospettiva iniziale quale risulta dalle Regole comuni del 1587 è alquanto diversa. La Congregazione mariana, pur essendo animata dalla devozione particolare a Maria e posta sotto la sua protezione,<sup>2</sup> appare come un movimento laico ed apostolico il cui fine è individuato nell'*acquisto delle virtù e della pietà cristiana, insieme col profitto delle lettere.*<sup>3</sup> Per la realizzazione di questo scopo, le Regole comuni indicano quale *efficacissimo mezzo* la frequenza ai Sacramenti<sup>4</sup> ed esortano all'*esercizio delle opere pie e cristiane, come sarebbe confessarsi e comunicarsi più spesso, recitar l'ufficio della Madonna o il Rosario, dare alcun tempo all'orazione mentale . . . e similmente di visitar carceri, ospedali, insegnar la dottrina cristiana, e fare altre opere buone . . .*<sup>5</sup>

Come si vede la Congregazione mariana mirava ad una vita cristiana consapevole ed impegnata;<sup>6</sup> ma il carattere mariano non era dato semplicemente dalla scelta di Maria come patrona principale dell'associazione. Dai

<sup>1</sup> La prima delle regole comuni promulgate dal P. Wernz nel 1910 afferma: *Les Congrégations mariales . . . sont des associations religieuses destinées à promouvoir parmi leurs membres la plus ardente dévotion, le respect et l'amour filial envers la bienheureuse Vierge Marie* (Cfr. E. VILLARET, *Congrégations de la Sainte Vierge*, in DS, t. II, cc. 1484).

<sup>2</sup> *Essendo la Beatissima Vergine Madre di Dio Maria principale Avvocata e Patrona di questa Congregazione . . . è cosa molto conveniente che i Fratelli di essa Congregazione non solo le portino particolare riverenza ed onore, ma ancor similmente studino con l'integrità della vita e dei costumi di imitar gli esempi delle sue eccellenti virtù e trattando spesso tra sé procurino di eccitarsi l'un l'altro al suo amore e devozione e d'imprimere negli animi loro un vivo zelo della esaltazione del suo Santissimo nome* (P. Generale Acquaviva, *Regole Comuni della Congregazione*, 1 novembre 1587, Regola 1; Cfr. E. MULLAN, *La Congregazione Mariana studiata nei documenti*, Roma, Civiltà Cattolica, 1911, p. 24).

<sup>3</sup> *Perchè il fine di questa Congregazione è l'acquisto delle virtù e della pietà cristiana, insieme col profitto delle lettere . . .* (Regola 3, *ibidem*, p. 25).

<sup>4</sup> *. . . per il quale fine efficacissimo mezzo è la frequenza ai Santissimi Sacramenti* (Regola 3, *ibidem*, p. 25).

<sup>5</sup> *Regola 8, ibidem*, p. 27.

<sup>6</sup> A questo carattere iniziale si ispirano i *Principi generali* della Federazione mondiale delle Comunità di Vita Cristiana (Congregazioni Mariane) approvate dalla S. Sede "ad experimentum" il 25 marzo 1968. Gli studi seguenti: *Quatrième centenaire des Congrégations mariales, Documents du Congrès Européen*, Roma, Stella Matutina, 1963, pp. 121; J. STIERLI, *Il clima delle Congregazioni Mariane*, Roma, Stella Matutina (s. d.), pp. 40; J. ALFARO, *Il Cristocentrismo della Consacrazione a Maria nella Congregazione Mariana*, Roma, Stella Matutina, 1962, pp. 24, hanno preparato la nuova formulazione dei *Principi generali* adottati dalla Federazione Mondiale il 21 ottobre 1967.

## Congregato Mariano e Vocazione Sacerdotale

primi anni del movimento l'entrata nella Congregazione mariana comportava la recita pubblica di una *oblatio* nella quale il nuovo congregato chiamava Maria Madre, Avvocata e Patrona e che sarà detta *Consacrazione*.<sup>1</sup>

Anché la Congregazione mariana di Rennes<sup>2</sup> rispondeva ai fini originari del movimento: formare alla perfezione cristiana l'élite del Collegio mediante la frequenza ai Sacramenti, gli esercizi di pietà, le conferenze spirituali, la pratica delle virtù e la professione particolare di servire e onorare la gloriosa Vergine Madre di Dio.<sup>3</sup>

L'entrata di Luigi Grignon nella Congregazione mariana dei grandi coincide con un maggiore impegno nella ricerca della perfezione. Secondo il Blain, il passaggio dalla retorica alla filosofia segna nel Montfort un avanzamento nella virtù, in ragione del maggior tempo libero, che offre a Luigi Maria la possibilità di una più grande dedizione alle pratiche di pietà.<sup>4</sup> Il gusto di Dio e l'interesse per i valori religiosi, già notati nell'infanzia, diventano ora predominanti nell'orizzonte spirituale del Montfort: *Il se livrait à*

<sup>1</sup> Cfr. E. WESTENHAVER, *Histoire succinte de notre mouvement*, in *Progressio*, 39 (1970), pp. 428-432; *Le Congregazioni Mariane cambiano nome*, in *La Madre di Dio*, 35 (1968), pp. 10-13.

<sup>2</sup> Dal *Liber Congregationum aggregatarum 1587-1829* (altera editio a P. Rufo Mendizabal, Romae, Segretariatibus Centralis, nn. 711, 921, 1505-6) risultano le date di aggregazione alla prima primaria e i vari titoli delle Congregazioni mariane di Rennes: "8-2-1619 *Purificat. B.M. V.* in Colleg. Rhedon.; 1-6-1621 *Assumpt. B.M.V.*, Rhedonum in Britan.; 19-6-1627 *Purificat B.M. V.*, Rhedonis; 2-4-1662 *Annunt. B.M. V.* in Coll. Nob. Rhedon.; 5-4-1662 *Annunt. B.M. V.* in Coll. Rhedon".

<sup>3</sup> Cfr. *Règles et observances de la Congrégation de la Sainte Vierge, érigée au collège de la Compagnie de Jésus, en la Ville de Rennes, sous le titre de la Purification*, Rennes, Imprimerie Vatar, 1676. Nella Biblioteca dei Gesuiti di Chantilly, abbiamo potuto consultare l'edizione del 1705: (L. de la Noe), *Des Congrégations de Notre Dame érigées dans les Collèges de la Compagnie de Jésus, selon les usages de celle des Messieurs de la ville de Rennes*. Rennes, chez la veuve de F. Vatar, 1705, pp. 90. Essa dipende da J. CRASSET, *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, Paris, P. De Launay, 1708 (1a ed. 1679), che definisce la Congregazione mariana: *une assemblée de piété approuvée par le S. Siège, qui a pour fin de glorifier Dieu et d'honorer la Sainte Vierge par la fréquentation des Sacrements, par divers exercices de piété, par la méditation des choses saintes, par la lecture de bons livres, par des entretiens et des conférences spirituelles, et par la pratique de toutes les vertus* (p. 454). Similmente il libro anonimo *Règles des Congrégations de la Sainte Vierge érigées ès Collèges et Maisons de la Compagnie de Jésus* (Lyon, chez Molin, 1687, pp. 600) precisa lo scopo e i mezzi della Congregazione mariana: *La fin de cette Congrégation est de former de bons Chrétiens, et d'aider par toutes sortes de moyens les Confrères d'icelle à servir Dieu . . . Or un excellent moyen pour arriver à cette fin . . . est la profession particulière qu'on fait de servir et d'honorer la glorieuse Vierge Mère de Dieu* (pp. 3-4).

<sup>4</sup> Blain, n. 9.

*l'oraison et à la pénitence, et ne pouvait goûter que Dieu.*<sup>1</sup> Il Blain aggiunge che nelle vacanze dopo il corso filosofico, quando trascorsero insieme qualche tempo presso un comune amico poi cappuccino,<sup>2</sup> *ses discours n'étaient que de Dieu et des choses de Dieu*;<sup>3</sup> anzi nelle stesse vacanze, quando il Blain entrò più intimamente nella amicizia del Grignon, questi gli mostrò i luoghi appartati del giardino dove trascorreva la più grande parte del tempo nella preghiera.<sup>4</sup> Proprio in questo periodo le pratiche di pietà cessano di essere un insieme di atti particolari per essere finalizzati verso un ideale da raggiungere: la perfezione cristiana. E' tale questo desiderio di perfezione che il Blain ne resta ammirato e nello stesso tempo scoraggiato, non potendo seguire il fervore del condiscipolo:

Il me paraissait si rempli de Dieu, si occupé de lui, si pénétré de son amour et du désir de la perfection, que j'en demeurais également confus et édifié. Je ne le regardais dès lors et je ne l'écoutais qu'avec admiration et avec une espèce de désespoir de ne pouvoir suivre dans le chemin de la vertu un compagnon qui y marchait à pas de géant, et allait si vite qu'il échappait à mes yeux bien loin de le pouvoir suivre.<sup>5</sup>

La vita spirituale del Montfort è ormai orientata all'incontro personale con Dio, che suscita il desiderio di santità e provoca alla decisione. Luigi Maria accoglie l'appello alla perfezione con una risposta personale di impegno, che raggiunge la massima espressione nella partenza verso Parigi, e precisamente verso S. Sulpizio da lui descritto come luogo di santità. La lettera inviata qualche tempo dopo al Blain—e purtroppo a noi non pervenuta—esprimeva in termini energici e patetici l'invito a lasciare ogni cosa *per servire Dio in libertà*.<sup>6</sup> A tutto questo non ci sembra estranea la Congregazione mariana, che finalizzava ogni esercizio verso l'acquisto della perfezione cristiana.

La Congregazione mariana dovette pure spingere il Montfort a vedere il cristianesimo nel suo aspetto essenziale di dinamica verso il prossimo, soprattutto bisognoso e povero. Egli l'aveva già appreso dal Bellier; ma nella Congregazione mariana Luigi Maria attua l'attività caritativa con maggiore dedizione e iniziativa. A quest'epoca, *sur la fin de sa Psysique*

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 11.

<sup>2</sup> Si tratta del P. Joseph de Saint-Méen (Cfr. L. LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., p. 20).

<sup>3</sup> Blain, n. 20.

<sup>4</sup> *Il me montra ensuite dans son jardin des lieux retirés et propres pour la prière, où il se plaisait et où il passait la meilleure partie de son temps dans ce saint exercice* (*Ibidem*, n. 21).

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 21.

<sup>6</sup> *Ibidem*, n. 25.

risale l'episodio della madre di Luigi Maria che visitando l'ospedale di S.-Yves si sente dire da una donna inferma: *E' vostro figlio, Signora, che mi ha procurato il ricovero in questa casa e che mi ha fatto trasportare su una sedia.*<sup>1</sup>

Un altro fatto, riportato dal Blain merita la nostra attenzione perchè ci fa penetrare nella situazione del Montfort in questo periodo: la questua presso i compagni e presso un mercante a favore di un condiscipolo povero e malvestito.<sup>2</sup>

Il Blain annette molta importanza a quest'atto di carità ingegnosa, introducendo un principio che guiderà la vita spirituale del Montfort: l'azione provoca l'intensificazione del contatto con Dio. Da quel momento Luigi Maria sente la responsabilità del buon esempio di fronte alla scolaresca e si immerge in una vita di orazione e penitenza, che stimolando il gusto di Dio lo rende insensibile ai richiami del divertimento o delle occasioni di peccato.<sup>3</sup>

Dove tuttavia l'influsso diretto della Congregazione mariana sul Montfort è esplicitamente rilevato dal Blain è nella devozione alla Madonna.

Mentre da una parte il Blain accenna a due fattori come origine della devozione mariana di Luigi Maria, cioè un'attitudine psicologica istintiva e un'elezione particolare della Vergine,<sup>4</sup> dall'altra non manca di ricordare

<sup>1</sup> Cfr. GRANDET, p. 6.

<sup>2</sup> *Sa grande piété jusque là fort cachée, commença à se signaler par un trait de charité des plus singuliers, envers un écolier si pauvre et si mal vêtu, qu'il était l'objet du mépris et des railleries des autres . . . Dès lors, Mr. Grignon, dans une classe remplie de près de 400 étudiants, paraissait un modèle de vertu; et ceux qui le connaissaient de près, le respectaient comme un saint* (BLAIN, nn. 9-10).

<sup>3</sup> *Dès lors, il se livrait à l'oraison et à la pénitence, et ne pouvait goûter que Dieu. Tout le reste lui était insipide. Il n'en aurait pas pu même parler, n'ayant aucune idée, car toute son enfance s'était passée dans une admirable innocence et éloignement du mal. Et il était si ignorant sur tout ce qui peut altérer la pureté qu'un jour, l'entretenant des tentations contre cette vertu, il me dit qu'il ne savait ce que c'était* (BLAIN, n. 11).

La delicatezza di coscienza del Montfort si manifesta nell'episodio del carnevale riportato dal GRANDET (pp. 7-8): di fronte al giovane mascherato la reazione di Luigi Maria è quella della fuga e del pianto. L'orrore da lui dimostrato, non attraverso l'aggressione come farà in seguito ma mediante le lacrime, si comprende maggiormente se si pensa che essersi "masqué ou déguisé au Carnaval" era ritenuto un motivo di esclusione dalla Congregazione mariana (Cfr. G. DURTELLE DE SAINT-SAUVEUR, *Le Collège de Saint-Thomas*. a. c., c. 363).

<sup>4</sup> *L'amour de Marie étant comme né avec Mr. Grignon, on peut dire que la Sainte Vierge l'avait choisi la première pour un de ses plus grands favoris . . .* (BLAIN, n. 16).

l'esempio e le istruzioni di P. Provost, direttore della Congregazione mariana.<sup>1</sup> Questi è presentato dal Blain come

homme doué de beaucoup de piété et d'un grand zèle pour la sanctification de ses disciples. Ce père qui était aussi chargé de la Congrégation des grands écoliers, avait une dévotion particulière pour la Ste Vierge, qu'il tâchait d'inspirer avec un zèle toujours nouveau, et je dirais que Mr. Grignion, un de ses congréganistes, l'aurait prise de lui, s'il ne l'avait fait paraître presque dès le berceau.<sup>2</sup>

Colpisce la convergenza della testimonianza del Blain con il necrologio di P. Provost conservato nell'Archivio generale della Compagnia di Gesù, dove egli è definito *esimio devoto della Beatissima Vergine*.<sup>3</sup> Purtroppo non conosciamo le sue conferenze spirituali; esse dovettero seguire i Manuali della Congregazione allora in uso, perché la devozione mariana di Luigi Grignion vi corrisponde.<sup>4</sup> Questa, secondo la descrizione del Blain, appare contrassegnata da tre caratteri:

1) *Devozione tenera e sensibile*. È questa la prima nota sottolineata dal Blain, che attribuisce al Montfort una *tendresse singulière* verso la Vergine. A Maria, vista soprattutto e invocata come Madre, il giovane Grignion si rivolge con semplicità e fiducia filiale; anzi il suo dialogo con la Madonna raggiunge uno stato particolare così descritto:

Le jeune Grignion était-il devant une image de Marie, il paraissait ne plus connaître personne, et dans une espèce d'aliénation de ses sens, dans une espèce d'extase, d'un air dévot et animé, immobile du reste et sans

<sup>1</sup> Dal 1688 al 1694 risulta che il P. Provost ha ricoperto a Rennes la carica di prefetto della grande Congregazione degli scolari (Cfr. *Index Domiciliorum Provinciae Franciae*, FRANCIA 24, Catal. 1682-1699, in ARSI). Il P. François Provost, nato nella diocesi di Vannes il 24 ottobre 1651, entrò nella Compagnia il 3 (o 4) ottobre 1669, fece professione dei 4 voti il 2 febbraio 1685, insegnò lettere e filosofia e morì a Rennes il 5 aprile 1695 (Cfr. FRANCIA 16, *Cat. Trien*. 1690-1696, pp. 56 e 209, in ARSI).

<sup>2</sup> BLAIN, n. 15.

<sup>3</sup> "Ardorem ac zelum maximum semper ostenderit in excolendis instituendisque ad pietatem Scholasticis. Beatissimae Virginis eximius cultor" (*Elogia mortuorum in Provinciae Franciae anno 1695*, FRANCIA 45, II, Necrol. 1653-1798, p. 406 v., in ARSI).

<sup>4</sup> Cfr. F. VÉRON, *Manuale sodalitatis Beatae Mariae Virginis, in domibus et Gymnasiis Societatis Jesu toto Christiano orbe institutae, Coloniae Agrippinae*, Apud J. Gymnicum, 1614, pp. 708; A. GIRARD, *Manuel de la Congrégation de la Bienheureuse Vierge*, Paris, Benard, 1650, pp. 586 (si tratta della traduzione e revisione del precedente libro di F. Véron); J. CRASSET, *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, o. c., pp. 500.

action, il se tenait des heures entières aux pieds des autels à la prier, à l'honorer, à réclamer sa protection, à lui dédier son innocence, à la conjurer d'en être la gardienne, à se consacrer en son service.<sup>1</sup>

Giustamente si è osservato da R. Lagueux e L. Pérouas che attraverso queste frasi si sente nel Blain non solo l'ammirazione per uno dei più grandi discepoli di Maria, che è pure un suo amico, ma anche *un bisogno di dimostrare che quella devozione aveva qualcosa di istintivo nel giovane Luigi Maria*.<sup>2</sup> Dall'analisi psicologica dell'adolescenza del Santo, risulterebbe una mancata identificazione col padre, il cui rapporto è dominato dal timore, e un'attrazione nettamente più forte verso la madre. Questa tendenza psicologica deve aver giocato nella relazione del Montfort con la Vergine, come elemento istintivo che sarà in seguito purificato, ma non rinnegato.<sup>3</sup> L'identificazione abbastanza riuscita con l'immagine della *madre buona* ha potuto favorire la devozione mariana del Montfort trasferendo in essa la naturale pulsione affettiva.<sup>4</sup>

Tuttavia sarebbe unilaterale attribuire alla devozione mariana del Montfort in questo periodo un'origine puramente naturale e istintiva. La descrizione fatta dal Blain mette in luce un insieme di elementi che fanno pensare ad un fenomeno, classificato dagli autori di teologia spirituale col nome di *contemplazione mistica*. Ci troviamo infatti di fronte alla percezione spirituale da parte del Montfort *di un oggetto soprannaturale, che produce un sentimento di ammirazione e di amore più o meno sospensivo delle potenze del*

<sup>1</sup> BLAIN, n. 17. Egli aggiunge: *Tout le monde sait qu'il ne l'appelait que sa mère, sa bonne mère, sa chère mère . . .* (ibidem, n. 18).

<sup>2</sup> R. LAGUEUX; *Approches psychologiques de la dévotion mariale chez Grignon de Montfort*, in *Cahiers Mariats*, 10 (1966) 2, n. 52, p. 104; L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort et Marie-Louise de Jésus, leur expérience spirituelle*, (art. inedito), p. 7.

<sup>3</sup> Il Montfort nelle sue opere mariane della maturità elenca i caratteri della vera devozione: interiore, tenera, santa, costante e disinteressata (Cfr. *Traité de la vraie dévotion*, n. 152; *Secret de Marie*, n. 78). *Il n'est pas téméraire*—nota R. Lagueux—*d'y voir aussi un reflet de l'ascèse propre du saint pour équilibrer ce qu'il y avait d'instinctif dans sa dévotion personnelle. Dans la tendresse et dans l'intériorité, on peut soupçonner la part des inclinations profondes, chez cet homme particulièrement introverti. Dans la sainteté, c'est-à-dire l'exercice de vertus réelles, dans la constance et dans le désintéressement, par-delà les découagements, les manques de goût, les satisfactions, on peut entrevoir la volonté de fonder cette dévotion sur Dieu et de la faire passer dans la vie, sans s'arrêter à l'instinct et au sentiment* (R. LAGUEUX, *Approches psychologiques . . .*, a. c., pp. 109-110).

<sup>4</sup> Cfr. R. LAGUEUX, *Réflexions sur le psychisme de Saint-Louis-Marie*, (art. inedito), p. 28.

*l'anima*.<sup>1</sup> Attraverso la mediazione della immagine di Maria, il Montfort entra in rapporto di confidenza e fiducia con la persona della Vergine, cresce nella sua conoscenza e venerazione, semplifica la sua preghiera passando dalla molteplicità discorsiva a un atteggiamento di affettuosa ammirazione, che provoca un legamento delle facoltà intellettive e volitive riguardo agli altri oggetti. Non mancano gli effetti essenziali della contemplazione mistica, come la pace dell'anima, la delicatezza crescente della coscienza, l'ardente desiderio di santità, che reclamano evidentemente l'azione della grazia.<sup>2</sup>

Più che soffermarci al discernimento di ciò che si deve attribuire all'azione diretta di Dio e di quanto proviene dalla psicologia umana, problema che ha interessato i teologi spirituali della prima metà del nostro secolo,<sup>3</sup> è più realista la considerazione di questi elementi "sotto l'angolo visuale di ciò che si potrebbe chiamare la concomitanza".<sup>4</sup> Nell'esperienza cristiana confluiscono necessariamente l'azione di Dio che opera nell'uomo ogni santificazione e l'azione umana che accoglie il dono di Dio vivendolo secondo i propri coefficienti temperamentali e ambientali.

Nel caso del Montfort la sua libertà sotto l'influsso della grazia opera nel senso stesso degli avvenimenti psichici: la sua devozione mariana è un autentico consenso alla grazia, inserito probabilmente in un bisogno di sicurezza istintivo e alquanto infantile. Le due dimensioni non si escludono, ma sono al contrario richieste dall'esame degli elementi in gioco nel quadro della sua esperienza.

Non bisogna tuttavia trascurare la presentazione della devozione alla Vergine delineata nella Congregazione mariana in base alle trattazioni dei

<sup>1</sup> Cfr. A. FARGES, *Les phénomènes mystiques distingués de leur contrefaçons humaines et diaboliques, Traité de théologie mystique*, Paris, 1920, pp. 83-84. Lo stesso Farges enumera gli effetti accidentali della contemplazione mistica (*la ligature des puissances de l'âme, l'admiration, la délectation du cœur, l'amour*) e gli effetti essenziali (*paix de l'âme, délicatesse toujours croissante de la conscience, humilité profonde, don de force, faim et soif de justice, impatience de la vie bienheureuse et le mépris du reste*): *Ibidem*, pp. 128-134.

Cfr. pure J. DE GUIBERT, *Théologia spiritualis ascetica et mystica*, Romae, Universitas Gregoriana, 1937, nn. 381-384. A. ROYO MARÍN, *Teologia della perfezione cristiana*, Roma, Ed. Paoline, 1961, nn. 129-136; 397-401; 414-428.

<sup>2</sup> Cfr. BLAIN, nn. 11-13. Quanto alla delicatezza di coscienza, si può avere una prova nel fatto che Luigi Maria non riesce più a tollerare nella casa del padre un libro da lui ritenuto indecente e decide di bruciarlo (*ibidem*, n. 21).

<sup>3</sup> Cfr. J. DE GUIBERT, *Etudes de théologie mystique*, Toulouse, Ed. de la Revue d'Ascétique et Mystique et de l'Apostolat de la Prière, 1930, pp. 1-76.

<sup>4</sup> L. COGNET, *I problemi della spiritualità, t. I-Introduzione alla vita cristiana*, Torino, Borla, 1968, pp. 153-154.

Gesuiti del XVII secolo. Indubbiamente Maria è presentata dai manuali della Congregazione come *Signora, Patrona e Avvocata*,<sup>1</sup> ma tale aspetto regale è costantemente unito alla coscienza della maternità spirituale.<sup>2</sup> Nella devozione è proprio questa relazione a Maria, considerata come Madre, che prevale; sicchè C. Flachaire, esaminando le opere di Binet, Barry e Poiré, può rilevare che il primo carattere essenziale della devozione dei Gesuiti verso la Vergine è *l'affection e la tendresse* verso colei che P. Barry chiama *sa bonne mère*.<sup>3</sup> Questa medesima espressione è recepita da Luigi Grignion in sintonia con il suo stato psicologico: il rapporto filiale diventa in lui prevalente, ma non esclusivo poichè è unito all'atteggiamento di servizio richiesto dalla spiritualità della Congregazione mariana.<sup>4</sup>

2) *Devozione a stadio di ricerca di grazie*. Stando alla descrizione del Blain, la devozione mariana del Montfort non solo si presenta come risultato della grazia divina, delle conferenze nell'ambito della Congregazione mariana e di una tendenza psicologica, ma affonda le sue radici nella sua situazione concreta ed esistenziale di povertà:

Comme son extrême amour de la pauvreté et des pauvres, et son abandon apostolique à la Providence le mettaient dans des nécessités continuelles; il avait besoin d'une Mère aussi tendre et aussi vigilante que la Sainte Vierge pour y pourvoir<sup>5</sup>

Quantunque le istruzioni di P. Provost non abbiano mancato di delineare la grandezza e i privilegi di Maria, non sembra che l'atteggiamento mariano del Montfort a Rennes sia fondato su un approfondito studio teologico, di cui sentirà invece il bisogno a Parigi sotto le incalzanti obiezioni dei com-

<sup>1</sup> Cfr. la formula dell'oblatio, in J. CRASSET, *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, o. c., p. 465.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, p. 467, dove si tratta della maternità spirituale di Maria. P. Girard parlando del culto dovuto a Maria afferma che i congregati scelgono la Vergine *pour Dame et et pour Mère* (p. 67) e accentua l'atteggiamento filiale asserendo: *Notre bonne mère qui est la Mère de Dieu, nous aime d'un amour tendre et affectueux, et a pour nous des soins et une Providence de Mère... Certainement elle a droit d'exiger de nous que nous l'aimions comme notre Mère, et que nous lui rendions tous les devoirs de bons et fidèles enfants*. (A. GIRARD, *Manuel de la Congrégation de la Bienheureuse Vierge*, o. c., p. 2).

<sup>3</sup> Cfr. C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Apostolat de la Presse, 1957, pp. 34-38. L'autore termina con un giudizio esagerato e severo sui Gesuiti, *les propagateurs plus ardents que prudents d'un culte trop sentimental* (p. 58).

<sup>4</sup> Cfr. quanto di sopra fra poco circa la schiavitù d'amore nella Congregazione mariana.

<sup>5</sup> BLAIN, n. 18.

pagni.<sup>1</sup> Esso parte piuttosto dalla necessità di risolvere i problemi suscitati dalla sua dedizione ai poveri e dal suo ideale di povertà: si apre per lui una via per una esperienza mariana, non procedente da principi astratti, ma fortemente calata nella vita e ancora allo stadio di sperimentazione di grazie particolari. Blain nota le diverse modalità di questa esperienza mariana:

Aussi, comme une bonne mère qui prend plaisir à se dérober quelques moments aux yeux de son enfant, pour lui rendre ensuite sa présence plus douce et plus sensible, la divine Marie paraissait parfois oublier le plus zélé et le plus tendre de ses dévots, mais après avoir éprouvé sa vertu, elle ne tardait plus guère de faire éclater sa tendresse pour lui par quelque preuve nouvelle de sa bonté.<sup>2</sup>

Da questo testo emerge lo stato d'animo del Montfort costituito da gioia e dolcezza per la risposta di Maria alle sue difficoltà, ma insieme messo alla prova da qualche ritardo e negazione delle grazie richieste. È un invito per Luigi Maria a sorpassare la concezione magica della preghiera per un atteggiamento di fede e di apertura al piano divino. Verrà il tempo in cui la sua devozione mariana sarà disinteressata fino a non chiedere più nulla a Maria, ma ad accoglierne la volontà con un triplice *Amen* incondizionato.<sup>3</sup> La Vergine non sarà vista in funzione dei propri bisogni spirituali o temporali, ma nel contesto del disegno divino e della sua missione, alla quale il Montfort si dedicherà per la gloria di Dio.

3) *Devozione permanente*. Nel periodo di Rennes la devozione mariana del Montfort non si limita ad alcune preghiere occasionali, ma tende ad assorbire una parte notevole della giornata. Si pensi alle ore trascorse da Luigi Maria nella chiesa di Saint-Sauveur dinanzi alla celebre statua di N. D. des Miracles e al continuo ricorso a Maria nelle difficoltà<sup>4</sup>. Il Blain può concludere:

Cette dévotion si sensible n'était pas en lui passagère, comme en tant d'autres enfants; elle était journalière.<sup>5</sup>

Si stabilisce così un dialogo quasi permanente tra Luigi Maria, che invoca e onora Maria, e la Vergine che interviene con la sua materna assistenza nella vita del suo devoto:

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 67.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 18.

<sup>3</sup> Cfr. *Le Secret de Marie*, n. 69, in *Œuvres complètes*, p. 475.

<sup>4</sup> Cfr. BLAIN, nn. 17-18.

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 17.

Il faudrait faire un journal de sa vie, si on voulait marquer par détail tous les soins que sa bonne Mère paraissait en prendre.<sup>1</sup>

Ma a questo diario della vita mariana del Montfort nessun altro avrebbe potuto mettere mano fuori dell'interessato stesso, che rimase invece estremamente riservato a tale proposito. Ma non al punto di non fare apparire all'esterno l'irradiazione del suo mondo interiore, attraverso la conversazione con i discepoli e le confidenze all'amico Blain. Da questi sappiamo che parlare di Maria era una grande gioia per Luigi Grignion, che vien definito già dall'adolescenza: *le panégyriste zélé de la Ste Vierge, l'orateur perpétuel de ses privilèges et de ses grandeurs, le prédicateur infatigable de sa dévotion.*<sup>2</sup> Il carattere enfatico della descrizione del Blain, si riflette pure quando attribuisce al condiscipolo un atteggiamento interiore di così profonda calma e grande fiducia da escludere dubbi, inquietudini e perplessità.<sup>3</sup> Ma questo ci pare poco realistico e non rispondente a quegli alti e bassi notati dal Blain nello stesso brano. Si dovrebbe invece concludere che la fiducia in Maria consisteva con le prove, le ansietà e i problemi affrontati dal Montfort nell'ambiente di Rennes.

Il carattere permanente della devozione mariana di Luigi Grignion ci rimanda all'*oblatio* della Congregazione mariana, che è una *protesta solenne* di onorare, servire e amare Maria per tutta la vita:

Sancta Maria, Mater Dei, et Virgo. Ego N. te hodie in dominam, Patronam et advocatam eligo, firmiterque statuo ac propono, me numquam te derelicturum, neque contra te aliquid umquam dicturum, aut facturum, neque permissurum ut a meis subditis aliquid contra tuum honorem umquam agatur. Suscipe me igitur in servum perpetuum; adsis mihi in omnibus actionibus meis; nec me deseras in hora mortis. Amen.<sup>4</sup>

Come si può riscontrare in questa formula, l'*oblatio* non solo include il servizio perpetuo di Maria, ma anche il riferimento a lei in ogni azione. Il Montfort pronunciandola pubblicamente secondo il rituale di ingresso nella

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 18.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 16.

<sup>3</sup> ... il se tenait si assuré, par la grande confiance qu'il avait en ses bontés, de les obtenir, que jamais ni doute, ni inquiétudes, ni perplexité ne l'embarrassaient sur rien. Tout à son avis était fait quand il avait prié sa bonne Mère, et il n'hésitait plus (*ibidem*, n. 18):

<sup>4</sup> Cfr. J. CRASSET, *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge*, o. c., p. 465. L'autore presenta l'*oblatio* con queste parole: *Le premier avantage que produit la Congrégation est que celui qui s'y enrôle, devient d'une manière spéciale serviteur de la Vierge; car il se dévoue à son service par une protestation solennelle qu'il fait au pied des Autels, de l'honorer, de la servir, et de l'aimer toute sa vie (ibidem):*

Congregazione, ha dovuto rendersi conto dell'impegno di fedeltà che essa comportava e si è sentito spinto a vivere da consacrato al servizio di Maria.<sup>1</sup>

Possiamo procedere oltre affermando che fin dal periodo di Rennes il Montfort conobbe e visse la devozione mariana nella forma di schiavitù d'amore?

E. Villaret lo sostiene basandosi sul fatto che la devozione di santa schiavitù era diffusa in quel tempo nelle Congregazioni mariane e rifiuta la tesi di una presunta proibizione di P. Vitelleschi, ritenuto ostile alla santa schiavitù. Dai documenti risulta che questi aveva permesso e consigliato di diffondere tale pratica mariana a condizione di evitare gli abusi.<sup>2</sup>

Indubbiamente anche a Rennes la schiavitù mariana era conosciuta e propagata, nonostante la polemica suscitata dai *Monita salutaria* di Widenfeld. Ne sono prova i due gesuiti Nepveu e Jégou, presenti a Rennes nel periodo del Montfort,<sup>3</sup> i quali scrissero a favore di tale pratica.<sup>4</sup> Il Montfort ha potuto conoscerla; tuttavia le testimonianze circa la devozione mariana nel Collegio di Rennes sono generiche e non superano la linea del servizio sostenuta dall'*oblatio*.<sup>5</sup> D'altra parte il silenzio del Blain invita a rimandare

<sup>1</sup> Cfr. BLAIN, n. 17, dove si afferma che il giovane Grignon restava ore intere davanti all'immagine di Maria *à se consacrer à son service*.

<sup>2</sup> Cfr. E. VILLARET, *Marie et la Compagnie de Jésus*, in MARIA (Du Manoir), t. II, Paris Beauchesne, 1952, p. 961.

<sup>3</sup> Troviamo P. François Nepveu nella comunità di Rennes negli anni 1688-1689 in qualità di missionario (cfr. FRANCIA 24, Catal. 1682-1699, f. 217); P. Jean Jégou vi figura costantemente dal 1680 al 1701 come direttore della casa di esercizi (*Ibidem*, ff. 14, 120, 149, 187, 217, ecc.; cfr. pure FRANCIA 45, II, *Necrol. 1653-1798, Elogia mortuorum anno 1701*).

<sup>4</sup> Il libro di F. NEPVEU, *Exercices intérieurs pour honorer les mystères de Notre Seigneur, Jésus Christ*, Paris, 1691, contiene un *Acte d'offrande de soi-même en qualité d'esclave à la sainte Vierge pour honorer sa maternité* (p. 26); similmente J. JÉGOU include nelle *Méditations pour une retraite spirituelle de huit jours*, Nantes, 1689, una *Protestation de servitude à la Vierge* in cui ci si dichiara "esclave à perpétuité" (senza paginazione).

<sup>5</sup> Nell'Archivio Romano S. J. mancano purtroppo notizie circa la devozione mariana nel Collegio di Rennes negli anni 1687-1695; le testimonianze immediatamente posteriori si muovono tuttavia nella direzione dell'*oblatio*. Riportiamo due brani delle lettere annue riguardanti il 1696 e il 1698: "... Rhedonis, authore P. Hervaeo Guymond, Rectore, tam strenue ac feliciter opera impensa est excitandi ad pietatem scholasticis ut ex duobus millibus pauloque amplius quae in Collegio numerantur, ducenti supra mille die ipso Praesentationis B. Virginis Mariae, ad sacram Synaxim accesserint, seque novo exemplo Magnae Matris clientelae devoverint"—"In Collegio Rhedonensi, die praesentationis B. Virginis sacra, quae Collegii festivitas ab aliquot annis appellatur, renovata est actio celebris qua Scholastici, qui bis mille et amplius censentur, sese Delparae devoverunt.

al periodo sulpiziano la scoperta della santa schiavitù da parte del Montfort in seguito alla lettura del libro del Boudon.<sup>1</sup> Quello che risulta con certezza è che la devozione mariana appresa da Luigi Grignion nel Collegio di Rennes è una relazione affettuosa e un impegno permanente nei riguardi di Maria considerata Madre e Patrona, ma con una netta accentuazione del rapporto filiale.

## B. LA VOCAZIONE DI LUIGI GRIGNION AL SACERDOZIO

Un altro fatto nuovo dell'itinerario spirituale del Montfort è la sua scoperta della vocazione sacerdotale.

Meraviglia lo scarso posto concesso dai primi biografi a tale argomento. Il Grandet suppone la presenza della chiamata al sacerdozio fin dalla *troisième* classe di grammatica quando Luigi Maria frequentava le conferenze del Bellier che miravano a formare gli alunni alle virtù *chrétiennes et cléricales*.<sup>2</sup> Il Blain aggiunge qualche altro elemento ma senza fornire una descrizione dettagliata. Da lui sappiamo che la vocazione ecclesiastica di Luigi Maria, come la sua devozione mariana, mentre da una parte rispondeva alla sua inclinazione naturale, dall'altra era dovuta ad una chiamata interiore di Dio e ad un intervento materno di Maria.<sup>3</sup> Per il Blain la vocazione al sacerdozio è stata risolta dal Montfort senza difficoltà nel contesto della sua fiduciosa in Maria, che sembra averlo guidato nella scelta in se stessa difficile e imbarazzante dello stato di vita. Una maggiore precisione si trova in Picot de Clorivière, che determina il luogo, il tempo e la natura dell'intervento di

Hi omnes, si paucos demas, susceptis Poenitentiae et Eucharistiae Sacramentis, post supplicationem, praecunte verbis R. P. Rectore, B. Virginem in patronam et parentem solemnè ritu sibi delegerunt" (Cfr. FRANCIA, 34/I, *Historia Provinciae Franciae S.I., 1655-1699*, pp. 290 e 312, in ANSI).

<sup>1</sup> Cfr. BLAIN, n. 72.

<sup>2</sup> GRANDET, p. 6. Ricordiamo che la parola *cléricales* è un'aggiunta del Grandet al testo del Bellier.

<sup>3</sup> *Il semble qu'il apprenait d'elle (Marie) tout ce qu'il avait à faire dans les choses même les plus obscures et les plus embarrassées, telle que peut être la vocation à un état. Mr. Grignion, sur cet article si délicat et si difficile, n'eut pas plus d'embarras que sur les autres. L'état ecclésiastique fut le seul pour lequel son cœur parla, le seul que Dieu lui montrait* (BLAIN, nn. 18-19.).

Maria nella vocazione del Montfort: secondo Picot, Luigi Maria ricevette dalla Vergine nella Chiesa dei Carmelitani verso il 1692 una conoscenza così chiara della chiamata divina allo stato ecclesiastico da escludere ogni dubbio o ulteriore deliberazione.<sup>1</sup>

Nonostante l'accettazione da parte di tutti i biografi posteriori,<sup>2</sup> non ci sembra che le precisazioni del Picot offrano garanzia di autenticità e aggiungano pertanto nuovi validi elementi a quanto ha trasmesso il Blain. I criteri esterni ed interni inclinano a porre il brano del Picot sulla falsariga di quello corrispondente del Blain. Infatti, secondo la dichiarazione dello stesso Picot nella prefazione del suo libro, egli non ha avuto informatori diretti,<sup>3</sup> ma ha fondato le sue affermazioni su tre documenti,<sup>4</sup> che non autorizzano le precisazioni addotte riguardo alla vocazione del Montfort. L'esame interno del brano conferma la stretta dipendenza concettuale e perfino verbale dal

<sup>1</sup> Dopo aver parlato della devozione mariana di Luigi Maria sulla scorta del Blain, il Picot aggiunge: *Toutes les fois qu'il allait en classe, il ne manquait jamais d'entrer dans l'église des Carmes, pour y faire ses prières, et il s'y tenait souvent un temps considérable, devant une image de la Sainte Vierge. Il n'est point douteux que cette Mère de miséricorde ne récompensât son serviteur, du zèle qu'il montrait pour sa gloire, et qu'elle obtint pour lui de très grandes grâces. Une des plus signalées, fut celle qu'il en reçut en cet endroit-là même, comme il le découvrit quelques années après à un des compagnons de ses travaux, par la connaissance qui lui fut donnée, que Dieu l'appellait à l'état ecclésiastique: connaissance si claire, qu'il ne lui resta pas là-dessus le moindre doute, et qu'il n'eut pas même besoin d'y délibérer davantage.* (PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 17).

<sup>2</sup> L. Le Crom osserva: *Mgr. Laveille dit que c'est à l'église Saint-Sauveur que Montfort eut connaissance de sa vocation . . . Aucun biographe, avant lui, n'avait émis cette opinion. Blain parle de l'église Saint-Sauveur, mais sans établir de lien avec l'appel au sacerdoce (Un apôtre marial, o. c., p. 29, nota 1).* La posizione di Mgr. Laveille, sebbene sulla giusta direzione, appare contraddittoria perchè egli accetta i dati di Picot, compresa la visita alla Chiesa dei Carmelitani, ma si decide per la Chiesa di Saint-Sauveur senza motivazioni (Cfr. A. LAVEILLE, *Le Bienheureux L.-M. Grignon de Montfort*, o. c., pp. 15-33).

<sup>3</sup> Egli stampa la biografia del Montfort nel 1785 a circa 70 anni dalla morte del Missionario.

<sup>4</sup> *Pour la faire, cette nouvelle vie, outre l'ancienne qui nous a été de quelque service, nous avons eu des secours, que n'a point eus M. Grandet . . . Les secours sont: 1°. Un Mémoire très détaillé, fait par M. Blain . . . 2°. La vie de la sœur Marie-Louise de Jésus, première Fille de la Sagesse, écrite par M. Allaire . . . 3°. Et principalement un recueil très-étendu, fait par M. Besnard, de tout ce qu'il a pu trouver de plus certain touchant l'homme de Dieu* (PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., Préface, p. IV).

manoscritto del Blain,<sup>1</sup> cui il Picot secondo lo scopo prefissosi<sup>2</sup> conferisce chiarezza e modernità di stile, non esente da facili forzature. Non pare dunque accettabile l'introduzione della chiesa del Carmine come luogo della vocazione del Montfort,<sup>3</sup> nè l'interpretazione massimalista data all'intervento di Maria e agli effetti prodotti nel Montfort, presentati molto discretamente dal Blain.

Data l'irrelevanza delle precisazioni del Picot, dobbiamo ritornare al Blain e al Grandet contentandoci dei loro dati, ma cercando nello stesso tempo di approfondire la natura della vocazione del Montfort inserendola nel contesto che l'ha portata a maturazione.

Innanzitutto balza evidente che la vocazione al sacerdozio non si presenta nel Montfort come un'ascesa ad una classe sociale che aveva i suoi privilegi nella Francia di Luigi XIV: nel giovane Grignon la chiamata sacerdotale è inserita in un ideale di perfezione evangelica e di povertà intensamente sentito e ancora più profondamente radicato dello stesso appello al sacerdozio.<sup>4</sup> Sicchè il Montfort aspirerà al sacerdozio e vi si preparerà coscienziosamente ma lo vedrà come un quadro di vita che gli permetterà di realizzare la sua intima inclinazione ad una esistenza votata ai poveri e abbandonata alla provvidenza. Si comprende come la scelta del sacerdozio coincida con l'irrevocabile proposito di vivere da povero per i poveri, manifestato chiaramente nel viaggio verso Parigi. La povertà, nella sua duplice dimensione di interiore fiducia in Dio e di rinuncia ai beni temporali, caratterizza il suo atteggiamento secondo la concorde testimonianza del Blain e del Grandet. Il primo nota espressamente che congedandosi da lui, fu preso da ammirazione soprattutto per il distacco da ogni cosa e l'abbandono alla

<sup>1</sup> Si ha lo stesso seguito di idee nella descrizione della devozione mariana: caratteristica del Montfort fin dall'infanzia, invocazione preferita *bonne mère*, specie di estasi, concessioni di grazie e specie vocazione, senso di tranquillità e assenza di dubbi (Cfr. *Ibidem*, pp. 16-17; BLAIN, nn. 16-19).

<sup>2</sup> *Nous nous sommes attachés à ne dire que le vrai, et à le présenter dans l'ordre qui nous a paru le plus convenable; pour la diction, nous avons cru qu'il suffisait qu'elle fut nette, précise, et pure, sans rien d'affecté ni dans les expressions, ni dans les tours (Ibidem, Préface, p. VI).*

<sup>3</sup> Circa la possibile dipendenza del Montfort da Michele di S. Agostino, cfr. V. HOFFENBROUWERS, *Devotio mariana in ordine fratrum B.M.V. de Monte Carmelo a medio saeculo XVI usque ad finem saeculi XIX*, Romae, Institutum Carmelitanum, 1960, p. 294, nota 81, dove si afferma che in nessun padre carmelitano di Rennes si scorge l'influsso di Michele di S. Agostino.

<sup>4</sup> Cfr. *infra*, p. 77, n. 1. con la confidenza del Montfort fatta al Des Bastières, circa il mestiere che avrebbe scelto (GRANDET, p. 349).

Provvidenza dimostrati dal Montfort;<sup>1</sup> il secondo riporta la concretizzazione dell'atteggiamento interiore del Montfort in un gesto esteriore estremamente significativo:

Lorsqu'il fit son premier voyage à Paris, ses parens lui avaient fait prendre un habit neuf et de l'argent; quand il fut un peu avancé en campagne, il se jetta à genoux, et ne pouvait supporter ce qu'on lui avait donné, il se dépouilla de son habit et le donna au premier pauvre qu'il trouva en prenant le sien, et se laissant aller aux transports de la ferveur il fit vœu de ne jamais rien posséder en propre.<sup>2</sup>

Il giovane Grignon a 19 anni ha compiuto la sua opzione fondamentale: andrà a Parigi per prepararsi alla missione sacerdotale, ma è deciso a vivere il sacerdozio nello stile di radicale povertà

Come il Montfort giunse a tale decisione? Quali fattori determinarono la scelta del sacerdozio come quadro di vita per l'esercizio della povertà?

Tenteremo una risposta a queste domande cogliendo dalle testimonianze dei biografi i reali o possibili influssi, determinati oltre che dall'azione divina, dall'ambiente familiare ed educativo e dalla psicologia del Montfort.

#### 1) *Contrasto con l'ideale paterno.*

Dalla psicologia contemporanea sappiamo quanto profondo sia l'influsso sul comportamento e sul carattere di un individuo esercitato dall'atmosfera familiare. Non solo i primi anni sono capitali per lo sviluppo della vita psichica, ma anche l'adolescenza e la giovinezza fanno rinascere sotto forma diversa la crisi edipica, dalla cui soluzione dipende l'equilibrio psicologico del soggetto<sup>3</sup>.

Nel Montfort sembra che la relazione triangolare (madre-padre-figlio) non abbia avuto una felice attuazione. Attratto normalmente dallo slancio libidinale verso la madre, il piccolo Luigi Maria sperimenta nell'inconscio e interiorizza l'immagine della *Madre buona* come sorgente di vita e di calore. Ma a questa immagine non può non essersi associata l'immagine della *Madre cattiva*, sorta dalle inevitabili frustrazioni del narcisistico desiderio di fusione totale con la madre. La difesa psicologica contro l'angoscia è rappresentata dall'identificazione col padre, che caratterizza l'ulteriore tappa della maturazione dell'io.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Cfr. BLAIN, nn. 24-25.

<sup>2</sup> GRANDET, p. 350.

<sup>3</sup> Cfr. G. CRUCHON, *Psicologia pedagogica*, o. c., pp. 199-200.

<sup>4</sup> Cfr. R. LAQUEUX, *Réflexions sur le psychisme de Saint Louis-Marie*, a. c., pp. 15-16

Qualora tale identificazione col padre non è possibile, perchè il soggetto non trova in lui le qualità dell'immagine *benefica* di un essere libero, giusto, forte e benevolo, lo sviluppo psicologico viene perturbato, l'affettività compressa, l'immagine del padre *malefico* oggetto di paura e timore è prevalente, il bisogno di protezione materna più vivo, l'immagine della *madre cattiva* non eliminata.

Se guardiamo ora all'ambiente familiare del Montfort osserviamo subito che esso non ha fornito l'atmosfera adatta per lo sviluppo ideale dell'io. Il padre, sia pure buon cristiano e fervente parrocchiano, ha conosciuto difficoltà economico-sociali, che hanno inasprito il suo carattere.

Il Blain non teme di definirlo violento e collerico e di riportare le sfuriate di cui dava spettacolo specialmente a pranzo.<sup>1</sup> Ciò si ripercuoteva nel Montfort e lo portava ad un atteggiamento di passiva sottomissione e di timore, che si protrarrà perfino quando questi avrà 19 anni.<sup>2</sup>

La mancata identificazione col padre, sebbene non totale,<sup>3</sup> spiega in parte molti dati della psicologia del giovane Luigi Maria: la repressione del carattere,<sup>4</sup> il ritardo dell'istinto sessuale,<sup>5</sup> la spinta alla chiusura e il disadatta-

<sup>1</sup> *A la maison il n'avait pas peu à souffrir d'un père naturellement violent, et sa grande douceur et docilité n'aurait pas souvent pu se défendre de ses emportements capricieux, s'il ne se fût dérobé à ses yeux par une sage fuite. Comme cela arrivait plusieurs fois à table et dans le temps des repas, le pieux jeune homme se voyait obligé à une abstinence qui lui était fort pénible . . .* (BLAIN, n. 14).

<sup>2</sup> Parlando delle vacanze del 1692, prima dell'entrata in teologia, il Blain riporta il fatto del bruciamento del libro *osceno* e aggiunge: *Le saint jeune homme venait de faire le coup lorsque je le trouvai dans la maison, timide et presque tremblant, dans l'appréhension de la venue de son père, mais d'ailleurs fort content d'avoir fait son sacrifice* (BLAIN, n. 21).

<sup>3</sup> Infatti dal punto di vista caratteriale il Montfort si è identificato perfettamente con suo padre, mutuando da lui la violenza di temperamento, che si manifesterà più tardi con atti di zelo improvviso e travolgente (Cfr. GRANDET, pp. 320-327).

<sup>4</sup> Se pensiamo al carattere collerico e violento, dimostrato in seguito dal Montfort (Cfr. GRANDET, p. 374), e d'altra parte alla descrizione delle tendenze del giovane Grignon, definite dal Blain *inclinations . . . toutes célestes* (BLAIN, n. 12) e confermate dalla testimonianza dello zio Alain Robert che gli attribuisce *un esprit doux et pacifique* (Grandet, p. 7), dobbiamo concludere che la forza energetica del Montfort è stata compressa durante l'adolescenza. A questa repressione non sono estranei la formazione al controllo di sé richiesta dai Gesuiti e l'esempio di paziente sopportazione offerto da P. Gilbert dietro motivazioni senz'altro soprannaturali.

<sup>5</sup> Esistono al proposito due affermazioni del Blain: . . . *il était si ignorant sur tout ce qui peut altérer la pureté, qu'un jour l'entretenant des tentations contre cette vertu, il me dit qu'il ne savait ce que c'était* (BLAIN, n. 11). *Je ne sais pas si le don de chasteté lui coûtait beaucoup dans la suite, et si pour la conserver sans tache, il eut de grands combats à soutenir*

mento sociale,<sup>1</sup> un certo senso di colpevolezza e un desiderio di punizione,<sup>2</sup> un trasferimento affettivo in Maria immagine della *madre buona*,<sup>3</sup> una aggressività reazionale verso realtà che gli richiamavano l'immagine della *madre cattiva*<sup>4</sup> o del *padre malefico*.<sup>5</sup> Qui notiamo specialmente come la perturba-

*contre le monde, le diable et la chair, qui font une si rude guerre à cette vertu angélique. Ce que je sais, c'est qu'avant son entrée dans Saint-Sulpice il les ignorait encore (ibidem, n. 134).* Questo ritardo dell'istinto sessuale, da non confondere con l'ignoranza in materia di castità, non è poi tanto anormale in un secolo in cui la pubertà non si raggiungeva generalmente prima dei 16-17 anni. Inoltre bisogna tener conto che esso si spiega pure con l'auto-repressione, propria ai soggetti decisi a praticare una completa castità.

<sup>1</sup> La ricerca dei luoghi ritirati o del contatto con i poveri (Cfr. BLAIN, o. c.) si spiega con motivazioni religiose come il proposito di pregare nel raccoglimento e l'amore del prossimo indigente, che il Montfort ha senz'altro conosciuto nell'ambiente di Rennes; ma non può essere assente in tali espressioni la tendenza dell'adolescente a vivere appartato e a trovarsi un'anima comune tra i pari (Cfr. la testimonianza del De Bastières, in GRANDET, p. 349).

<sup>2</sup> Notiamo anche qui che l'uso della disciplina, delle catene di ferro e di altri strumenti di mortificazione (Cfr. BLAIN, n. 13) non risponde solo al desiderio di autopunizione, che si introduce nel subcosciente quando l'identificazione col padre non è riuscita, ma trova spiegazione nell'ascetica cristiana del tempo. Il Manuale dei Congregati mariani, recensendo i rimedi contro i vizi della gioventù, afferma: *Cette mortification est principalement convenable à un jeune homme, lors qu'il commence à sentir les rébellions de l'appétit sensuel, afin que le remède arrête le cours du mal, et la douleur le sentiment du plaisir en sa naissance. Aussi l'usage en est si fréquent parmi les Congréganistes de la Vierge...* (A. GIRARD, *Manuel de la Congrégation de la Bienheureuse Vierge*, o. c., p. 267)

<sup>3</sup> *Tout le monde sait qu'il ne l'appellait que sa Mère, sa bonne Mère; mais tout le monde ne sait pas, que dès sa plus tendre jeunesse, il allait à elle avec une simplicité enfantine* (BLAIN, n. 18). L'affettività trasferita in Maria si manifesterà ancora a Parigi, e in seguito, quando il Montfort bacerà ripetutamente fino alle lacrime le immagini della Vergine (Cfr. BLAIN, n. 73; GRANDET, p. 313). Ma già questa insistenza nella invocazione *ma bonne Mère*, fa vedere come la realtà della maternità spirituale di Maria si inserisce nello psichismo naturale di Luigi Grignon.

<sup>4</sup> Il Montfort si esprimerà nei primi anni di ministero con una certa rudezza verso le donne: per esempio con Maria Luisa e con Madame Trichet (Cfr. J. F. DERVAUX, *Folie ou Sagesse? Marie Louise Trichet et les premières filles de M. de Montfort*, Paris, Alsatia, 1950, pp. 85, 87, 94, 99, ecc.). Ancora a Poitiers, imitando un gesuita spagnolo, ha rappresentato il mondo come una donna vestita secondo la moda (Cfr. GRANDET, p. 90) che doveva essere bruciata insieme con i libri e i dipinti osceni. Si ha qui la donna come personificazione del peccato. Dal punto di vista psicologico si potrebbe vedere in tutto questo una aggressività istintiva verso l'immagine della *madre cattiva*. L'Allaire presenta il Montfort come un uomo *qui a porté, presque jusqu'au scrupule, la sévérité de sa morale sur la fréquentation d'un sexe différent* (Cfr. *Abrégé de la vie et des vertus de la sœur Marie-Louise de Jésus Poitiers*, Faulcon, 1768, p. 14).

<sup>5</sup> Probabilmente la società nei suoi ordinamenti e colle autorità costituite è un sostituto del padre; il Montfort è portato inconsciamente all'accettazione passiva o alla lotta.

zione dello psichismo del Montfort lo abbia spinto a punire inconsciamente l'ostilità del padre rifiutandone la professione e l'ideale di vita. Mentre Jean-Baptiste Grignion cerca di migliorare o mantenere la posizione sociale della famiglia, Luigi Maria rifiuta questa volontà di promozione e pensa invece ad un distacco radicale dai beni temporali per abbracciare con voto la povertà di Cristo.

Il contrasto con l'ideale del padre appare chiaro da una confidenza fatta dal Montfort missionario al sacerdote Des Bastières, in cui manifesta la sua tendenza ad evadere dall'ambiente familiare e a sognare una vita di bohème:

... dès sa plus tendre jeunesse, il avait ressenti un si grand attrait pour cette vertu (pauvreté), qu'il avait eu des pensées très fortes de quitter sa maison paternelle, et d'aller dans un pays inconnu, afin qu'étant destitué de tous les biens de la terre, il pût vivre pauvrement et mendier son pain, jusqu'à ce qu'il eut eu assez de forces pour gagner sa vie à la sueur de son front, et lui ayant demandé (dit Monsieur des Bastières), quel métier il aurait choisi, il me répondit qu'il aurait toujours préféré le plus mécanique et le plus vil à tous les autres.<sup>1</sup>

La scelta del sacerdozio si inserisce in questa più profonda tendenza psicologica di vita povera, determinata dalla mancata identificazione con il padre e il suo ideale borghese. E si comprende come l'opposizione di Jean-Baptiste Grignion non poteva essere rivolta contro la vocazione del figlio al sacerdozio,<sup>2</sup> ma piuttosto contro il radicale ed evangelico amore ai poveri e alla povertà, che stenterà anche in seguito ad accettare.<sup>3</sup>

## 2) Identificazione con i "padri spirituali".

Un'ulteriore pulsione allo stile di vita povera che caratterizza la vita del Montfort fin dalla giovinezza<sup>4</sup> proviene dall'esterno: dal contatto con alcuni ecclesiastici frequentati da Luigi Maria durante il soggiorno a Rennes.<sup>5</sup>

Ciò spiegherebbe, in parte, le difficoltà incontrate nel Montfort nelle varie diocesi nelle quali non riesce ad inserirsi.

<sup>1</sup> GRANDET, p. 349.

<sup>2</sup> Né il Blain né il Grandet parlano di malcontento di Jean-Baptiste Grignion riguardo alla vocazione ecclesiastica del figlio, anzi il secondo riferisce che i genitori "accordèrent aisément" a Luigi Maria il permesso di andare a Parigi per studiare teologia (GRANDET, p. 9).

<sup>3</sup> Cfr. la sorpresa di Jean-Baptiste Grignion quando il figlio durante la missione a Montfort porta alla casa paterna un gruppo di poveri per il pasto (GRANDET, p. 357) e, prima ancora, la frase circa i genitori pronunciata dal Montfort a Parigi durante la malattia (BLAIN, n. 59).

<sup>4</sup> *Il était encore jeune quand il commença à s'abandonner entièrement, à la divine providence, et à mener une vie très pauvre, qu'il a continué jusqu'à la mort* (GRANDET, p. 349).

<sup>5</sup> *Pour en prendre l'esprit de l'état ecclésiastique et en étudier les vertus, il s'approcha des plus vertueux ecclésiastiques avec lesquels il commença d'avoir quelque liaison* (BLAIN, n. 19).

Abbiamo ricordato il Bellier, che l'ha formato al senso dei poveri, e il P. Descartes, che deve avere incitato il Montfort a prendere parte tra quelle fortunate persone che seguono l'amore divino mendicante e l'accompagnano dappertutto *sans argent; sans bien, sans feu, sans lieu, sans provisions, dépourvus de tout, n'ayant plus rien parmi les créatures, pour ne posséder que Dieu seul.*<sup>1</sup>

Non era tuttavia necessario al Montfort uscire dalla cerchia familiare per avere incitamenti al sacerdozio e alla povertà: mentre nella parentela dei Grignion non ha trovato dei sacerdoti,<sup>2</sup> da parte materna Luigi Maria ha avuto l'esempio vivente di due preti animati da profondo spirito di povertà: si tratta dei fratelli della madre, Gilles e Alain Robert.

Il primo, mentre fungeva da rettore di Lanrelas, ha fatto nel 1687 cessione di tutti i suoi beni ai suoi fratelli e sorelle "per sbarazzarsi degli affari temporali e dedicarsi unicamente al servizio di Dio". Qualche mese più tardi egli moriva all'età di 27 anni.<sup>3</sup>

Suo fratello Alain Robert, che già nel 1683 aveva trattenuto per sé le sole terre annesse al titolo clericale, rinuncia alla successione devolvendo l'eredità a favore dei familiari.<sup>4</sup> Non si può dubitare dell'intimità esistente tra Alain Robert e Luigi Maria, e dell'influsso esercitato dallo zio prete sull'ideale del giovane nipote.<sup>5</sup>

Il Montfort trovò in questi sacerdoti la sublimazione della funzione istintiva e primitiva della identificazione paterna: l'ammirazione per i *padri spirituali* mentre ha rappresentato un meccanismo di difesa contro la perturbazione dell'io, ha aiutato la promozione del Montfort verso un ideale evangelico profondamente inserito nel suo psichismo.

### 3) *La personalizzazione.*

Sarebbe ingiusto fermarsi alla spiegazione psicologica e sociologica della vocazione del Montfort. Nella media e grande adolescenza il giovane è in grado di scegliere liberamente la propria carriera. Se Luigi Maria non ha potuto sottrarsi all'influenza dell'ambiente e delle circostanze della vita, la

<sup>1</sup> P. DESCARTES, *Les divers emplois de l'Amour divin*, o. c., p. 154.

<sup>2</sup> Cfr. M. SIBOLD, *Le sang des Grignion*, o. c., p. 248.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 186-190; J. HERVÉ, *Notes sur la Famille du Bienheureux Grignion de Montfort*, o. c., p. 80.

<sup>5</sup> Cfr. le prime 4 lettere del Montfort indirizzate allo zio Alain Robert, in *Œuvres complètes*, pp. 5-11.

sua autopromozione nel campo del sapere e nelle relazioni con gli altri e con Dio l'hanno reso capace di cogliere i valori morali e religiosi dell'ideale sacerdotale ed evangelico. Egli non subirà soltanto l'impronta della natura e dell'educazione, ma si tratterà un ideale da seguire con costanza e fedeltà, piegando la natura nei limiti del possibile alle esigenze e alle aspirazioni dello spirito.

La dimensione teologica della vocazione del Montfort non è solo un postulato della dottrina cattolica intorno alla grazia,<sup>1</sup> ma un dato rilevabile dall'insieme della sua vita spirituale. In un giovane intellettualmente dotato quale si è mostrato Luigi Maria a Rennes, non si possono escludere le motivazioni soprannaturali della sua condotta. Il frequente contatto sacramentale, l'ascolto della Parola di Dio, la meditazione e le lunghe ore di preghiera non poterono che far maturare la sua vocazione come risposta alla chiamata di Dio. In assenza di espliciti documenti al proposito, non possiamo tralasciare di riferirci alla lettera scritta dal Montfort al Blain e da questi riassunta nel suo celebre "mémoire". Essa era imperniata sul versetto biblico: *Egrederet de cognatione tua, et vade in terram quam monstravero tibi* e invitava in termini *vivi, animati, patetici e pieni di unzione* a lasciare la famiglia per cercare la virtù e servire Dio in libertà<sup>2</sup>.

Il giovane Grignion opera un processo di personalizzazione degli influssi ambientali e psicologici convogliandoli verso un ideale motivato dalla parola di Dio e dalla chiamata della grazia. I criteri sociale e imitativo sono inseriti nella dinamica della affermazione di sé, e ambedue sono superati dal progetto cosciente di risposta generosa all'appello interiore ad un ideale di vita evangelica costruita sull'amore di Dio, sull'abbandono alla provvidenza e sulla radicale povertà.

### C. RILIEVI CONCLUSIVI

A conclusione di questo capitolo possiamo rilevare come il periodo di Rennes rappresenti una tappa importante dell'itinerario del Montfort.

<sup>1</sup> Cfr. MICHELE SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, vol. III/1<sup>a</sup> *La grazia*, Torino, Marietti 1963, pp. 222-224; L. COGNET, *I problemi della spiritualità*, t. 1, o. c., pp. 148-154, 167.

<sup>2</sup> BLAIN, n. 25.

1. Innanzitutto la vita spirituale del Montfort esce dallo stadio prevalentemente imitativo per inserirsi in un progetto volontario di pietà e di perfezione cristiana. La serietà, l'impegno e la costanza che emergono dal comportamento di Luigi Maria a Rennes presuppongono una donazione personale e cosciente a Dio, incontrato nella preghiera e nel contatto sacramentale, ed autorizzano a fissare in questo periodo l'inizio vero e proprio dell'itinerario spirituale. Alle *grâces de distinction* notate dal P. Gilbert, il Montfort risponde con l'impegno nella pratica delle virtù cristiane, unificate dalla tendenza alla perfezione.

2. In secondo luogo la vita spirituale del Montfort assume un più marcato tono mariano. Non si tratta di un insieme di pratiche mariane occasionali, ma di un atteggiamento interiore di rapporto con Maria, considerata nella sua maternità spirituale. Rimane al Montfort il compito di approfondire e illuminare con principi teologici la sua devozione mariana, ma intanto essa è profondamente radicata nella sua vita, sotto l'impulso della relazione materna e l'esperienza delle grazie richieste.

3. Da una pietà piuttosto assorbente, Luigi Maria si apre alla dimensione degli altri, principalmente dei malati e dei poveri. La sua carità diventa industriosa e provoca coraggio e responsabilità nel portare aiuto ai fratelli indigenti. Ma per realizzare questo programma il Montfort sente di dover diventare povero con i poveri.

4. In questo contesto di povertà e abbandono alla provvidenza si inserisce la vocazione sacerdotale. Luigi Maria non la vede come una promozione sociologica, ma come un modo di realizzare l'ideale evangelico della perfezione e della povertà. Il voto di povertà precede l'entrata nello stato ecclesiastico.

5. La figura spirituale del Montfort incomincia ad assumere contorni più netti. Egli assimila il *magis* ignaziano, spingendo alle estreme conseguenze gli orientamenti della spiritualità dei gesuiti. Come il Blain non manca di notare, Luigi Grignon appare già come un essere *singolare*: si distingue dai suoi condiscipoli per il raccoglimento e le lunghe ore di preghiera, per la devozione mariana, per l'attività caritativa, per la povertà e la mortificazione. E tuttavia si stenta a vedere nello studente di Rennes il futuro missionario, nella dinamica della sua azione e negli scatti aggressivi del suo carattere. La sua affettività compressa non ha trovato modo di esprimersi integralmente. Henri Daniel osserva:

## *Congregato Mariano e Vocazione Sacerdotale*

Si Louis-Marie Grignon de la Bachelleraie était mort à vingt-deux ans, la veille du jour où il devait entrer à Saint Sulpice, il eût laissé l'image d'un jeune saint assez semblable à l'angélique Louis de Gonzague. Même tendre dévotion à Marie, même horreur du péché et du scandale, même garde des sens, même ascèse effrayante, même absorption en Dieu. On l'admirerait sans réserve, et aucun problème ne se poserait à son sujet ; bien qu'il fut déjà et non pas toujours en petit, l'homme qui fera le désespoir de la plupart de ses biographes . . .<sup>1</sup>

Dovremo seguire il Montfort a Parigi dove si preciserà e manifesterà maggiormente la sua fisionomia sotto l'influsso degli avvenimenti interiori ed esteriori nel quadro dell'ambiente spirituale di S. Sulpizio.

<sup>1</sup> HENRI DANIEL, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort. Ce qu'il fut—Ce qu'il fit*, Paris, Téqui, 1967, p. 27.

## CAPITOLO IV

### LA MISTICA DELLA POVERTÀ LIBERATRICE NELLA COMUNITÀ DI LA BARMONDIÈRE (1692-1694)

- A. *Una precisazione cronologica.*
- B. *Povertà liberatrice:* 1. *rinuncia radicale;*  
2. *insicurezza del povero.*
- C. *La dimensione sociale della povertà.*

#### A UNA PRECISAZIONE CRONOLOGICA

Tutti i biografi del Montfort, dal Grandet in poi, situano il suo viaggio da Rennes a Parigi nell'autunno 1693. Luigi Maria avrebbe trascorso a Parigi 7 anni. Esistono però degli argomenti che fanno anticipare di un anno tale viaggio:

1. I documenti dell'Archivio Romano della Compagnia di Gesù hanno permesso di stabilire con certezza che il Montfort ha compiuto gli studi di filosofia col Padre Provost nel 1692. Il Blain concorda perfettamente con questo risultato facendo incominciare al Montfort il corso di teologia nel 1692, dopo le vacanze estive<sup>1</sup>. Lo stesso cronista fa capire che Luigi Maria ha frequentato a Rennes il corso di teologia per poco tempo, poichè afferma:

A son retour, il entra en théologie sous le Père Magon et le Père Baron, Jésuites. Celui-ci était un profond et célèbre professeur de théologie, sous lequel Grignon eût pu faire de grands progrès en cette science. Mais la divine Providence qui voulait le rendre parfait en celle des saints, l'appella à Paris pour l'instruire dans l'école des plus pures vertus ecclésiastiques: je parle des séminaires de Saint-Sulpice . . .<sup>2</sup>.

Il senso di questa frase è che il Montfort non ha potuto approfittare della scienza teologica di P. Baron, ma ha iniziato il corso e l'ha presto interrotto. Quanto tempo abbia seguito tale corso non è precisato; tuttavia bisogna esclu-

<sup>1</sup> Nelle due copie del ms. Blain si trova la nota marginale della stessa scrittura dei copisti "en 1692" (BLAIN, n. 22).

<sup>2</sup> BLAIN, n. 22.

dere l'interpretazione tradizionale dei biografI secondo cui il Montfort sarebbe rimasto a Rennes fino all'autunno 1693. Infatti   estremamente inverosimile che il Blain dopo aver tramandato molti particolari circa gli anni trascorsi a Rennes dal condiscipolo, passi sotto completo silenzio il suo ultimo anno di frequenza del Collegio. Inoltre, riferendosi ai primi tempi trascorsi dal Montfort a Parigi, egli afferma che *la dame ne paya sa pension que pendant quelques mois*, sicch  Luigi Maria si trov  abbandonato economicamente durante gli anni di carestia 1693 e 1694 espressamente citati da una seconda nota marginale<sup>1</sup>. Se il Montfort fosse partito nell'autunno 1693<sup>2</sup> si sarebbe trovato senza pensione nel 1694 e non prima, essendo passati alcuni mesi (almeno due) dal suo arrivo nella capitale<sup>3</sup>. Invece, sia la nota marginale che il testo del Blain, che racconta le veglie ai morti cui si sottopose il Montfort quando la benefattrice cess  di pagare, fanno riferimento al 1693: *dans l'année 1693 dont je parle*<sup>4</sup>. Tutto questo collima a perfezione, qualora si ponga il viaggio del Montfort tra il novembre e il dicembre 1692.

Una conferma esplicita in tale senso proviene da Picot de Clorivière: egli asserisce che la morte di La Barmondière avvenne *  peu près vingt-un mois depuis l'entrée de M. de Montfort dans sa communaut *<sup>5</sup>. Essendo La Barmondière deceduto il 18 settembre 1694, occorre trasportare verso il dicembre 1692 l'entrata del Montfort nella Comunit  del medesimo La Barmondière<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 30 (La nota   presente in tutt'e due le copie manoscritte).

<sup>2</sup> In genere i biografI, e dopo di loro *Les Œuvres Complètes de Saint Louis-Marie Grignon de Montfort* (p. XIX), pongono il viaggio del Montfort nell'autunno 1693. L'espressione del Grandet   vaga *vers l'année 1693* (p. 9) e si basa sul presupposto inesatto che Luigi Maria abbia terminato il corso di fisica *  l' ge de vingt-ans* (p. 8). I Cataloghi dell'Ansi dimostrano che il Montfort ha terminato la filosofia nel 1692 all'et  di 19 anni. I biografI posteriori hanno tolto l'approssimazione di Grandet ritenendo la data del 1693.

<sup>3</sup> Ricordiamo che nel collegio di Rennes le scuole iniziavano "in Iulibus", cio  il 19 ottobre (Cfr. G. DURTELLE DE SAINT-SAVEUR, *Le Collège Saint-Thomas (1604-1762)*, in *Les  tablissements des Jésuites en France* (DELATTRE), t. IV, v. Rennes, c. 358). Dall'arrivo alla capitale all'entrata nella Comunit  di La Barmondière occorre lasciare trascorrere i giorni passati dal Montfort "dans un petit trou d' curie" (GRANDET, p. 350) e poi presso M. de Montigny (GRANDET, p. 9).

<sup>4</sup> BLAIN, n. 43.

<sup>5</sup> PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 35. Precedentemente perch  questa biografia pone il viaggio per Parigi sotto la data 1693 messa in cima alla pagina 21.

<sup>6</sup> E' difficile giungere a maggiori precisazioni, finch  non si scoprono nuovi documenti decisivi. Il Grandet riferisce che durante il viaggio del Montfort *il tomba une si grande abondance de pluie qu'il en fut mouillé jusqu'à Paris* (o. c., p. 9); Picot de Clorivière conclude che: *on étoit alors au commencement de l'hiver et les pluies continuelles qui l'accompagn rent tout le temps qu'il fut en route, devoient naturellement augmenter encore sa peine* (o. c., p. 21). Ma probabilmente si tratta anche qui di una sollecitazione del testo del Grandet, fatta dal Picot nell'intento di chiarirlo, ma senza rilevanza storica.

2. Ad anticipare la data del soggiorno di Luigi Maria a Parigi ci spinge la doppia testimonianza del Blain e del Leschassier che parlano di "dieci anni" riferendosi al periodo trascorso dal Montfort a Parigi:

« . . . il sortit dix ans après de la capitale de France comme il y était entré, sans avoir vu rien . . . »<sup>1</sup>

« . . . Il a été près de dix ans à Paris, sans recevoir d'eux aucun secours. »<sup>2</sup>

Si tratta di espressioni approssimative, che acquistano tuttavia maggior valore portando ad 8 gli anni del soggiorno del Montfort a Parigi.

3. Una lettera del Gesuita P. Gérard, antico condiscipolo del Montfort a Rennes, afferma:

« Il est vrai que je me séparai de lui après le cours de philosophie que nous fîmes ensemble, mais nous nous retrouvâmes bientôt à Paris où nous nous sommes vus durant quatre années. Depuis ce temps là, je le perdis de vue et tout ce que je pus en savoir, c'est qu'il travaillait avec ardeur, dans la vigne du Seigneur, dans le Poitou. »<sup>3</sup>

Riferendo tale lettera, T. Ronsin precisa le date, annotando quanto segue: Le 30 octobre 1692, Louis Bertrand Gérard entra au noviciat des Pères jésuites, à Paris . . . Il demeura dans la capitale jusqu'à l'automne de 1695, soit environ trois années. Montfort arriva à Paris une année plus tard et y demeura sept ans. De 1695, le Père Gérard professa cinq ans à Moulins, puis il fit quatre années de théologie à Paris, où il eut encore occasion d'y revoir Montfort, qui y séjourna de Pâques 1703 à Pâques 1704.<sup>4</sup>

Come si può osservare, ponendo come fa il Ronsin il viaggio del Montfort a Parigi nel 1693 i conti non tornano: si dovrebbe ridurre a tre anni il tempo in cui Gérard e Montfort poterono rivedersi a Parigi, mentre la lettera di Gérard parla di *quatre années* supponendo la presenza del Montfort a Parigi nel 1692.

4. Trasportando nel 1692 la data della partenza diventa più facile conciliare il racconto di Besnard con quello di Thomas, circa l'associazione stabilita dal Montfort col Poullart des Places a Rennes. Il P. Michel, il più recente biografo di Poullart des Places, trova difficile che l'associazione abbia potuto continuare per tre o quattro anni all'insaputa del precettore e dei parenti del Poullart<sup>5</sup>. Anticipando di un anno la cosa diverrebbe più verosimile.

<sup>1</sup> BLAIN, n. 28.

<sup>2</sup> Lettera del Leschassier al Vescovo di Poitiers, 13 maggio 1701, in *Correspondence de M. Tronson*, t. III, *Mélanges*, n. 634, pp. 350-351 (ms, Archivio S. Sulpizio, Parigi).

<sup>3</sup> La lettera è riportata da BESNARD, *Vie de Messire Louis-Marie Grignion de Montfort*, t. III, pp. 181-182.

<sup>4</sup> T. RON SIN, *Le Bx de Montfort et le Père Gérard*, in *Messenger de Marie Reine des cœurs*, 30 (1933), p. 305.

<sup>5</sup> J. MICHEL, *Claude Poullart des Places, fondateur de la Congrégation du Saint-Esprit (1679-1709)*, Paris, Ed. S. Paul, 1967, p. 23.

5. Al margine dell'atto di battesimo del Montfort c'  una nota: *D livr    M. de la Bachelleye le 26 avril 1693*. Si tratta con ogni probabilit  del rilascio dell'atto di battesimo in occasione della tonsura di Luigi Maria: Blain afferma che nel 1693 *il était alors tonsur *<sup>1</sup>. Se il Montfort fosse partito nel novembre 1693 non si spiegherebbe a che potesse servire l'atto di battesimo.

Resta da stabilire che cosa ha fatto Luigi Maria durante il lungo periodo di Parigi e soprattutto che orientamento ha preso la sua vita spirituale a contatto con l'ambiente sulpiziano.

  certo che il Montfort negli 8 anni trascorsi a Parigi (1692-1700) ha vissuto un'intensa esperienza spirituale, nella quale egli assimil  alcuni elementi essenziali della cosiddetta Scuola francese senza tuttavia lasciarsi incasellare nel tipo dell'ecclesiastico ritenuto ideale dai seminari sulpiziani.   un'esperienza densa di tensioni e contrasti, caratterizzata da una parte dallo sforzo del giovane Montfort di impregnarsi della spiritualit  e del metodo educativo dei suoi formatori e dall'altra dall'emergere della sua personalit  con tutto il dinamismo e l'originalit  che le veniva dalla natura e dalla grazia e che impediva l'integrazione. Inserimento e originalit , assimilazione e rigetto, obbedienza e carisma sono momenti dialettici che contribuiscono a delineare la tappa parigina dell'itinerario spirituale di Luigi Grignon. Analizziamola nei particolari incominciando dal soggiorno biennale del Montfort nel seminario dei *pauvres ecclésiastiques* di La Barmondière (dicembre 1692-settembre 1694).

## B. POVERT  LIBERATRICE

Quando il Montfort parti da Rennes l'ideale di una vita povera, mortificata, abbandonata alla Provvidenza era gi  profondamente impresso nella sua anima. Ma il contatto con l'ambiente familiare gli rendeva difficile realizzare tale programma contrastante con i pensieri del padre. La prima impressione ricevuta nell'entrare nella Comunit  dei poveri ecclesiastici, fondata e diretta dall'ex-parroco di S. Sulpizio Claude Bottu de La Barmondière,   stata di ottimismo: aveva trovato l'ambiente adatto per servire Dio in libert , una specie di terra promessa dove sarebbe stato facile realizzare i desideri di perfezione e un'adeguata preparazione al sacerdozio<sup>2</sup>.

In realt  i primi mesi trascorsi nella comunit  di La Barmondière furono per Luigi Maria un periodo felice, nel quale pot  seguire l'impulso interiore che lo portava alla pratica di una mortificazione, povert , preghiera o concentrazione soprannaturale spinte al massimo.

<sup>1</sup> BLAIN, n. 31.

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, nn. 24-25.

Soprattutto la povertà appare la dimensione fondamentale del giovane chierico: essa riceve un impulso e una chiarificazione dal confronto con le norme vigenti nella Comunità di La Barmondière.

L'ambiente sulpiziano che accolse il giovane Grignon era infatti ben lontano dal meritare la critica spietata lanciata dagli scrittori spirituali contro l'avarizia del clero del xvii° secolo e il suo attaccamento alle ricchezze<sup>1</sup>.

La povertà, sia pure attraverso il riconoscimento della legittimità del sistema beneficiario<sup>2</sup>, faceva ormai parte della spiritualità sacerdotale e veniva motivata non più col presupposto della malizia intrinseca dei beni terrestri, come faceva Bourdoise<sup>3</sup>, ma col riferimento all'esempio di Cristo, alla pratica della Chiesa primitiva, all'esigenza della vita spirituale e apostolica e della tonsura, con la quale il chierico prendeva il Signore come sua parte di eredità<sup>4</sup>.

Il sacerdote Bottu de la Barmondière si inserisce in questa corrente di povertà. Pur usufruendo di cospicue ricchezze<sup>5</sup> egli vive secondo uno stile austero e povero e si dedica alle opere di carità; soprattutto, nello spirito del Concilio di Trento, contribuisce alla soluzione dello spinoso problema della formazione dei seminaristi poveri<sup>6</sup> fondando per loro una comunità<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cfr I. NOYE, *La formation du clergé à la pauvreté dans la seconde moitié du xvii° siècle*, in *Revue d'histoire de l'Église de France*, 52 (1966), n. 149, pp. 75-77.

<sup>2</sup> Per le origini, il significato e gli abusi di tale sistema, cfr P. BROUTIN, *La réforme pastorale en France au xvii° siècle*, Tournai, Desclée, 1956, t. II, pp. 497-506.

<sup>3</sup> *Bourdoise identifie un peu rapidement richesse et domaine de Salan* (I. NOYE, o. c., p. 77). Cfr *Les richesses ou maximes chrétiennes et ecclésiastiques de messire Adrien Bourdoise* 1. II, c. XI, sent. 2, p. 60 (Archivio di S. Sulpizio, ms. r. 36).

<sup>4</sup> Cfr S. VINCENT DE PAUL, *Entretiens spirituels aux missionnaires*, textes réunis et présentés par A. DODIN, Paris, 1960, pp. 796, 959 e 800; L. TRONSON, *Examens particuliers*, Lyon-Pérusse, Paris-Mecquignon, 1821, t. II, p. 269-289; J.-J. OLIER, *Traité des saints ordres*, Paris, 1929, pp. 24-50.

<sup>5</sup> Grandet lo definisce *homme fort riche et de grande vertu* (o. c., p. 10); l'autore delle *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de St. Sulpice* parla dei suoi *moyens qui ne sont pas médiocres* (o. c., t. III, p. 396).

<sup>6</sup> Cfr il capitolo XI: *La grande misère des pauvres écoliers plaie majeure de l'Église de France*, di J. MICHEL, *Claude-François Poullart des Places*, o. c., pp. 102-127.

<sup>7</sup> I documenti sulpiziani sottolineano la *charité très considérable* di La Barmondière per i poveri e soprattutto per gli aspiranti al Sacerdozio *qui viennent des Provinces*, (*quorum virtutibus obstat res angusta domi*) *lesquels n'ayant pas toutes les commoditez pour avancer dans les études et dans les fonctions Ecclésiastiques qui s'exercent dans les Séminaires, trouvent dans Paris et dans la Paroisse de S. Sulpice le centre de la saine doctrine et de la religion sincère, une retraite assurée par la charité de M. de la Barmondière, qui les instruit, qui les loge et les entretient presque de tout gratis, sans exiger pension de ceux qui n'en ont pas les moyens et qui ont des marques d'une bonne vocation à l'estat Ecclésiastique* (*Remarques historiques . . .*, o. c., t. III, p. 396-397; cfr pure *Registre des assemblées du Supérieur de Saint Sulpice*, ms. c. pp. 325-334).

Il Regolamento, scritto dalla mano di La Barmondière e approvato da Tronson, si apre con queste parole programmatiche:

Règlement général des pauvres ecclésiastiques estudiantis qui vivent en commun joignant le séminaire de Saint Sulpice   Paris,   l'honneur de la vie pauvre, méprisée et laborieuse que Jésus a mené pendant les trente années de sa vie cachée pour se disposer aux fonctions de son divin Sacerdote sotto la Protection de la Très Sainte Vierge, de Saint Joseph, des Saints Apôtres et des hommes apostoliques. Ceux auxquels Dieu accordera la grèce d'etre reçus dans cette maison, bien loin d'avoir la confusion de la qualit  de pauvre, s'en estiment fort honorés, puisque Jésus l'a rendue si glorieuse en sa personne, en ses plus chers amis et en toutes ses maximes.

Ils auront soin de les apprendre et de les méditer souvent et ils feront particulièrement réflexion avec Saint Ambroise: lib. 5 in Lucam: que la pauvreté: "ordine prima est et parens quaedam generatioque virtutum, quia qui contempserit saecularia, ipse merebitur sempiterna, nec potest quisquam meritum regni coelestis adipisci; qui mundi cupiditate pressus, emergendi non habet facultatem".

Questa introduzione   citata integralmente, perch  ha un carattere di sintesi; le motivazioni dei precedenti autori spirituali sono riassunte e convergiate nel loro centro focale: la persona di Cristo. La Comunit  dei *poveri ecclesiastici* si dovr  modellare sull'esempio del Cristo, che a Nazareth si dispose nella povert  alle funzioni del Sacerdozio, ne esalt  l'eccellenza nel suo insegnamento e ne trasmise ai suoi discepoli l'amore. La povert  non solo dovr  essere considerata come motivo di onore, ma essa sar  la base di ogni altra virt . Questa affermazione   la versione positiva dell'argomento ricorrente nei riformatori del clero lungo l'arco del XVII secolo: come l'avarizia dei preti   la sorgente di ogni disordine, perch  rende insensibili nei riguardi di Dio e dei compiti apostolici, cos  la povert    la madre che genera le altre virt  a causa del suo carattere liberatore. Essa offre la possibilit  di emergere sulle cupidit  terrene e permette di conseguire il regno celeste.

Per una diecina di volte Luigi Grignon ha sentito ripetere le parole del Regolamento, che veniva letto a tavola ogni due mesi e doveva essere conosciuto e accettato da ogni membro che entrava a far parte della Comunit .

E' certo che il Montfort non ha mutuato dall'ambiente sulpiziano il suo orientamento verso la povert . Esso era gi  profondamente inserito nel suo psichismo come ideale di vita, anteriormente alla sua vocazione al sacerdozio. L'influsso del Bellier e del P. Descartes, l'esempio degli zii materni, l'impulso istintivo di distinguersi dal padre, forse anche l'*Avertissement aux Clercs* di

<sup>1</sup> Il manoscritto, composto da 5 grandi pagine, si trova nell' Archivio di S. Sulpizio a Parigi. Sulla copertina un'altra mano ha postillato: *Original du Règlement général lu et approuv  par Monsieur Tronson*. Esso   stato pubblicato da P. EYCKELER in *Echo des Missions*, nn. 221 e 222 (janvier et février 1952).

<sup>2</sup> Cfr *Règlement général*, ms. c., p. 1.

Michel Le Nobletz<sup>1</sup>, l'avevano deciso a scegliere la povertà quale condizione di vita. Anzi il progetto volontario di condurre una vita povera assunse una carica di impegno religioso definitivo nel voto pronunciato da Luigi Grignion sulla strada verso la capitale<sup>2</sup>.

Non si può sottovalutare questo voto di povertà emesso da Luigi Maria giunto ormai all'età di 20 anni. Esso rappresenta la conclusione di un penoso conflitto interiore tra l'ideale di povertà profondamente sentito e le pressioni dell'ambiente familiare che non comprende le sue aspirazioni: esso si risolve ora improvvisamente, per crisi, lungo la via per Parigi in vista del sacerdozio.

La partenza del Montfort da Rennes più che una partenza è una "rottura"<sup>3</sup>: un taglio netto con la famiglia, simboleggiato come in Francesco d'Assisi<sup>4</sup> dallo spogliamento dei vestiti ricevuti dai parenti, una liberazione dal danaro e dai beni del mondo e un passaggio dalla condizione borghese alla categoria dei poveri. Il Montfort esprime col voto di povertà la sua uscita definitiva dall'adolescenza, in cui le scelte incominciano a germogliare e ad alimentarsi, ma non si ha ancora raggiunto la capacità di auto-promuoversi liberamente superando i condizionamenti sociali. Ora invece egli si giudica libero per l'attualizzazione di se stesso secondo le aspirazioni del suo spirito e le esigenze della vocazione.

La Comunità di La Barmondière offrirà al Montfort l'ambiente adatto per tradurre in pratica la povertà e viverne le dominante mistica: purificazione dell'istinto possessivo per un abbandono totale in Dio Provvidenza.

Vediamo ora come Luigi Maria ha inteso il suo voto di povertà e come l'ha vissuto nei due anni trascorsi con La Barmondière tra gli ecclesiastici poveri, per comprendere il cammino verso Dio da lui percorso attraverso la povertà.

### 1. Rinuncia radicale.

Se paragoniamo la povertà<sup>1</sup> del Montfort con la concezione corrente nell'ambiente sulpiziano vi notiamo il contrasto prima della convergenza.

<sup>1</sup> Dom Michel dà ai chierici questo avvertimento: *L'escolier qui étudie la sainte théologie doit s'habiller humblement comme le plus pauvre escolier, fuir l'amitié des personnes qui sont en estime devant le monde étant logé dans la maison d'un méchanique: il ira en la compagnie des plus abjects escoliers en tout lieu . . .* (Cfr KERBIRIOU, *Les Missions bretonnes*, Brest, 1933, p. 45).

<sup>2</sup> GRANDET, p. 350.

<sup>3</sup> Cfr L. PÉROUAS, *Grignion de Montfort, les pauvres et les missions*, Paris, Cerf, 1966, p. 9.

<sup>4</sup> Il Montfort si richiamerà all'esempio di S. Francesco d'Assisi nel Cantico *Les Trésors de la pauvreté*, str. 16, in *Œuvres complètes*, p. 1030.

1 Il progetto di Olier per i seminari diocesani prevedeva per i *ministres de la direction* le risorse sufficienti al loro *m diocre entretien*<sup>1</sup>, sicch  si ritenne normale nella tradizione sulpiziana l'accettazione da parte dei direttori dei seminari di uno o pi  benefici<sup>2</sup>.

Il sistema beneficiario non   per nulla contestato, ma esso   visto come un mezzo provvidenziale che difende il sacerdote da una condizione di bisogno e di miseria, che toglierebbe la libert  dello spirito per la preghiera e per il ministero.   la scelta di una via media, nella quale la povert  interiore e il distacco coesistono con il possesso e l'uso dei benefici. Il pericolo di questa posizione viene finemente espresso dall'osservazione di I. Noye: *Sans qu'on le dise toujours, on s'assure assez de bien, pour ne pas compromettre les avantages de la pauvret *<sup>3</sup>.

L'ispirazione del Montfort   sensibilmente differente. Affermando di *voler rien posséder en propre*, secondo l'espressione di Grandet, egli opta per una povert  radicale che esclude la sicurezza e l'appoggio provenienti dalle rendite regolari dei benefici. Il promotore della fede, nel processo di beatificazione del Montfort, ha ben capito la reale intenzione del giovane Grignon, ma ha avuto il torto di vedere intaccata tale povert  radicale dalla sua accettazione di benefici<sup>4</sup>.

In realt  il Montfort prender  possesso nel giugno 1695 della Cappellania di S. Julien-de-Concelles nella diocesi di Nantes<sup>5</sup>, come pure manterr  il titolo del fondo della Bachelleraie cedutogli dal padre il 13 agosto 1697<sup>7</sup>. Appena

1 J.-J. OLIER, *Projet pour l'établissement d'un séminaire dans un diocèse*, Paris, 1651. Cfr I. NOYE, *Le projet de M. Olier pour les séminaires diocésains*, in *La Tradition sacerdotale*, Le Puy-Paris, 1959, p. 226-229.

2 Cfr I. NOYE, *La formation du clergé à la pauvreté*, a. c., p. 81.

3 *Ibidem*.

4 "Nescio quomodo votum hocce adimpleverit cum sciamus, subinde eum pensiones, et beneficia ecclesiastica non solum, sed bona immobilia possedisse, cum bonos reperit donatores" (*Beatificationis et canonizationis ven. servi Dei Ludovici Mariae Grignon de Montfort. Animadversiones R.P.D. Promotoris fidei*, Art. II, n. 13).

5 . . . *L'aimable Providence de Dieu m'a fait avoir, sans que j'y aie jamais pensé, une chapellenie d'environ 100 ll.   deux lieues de Nantes, dont je suis pourvu tellement qu'elle me servira de titre* (Lettera di Luigi Grignon allo zio, 11 luglio 1695, in *Œuvres complètes*, p. 9).

6 Il 13 agosto 1697 i genitori di Luigi Maria lo dotarono con atto notarile della propriet  della Bachelleraie dalla rendita di circa 80 livres annuali (Cfr J. HENV , *Notes sur la Famille du Bienheureux Grignon de Montfort*, o. c., pp. 29-30).

7 Notiamo che la rendita della cappellania ammontante a circa 100 livres unita alla somma di 160 livres pagata da Madame d'Alègre bastava esattamente a soddisfare la pensione del seminario fissata a 260 livres (Cfr *Lettre 2*, in *Œuvres complètes*, p. 9).

potrà, rinuncerà al primo titolo e avrebbe rinunciato anche al secondo se non ci fosse stata la proibizione della Chiesa<sup>1</sup>. L'ispirazione personale del Montfort è nettamente contro il sistema beneficario, non nel senso di una condanna oggettiva, ma in quanto è ritenuto incompatibile con la vocazione apostolica<sup>2</sup>.

La divergenza nella concezione della povertà si manifesterà particolarmente durante la vita missionaria del Montfort; nei due anni trascorsi nella comunità di La Barmondière non ci sarà questione di benefici (almeno nulla ci è stato trasmesso sull'argomento), anzi Luigi Grignon troverà un ambiente dove avrà modo di attuare il programma di completo distacco dai beni terreni cui si era impegnato con il voto di povertà.

Il regolamento di La Barmondière aveva codificato e giustificato la condizione povera degli ecclesiastici ammessi nella comunità: a questi era domandato di compiere i servizi più umili<sup>3</sup>, di prendere il cibo come un'elemosina<sup>4</sup>, di rifiutare abiti di lusso<sup>5</sup>, di non considerarsi proprietari delle cose con-

<sup>1</sup> Il Montfort aveva accettato la cappellania di Saint-Julien-de-Concelles in vista del titolo richiesto per l'ordinazione sacerdotale oltre che per completare la pensione del seminarario. È certo, però, che dal 1697 al 1700 egli si è trovato provveduto di due benefici sia pure modesti. Perché li ha mantenuti in questi tre anni? Non possiamo rispondere che formulando delle ipotesi: o è stato impedito dai direttori del seminario, o i due benefici erano necessari per soddisfare alla pensione. Comunque sia, l'orientamento del Montfort è per l'abbandono di ogni beneficio. A pochi giorni dall'ordinazione sacerdotale rinuncia alla cappellania (Cfr Atto notarile del 23 giugno 1700, in *Archivio generale della Compagnia di Maria*, Roma), nell'aprile 1701 declina prontamente un canonicato offertogli da Madame de Montespan *lui alléguant que je ne voulais jamais*—scriverà il Montfort a Leschassier—*changer la divine Providence dans un canonical ou un bénéfice* (Lettre 6, in *Œuvres complètes*, pp. 16-17) e il 28 agosto 1704, scrivendo alla madre, protesta: *Je renonce à tout, hormis mon titre parce que l'Église me le défend* (Lettre 20, *ibidem*, p. 55).

<sup>2</sup> Il Montfort ammetterà il possesso dei beni materiali (*L'Amour de la Sagesse éternelle*, n. 197, *ibidem*, p. 201; *Cantique* 20, str. 38; 22, str. 23, *ib.*, pp. 1035, 1053); anzi non condannerà neppure l'uso di oggetti di lusso (*Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*, n. 39, *ibidem*, p. 700), ma ai missionari della Compagnia di Maria richiederà a più riprese l'abbandono di ogni beneficio il cui possesso è giudicato contrario al distacco apostolico (*Ibidem*, nn. 5, 6, 10, 12, pp. 690-691, 692 s).

<sup>3</sup> *Pour honorer la pauvreté de notre Seigneur et toutes les humiliations qui en sont les suites ordinaires, tous seront disposés à pratiquer volontiers, et mesme avec joye les actions qui paraissent aux yeux des mondains viles et méprisables, comme sont de ballaier, de porter et arranger du bois, de servir aux malades et à la cuisine et faire le Réfectoire, laver la vaisselle et choses semblables* (Règl. général, p. 1).

<sup>4</sup> . . . *Ils prendront indifféremment ce qui sera présenté comme une aumône que Dieu leur envoie . . .* (*Ibidem*, p. 2).

<sup>5</sup> *On ne porte aucun habit (quoiqu'on l'eut reçu par charité) qui ne soit dans la modestie et la pauvreté Ecclésiastique, surtout celle qui se doit pratiquer dans la maison* (*Ibidem*, p. 5).

cesse a loro uso<sup>1</sup> e di consegnare all'incaricato ogni offerta che in qualsiasi modo potessero ricevere<sup>2</sup>.

Non si scorge nel Regolamento nessuna spinta o invito a uscire dalla condizione sociale di poveri; al contrario l'essere poveri   ritenuto un grande onore, poich    imitazione della vita *pauvre, m pris e et laborieuse* di Cristo<sup>3</sup>.

Il Montfort trov  dunque nell'ambiente sulpiziano la liberazione dal condizionamento familiare di Rennes nel quale si cercava di emergere o almeno mantenere il grado sociale conquistato: la discesa verso l'infima frangia della societ , sognata nell'adolescenza, e confermata con voto nel viaggio a Parigi, si pu  ormai realizzare.

Luigi Grignion vivr  da povero, esprimer  concretamente i disagi che tale situazione comporta, si adeguer  alle prescrizioni regolamentari, ma con una netta tendenza a superarle nella lettera e nello spirito.

La relazione del Blain trasmette alcuni dati episodici riguardanti la povert , che dimostrano tale orientamento.

Il Regolamento di La Barmondière prendeva delle misure precise per il tempo dei pasti, *un temps fort dangereux pour la sant  de l' me, et même du corps*: bisognava tenere lo spirito occupato nella lettura e non ricercare mai i cibi piacevoli<sup>4</sup>. Il giovane Grignion non solo scarta la parte migliore dei cibi ma si accontenta di met  porzione, imponendo al suo organismo un regime alimentare tanto esiguo da essere giudicato dal Blain come la penitenza pi  rude del periodo<sup>5</sup>. Similmente il Montfort rinuncia alla colazione consentita ai seminaristi quando passavano la notte nelle famiglie vegliando i morti, e ci  suscita le mormorazioni dei compagni<sup>6</sup>. Senza dubbio il fervore di Luigi Maria oltrepassa le norme regolamentari.

Un'altra volta   offerta al Montfort l'occasione di confermare la sua coerenza con la professione di radicale povert . Gli viene regalata *une fort bonne soutanelle et fort chaude pour son usage*: egli se ne libera insieme ad altri vestiti questuati, a favore di confratelli poveri<sup>7</sup>. Si tratta probabilmente della

<sup>1</sup> *Ils ne regardent point les hardes, meubles, livres, ou autres choses de la maison qu'on leur accordera pour leur usage, comme des choses qui leur appartient . . . (Ibidem, p. 4).*

<sup>2</sup> *. . . ils recevront humblement ce qui sera offert, et ils n'en garderont rien pour eux quoi que ce soit. . . , mais ils rendront fidellement le tout à celui qui sera préposé pour recevoir ces choses (Ib., p. 4).*

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 1.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 2.

<sup>5</sup> BLAIN, n. 43.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 35.

veste nuova fatta confezionare, a costo di chissà quali sacrifici, dalla persona a lui più cara, cioè da sua madre, come riferisce il Grandet<sup>1</sup>. In questa attenzione materna, Luigi Maria avrà probabilmente visto una espressione dell'ideale familiare contrastante con la condizione povera da lui scelta: egli non indosserà mai vestiti nuovi e di buona stoffa, ma si accontenterà di quelli usati da altri poveri, come aveva già fatto sulla strada verso Parigi<sup>2</sup>.

Secondo lo spirito del regolamento, il Montfort imiterà infine la vita laboriosa di Cristo, sottomettendosi tre o quattro volte alla settimana al lavoro notturno della veglia dei morti, onde contribuire al pagamento della sua pensione<sup>3</sup>. L'esperienza del lavoro per guadagnarsi la vita avrà influito sulla concezione della povertà, quale sarà espressa nei Cantici e nella Regola per la Compagnia di Maria? E' certo che questi scritti escludono dalla vera povertà di spirito una vita pigra che non fa altro che mendicare<sup>4</sup> e richiedono d'altra parte ai Missionari di guadagnarsi il pane col sudore della fronte, rinunciando a qualsiasi questua diretta a procurare i mezzi di sussistenza<sup>5</sup>: la povertà apostolica sarà agli antipodi della povertà mendicante. Per il momento il Montfort esprime la sua povertà nel lavoro e nella questua contemporaneamente<sup>6</sup>.

Un altro aspetto della povertà del Montfort non trova riscontro nelle norme del regolamento di La Barmondière e dimostra particolarmente l'originalità della sua ispirazione: l'insicurezza del povero.

<sup>1</sup> *Sa mère lui ayant fait faire une Soutanne neuve, il la donna à un pauvre Prêtre qu'il trouva et prit la sienne* (GRANDET, p. 351).

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 350-351.

<sup>3</sup> BLAIN, n. 32.

<sup>4</sup> Jésus ne veut point à sa suite

Les pauvres qui sont paresseux;

Le paresseux est sans mérite,

On le lie, on le jette aux feux.

Dieu ne veut pas même qu'il mange

Quand il ne veut que reposer,

Et quand, par un malheur étrange,

Il ne s'adonne qu'à gueuser

(Cantique 20, str. 45, in *Œuvres complètes*, p. 1037).

<sup>5</sup> Cfr *Règles des prêtres missionnaires*, nn. 13-15, *ibidem*, p. 694; *Aux associés de la Compagnie de Marie*, n. 10, *ibidem*, p. 720.

<sup>6</sup> Dieu . . . lui inspira (à M. de La Barmondière) de choisir M. Grignon avec trois autres . . . pour veiller les morts sur la paroisse de Saint-Sulpice . . . afin de trouver dans la rétribution qui était attachée à cet office, de quoi fournir à leur pension. Son entretien lui restait encore à trouver, et il résolut de le chercher dans la charité du prochain . . . (BLAIN, n. 32).

## 2. L'insicurezza del povero

Indubbiamente il Regolamento mirava a far amare la condizione di povertà in cui si trovavano i seminaristi, richiamandone i vantaggi e appellando all'esempio di Cristo. Non intendeva tuttavia tenere gli ecclesiastici in uno stato di insicurezza: si supponeva invece una base economica che garantisse il loro sostentamento e la possibilit  di proseguire con relativa tranquillit  negli studi scolastici.

L'esperienza vissuta dal Montfort sotto l'influsso del suo orientamento interiore e degli avvenimenti accaduti in quel tempo, fu molto diversa: egli visse e accett  una povert  di insicurezza, priva di sostegni economici ed esposta all'incertezza del domani.

Si era nel tempo di una terribile crisi economica generale: il Blain ritorna a pi  riprese nei suoi scritti agli anni 1693-1694, descrivendoli come annate di carestia e di fame, che toccano il punto pi  critico nell'inverno del 1693<sup>1</sup>. Egli dipinge a vivi colori la drammatica situazione della capitale, pullulante di poveri in cerca di pane e risonante delle loro grida di dolore<sup>2</sup>.

Gli storici del tempo sorvolano generalmente sulla carestia del 1693 per fermarsi sul *terribile inverno* 1709; tuttavia la descrizione del Blain   perfettamente confermata dai vari documenti.

Il *Registre des Assemblées du Supérieur général de Saint Sulpice* riferisce due deliberazioni prese nelle riunioni di novembre-dicembre 1693 *  cause de la grande chert  en toute chose*: 1. distribuire tre volte la settimana il pane ai poveri per la somma di *mille livres*; 2. aumentare la pensione dei seminaristi di due scudi al mese (provvedimento abolito nell'ottobre 1694 *attendu que le prix du bl d étoit beaucoup diminu *<sup>3</sup>).

Un manoscritto, che riferisce sulla situazione dei poveri della Parrocchia di S. Sulpizio al 1  dicembre 1693,   riportato dalle *Remarques historiques*; esso nota il numero stragrande di poveri di ogni sorta che mette il parroco nell'im-

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, nn. 30 e 43.

<sup>2</sup> Blain offre la descrizione pi  lunga e particolareggiata della "famine des années 1693 et 1694" nella biografia di J.-B. de La Salle: *Dans ce temps-là même qu'on voyoit à Paris, et presque de tous c tez, un peuple mutin  demander du pain avec esprit de révolte et de sédition, qu'on voyoit les uns chercher dans des ordures jett es aux portes de quoi mettre sous la dent, . . . les autres chass z de la Ville par la faim, chercher errans dans les Campagnes quelques herbes propres à manger . . . Tandis qu'on voyoit aux portes de Paris et dans les rues des troupeaux de pauvres affamez, dont les cris ammolissoient les entrailles les plus cruelles . . .* (BLAIN, *La Vie de Mr. de la Salle*, Rouen, Chez Machuel, 1733, t. I, p. 334). Una descrizione molto simile, dovuta a un ufficiale del vescovado di Beauvais,   riportata da P. GOUBERT, *Louis XIV et vingt millions de Français*, Paris, Fayard, 1966, p. 166.

<sup>3</sup> *Registre des Assemblées du Supérieur du Séminaire de Saint Sulpice*, ms. c., pp. 324-325, 335.

possibilità di sollevare le loro più pressanti necessità e si lamenta che le persone agiate non vadano incontro con la loro carità: . . . *il semble que plus la misère augmente, et plus ils deviennent insensibles*<sup>1</sup>.

Il governo stesso ha dovuto interessarsene emanando numerose prescrizioni per sollevare il povero popolo e per reprimere l'insolenza di una infinità di briganti, che col pretesto della carestia di viveri esercitavano con facilità i loro brigantaggi<sup>2</sup>. Uno storico recente, dopo aver delineato il quadro de la grande famine del 1693-1694 e recensito le cause, conclude con queste parole che ci fanno capire la gravità della situazione:

Si l'on pouvait mesurer, avec on ne sait quelles balances, le poids de misère et de deuils qui s'abattit alors sur le petit peuple de France, il apparaîtrait avec clarté que jamais, depuis au moins la Fronde, il ne connut plus longues, plus rudes et plus universelles souffrances<sup>3</sup>.

Il Montfort condivise personalmente la dolorosa situazione della Francia, compromessa nell'ordine economico dalle dispendiosissime avventure militari di Luigi XIV e dalle annate di scarso raccolto, esausta di danaro a causa dell'estorsione fiscale, e disagiata socialmente per l'aumento di una caterva di poveri, diseredati e disoccupati, il cui numero viene calcolato a circa 2 milioni sui 17 che componevano la popolazione totale<sup>4</sup>.

Proprio in questo periodo Luigi Grignon sperimenta la insicurezza del povero. Per due volte egli si trova senza nessun sostegno economico ed è sul punto di essere rimandato dal seminario: una prima volta nel 1693 (verso maggio o giugno?) quando la benefattrice, non si sa per quale motivo, cessa di pagare la pensione e una seconda volta nel settembre 1694 alla morte di La Barmondière<sup>5</sup>.

L'atteggiamento del Montfort in simili circostanze non ha nulla in comune con quello della maggior parte dei poveri del tempo, ai quali si attribuisce uno spirito di rivolta, di inquietudine e di maledizione alla causa di tanti disagi<sup>6</sup>. Al contrario, la coscienza della drammatica situazione e del-

<sup>1</sup> *État des Pauvres de la Paroisse S. Sulpice, copié sur un manuscrit du premier Décembre 1693*, in *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de S. Sulpice*, o. c., t. III, p. 154.

<sup>2</sup> A. DUBOIS, *Journal d'un curé de campagne au XVII<sup>e</sup> siècle* (éd. H. PLATELLE), Paris, Cerf, 1965, p. 93. Le *ordonnances royales* sono riportate da DELAMARE, *Traité de la police*, t. II; 1710, pp. 1038-1055.

<sup>3</sup> P. GOUBERT, *Louis XIV et vingt millions de Français*, o. c., p. 168.

<sup>4</sup> Cfr F. MORONI, *Corso di storia*, Torino, SEI, 1963, vol. II, p. 159.

<sup>5</sup> BLAIN, nn. 30 e 54.

<sup>6</sup> Cfr la lettera a Luigi XIV, attribuita a Fénelon e riportata da P. GOUBERT, o. c., pp. 169-170; BLAIN parla di un *peuple mutiné demandant du pain avec esprit de révolte et de sédition* (*La vie de Mr. Jean-Baptiste de la Salle*, o. c., t. I, p. 334).

l'imprevedibile avvenire, produce e conferma in lui un'incrollabile fiducia nella Provvidenza divina. Ne   prova la lettera scritta dal Montfort subito dopo la morte di La Barmondie re:

Je ne sais pas encore comme tout ira, si j'y demeurerai ou en sortirai, car on ne sait pas encore a découvert son testament. Quoiqu'il m'en arrive, je ne m'en embarrasse pas. J'ai un Père dans les cieux qui est immanquable. Il m'a conduit ici, il m'y a conservé jusqu'ici, il le fera encore avec ses mis ricordes ordinaires. Quoique je ne mérite que des ch timents pour mes péchés, je ne laisse pas de prier Dieu et de m'abandonner a sa Providence<sup>1</sup>.

In questo brano il Montfort dimostra di aver definitivamente acquisito un punto fondamentale della sua spiritualit , che ritorner  come *leit-motiv* nelle sue opere ogni volta che tratter  della provvidenza, della povert  o della vita missionaria: la felicit  del povero, che pone tutta la sua confidenza, non negli appoggi terreni inutili e nocivi, ma solo in Dio provvidente e misericordioso<sup>2</sup>. Tale conquista spiega il complesso sentimento ambivalente di insicurezza e certezza direttamente proporzionali nel quale si trova il Montfort: insicurezza proveniente dalla considerazione della vanit  e inconsistenza delle cose terrene e della volont  degli uomini, certezza superiore derivante dalla convinzione che Dio provvede costantemente e con paterna bont  alle necessit  di coloro che confidano in lui.

La povert  raggiunge cos  il suo aspetto mistico e teologale:   un distacco dal regno dell'effimero per ancorare all'assoluto, a Dio solo. Luigi Grignion n  ha fatto l'esperienza, sicch  pu  parlare della provvidenza divina in termini personali ed esistenziali. Non si pu  certo pretendere da una lettera occasionale la rivelazione completa del suo stato d'animo e dei traguardi raggiunti nella vita spirituale.

  chiaro tuttavia che l'esperienza religiosa del Montfort ha acquisito l'idea di Dio come supremo valore, dinanzi al quale tutte le cose create perdono la loro consistenza, e nello stesso tempo come principio di amore e di attrazione. Dopo il contrasto psicologico di Luigi Grignion con suo padre, si sarebbe aspettata una proiezione di tale conflitto sull'immagine di Dio: questi avrebbe dovuto rivestire in prevalenza i caratteri della distanza e della

<sup>1</sup> Lettre 2, in *Œuvres complètes*, p. 7.

<sup>2</sup> Cfr *Cantiques* n. 20 (*Les tr sors de la Pauvret *), *Ibidem*, pp. 1026-1041; n. 21 (*Les flammes du zèle*), str. 23, p. 1047; n. 28 (*L'abandon a la Providence*), pp. 1096-1107; n. 144 (*Cantique nouveau du pauvre d'esprit*) pp. 1602-1606; *Prière embrasée*, nn. 7 e 21, pp. 678 e 683; *Règles des prêtres missionnaires*, nn. 10-16, pp. 692-695; *Aux associés de la Compagnie de Marie*, n. 7, p. 718.

severità. L'esperienza del Montfort, pure senza escludere il timore di Dio e il pensiero della giustizia divina<sup>1</sup>, raggiunge l'immagine di Dio come padre misericordioso, immancabile nella sua provvidenza: *J'ai un père dans le ciel qui est inamuable*<sup>2</sup>. Nella lettera scritta nel 1695, il giovane Grignon attribuisce a Dio l'appellativo di *aimable Providence*<sup>3</sup>. Agli psicologi è lasciato campo libero per una spiegazione di questo fatto: forse la soluzione potrebbe essere cercata sulla linea teoretica di Jung-Biswanger, secondo i quali un archetipo con caratteri divini precede e rivendica una genuinità primordiale sull'immagine del padre terreno<sup>4</sup>; oppure sulla scia freudiana, vederè una proiezione in Dio dell'immagine non paterna, ma materna: ipotesi confermata dal linguaggio adottato in seguito dal Montfort, che chiama la Provvidenza *mère d'amour*<sup>5</sup>.

Quale che sia la spiegazione, rimane il fatto che il Montfort vede la povertà come espressione di fede nella Provvidenza divina, riconoscimento vitale di Dio come valore supremo, atto di confidenza e abbandono al Padre misericordioso. Egli sottolinea così un aspetto appena accennato dal Regolamento di La Barmondrière<sup>6</sup>.

### C. LA DIMENSIONE SOCIALE DELLA POVERTÀ

Il Montfort vede la povertà non solo come un mezzo per la ricerca dell'Assoluto, ma come un modo di concretizzare l'amore verso i fratelli. È una povertà a dimensione sociale.

Le norme del Regolamento trascurano questo aspetto: e non è difficile capirne il motivo. Esse si riferivano a dei seminaristi poveri, dai quali era già molto pretendere il pagamento del modesto canone di pensione. Tuttavia

<sup>1</sup> Il pensiero dell'abbandono alla Provvidenza è accompagnato nel Montfort dall'idea della propria indegnità e del giudizio divino: *Quoique je ne mérite que des châtements pour mes péchés, je ne laisse pas de prier Dieu et de m'abandonner à sa Providence* (Lettre 2, in *Œuvres complètes*, p. 7). Similmente nella lettera dell'11 luglio 1695, egli raccomanda allo zio sacerdote di pregare Dio *qu'il n'entre point en jugement avec moi, car je ne fais point de profit de ses grâces, je ne fais que l'offenser tous les jours* (Lettre 3, in *Œuvres complètes*, p. 10).

<sup>2</sup> Lettre 2, in *Œuvres complètes*, p. 7.

<sup>3</sup> Lettre 3, in *Œuvres complètes*, p. 9.

<sup>4</sup> Cfr G. ZUNINI, *Homo religiosus. Capitoli di psicologia della religiosità*, Milano, Il Saggiatore, 1966, pp. 82-83.

<sup>5</sup> *Cantique 28* (L'abandon à la Providence) str. 19, in *Œuvres complètes*, p. 1101.

<sup>6</sup> L'unico accenno del Regolamento si trova a proposito dei pasti, che dovranno essere presi *comme une aumône que Dieu leur envoie*, (*Règlement général*, ms., c., p. 2).

l'esempio di La Barmondière, che assisteva tanti poveri con le sue sostanze, e lo spirito degli esami particolari di Tronson non mancavano di risvegliare il dovere di soccorrere "les pauvres honteux, les mendiants, les prisonniers, les infirmes, les malades"<sup>1</sup>.

Luigi Grignion, che gi  a Rennes aveva imparato l'esercizio della carit  verso i bisognosi, continua a Parigi a immedesimarsi nella condizione dei poveri e a non restare insensibile alle loro necessit : Egli non ritiene per s  il danaro ricevuto abbondantemente da persone caritatevoli, ma se ne libera destinandolo ai poveri. Il Blain pu  affermare:

Rien   lui, rien qui ne f t aux indigents. L'argent et les habits, pour l'ordinaire, ne restaient en ses mains qu'autant de temps qu'il en fallait pour les faire passer en celles des n cessiteux<sup>2</sup>.

La liberazione dai beni del mondo acquisita con la povert , mentre produce nel Montfort una certa imperturbabilit  riguardo alla sua situazione economicamente precaria, lo rende pi  sensibile alla miseria del prossimo. Non si deve dimenticare quanto   stato detto sugli anni della crisi generale del 1693-1694: "le grida dei poveri" di cui parla il Blain, si sono profondamente impresse nell'animo del Montfort che dedicher  a tale argomento uno dei suoi cantici pi  sentiti<sup>3</sup>. Ne   prova l'episodio, riferito ancora dal Blain, di una donna che sollecit  l'elemosina di Luigi Grignion deplorando amaramente la sua miseria; la risposta del giovane fu immediata nella consegna degli ultimi 30 soldi che aveva con s <sup>4</sup>.

Lo spostamento del centro di interesse da s  agli altri, tipico del comportamento cristiano, sembra gi  acquisito dal Montfort nell'ambito della povert . Di fronte al bisogno del prossimo egli dimentica se stesso, anzi giunge a non tener conto dell'intenzione dei benefattori, i quali gli offrivano delle somme o doni per le sue necessit .

Il Grandet, dopo averne riferito due episodi, aggiunge che questa abitudine del Montfort di devolvere agli altri ci  che era stato dato per s , gli ha procurato le rimostranze dei donatori. Il Montfort si scusa e difende parlando ammirabilmente della povert  e finisce per riempire di ammirazione gli autori stessi dei rimproveri<sup>5</sup>. In seguito per  egli riterr  pericoloso e forse

<sup>1</sup> L. TRONSON, *Examens particuliers*, t. II, pp. 322-323.

<sup>2</sup> BLAIN, n. 35.

<sup>3</sup> *Cantique 18 (Les cris des pauvres)*, in *Œuvres complètes*, pp. 1014-1017.

<sup>4</sup> Cfr BLAIN, n. 34.

<sup>5</sup> GRANDET, p. 351.

anche imperfetto determinare lo scopo delle offerte e uscendo da Nantes, verso il 1708, rinnoverà il voto di povertà specificando *de ne plus toucher l'argent des restitutions indéterminées*<sup>6</sup>.

Concludendo si può affermare che il Montfort visse nei due anni trascorsi nella Comunità di La Barmondière la mistica della povertà liberatrice: in contrasto o in convergenza con lo spirito sulpiziano egli manifestò una concezione della povertà costituita da una rinuncia radicale ai beni materiali, in vista di un'adesione totale alla Provvidenza del Padre e di una disponibilità per il soccorso delle indigenze umane.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 353.

## CAPITOLO V

### LUIGI GRIGNION E LE SANTE FOLLIE DELL'ASCESI (1692-1694)

- A. *Il problema delle mortificazioni nel Montfort.*
- B. *Contesto generale: antiumanesimo della Scuola Francese.*
- C. *La mediazione di H. Boudon.*
- D. *L'esempio di Boltu de La Barmondière.*
- E. *Psicologia e carisma.*

#### A. IL PROBLEMA DELLE MORTIFICAZIONI NEL MONTFORT

La mistica della povertà liberatrice, non esaurisce la vita spirituale del giovane Grignon nella comunità di La Barmondière: alla rinuncia ai beni terreni egli ha aggiunto l'atteggiamento restrittivo e afflittivo circa gli istinti naturali, concretizzato nella pratica di una mortificazione universale. È un aspetto scabroso e problematico, che va accuratamente analizzato e spiegato alla luce di molteplici influssi, perchè mette in causa la normalità psichica del Montfort e la corrispondenza con il messaggio cristiano della mortificazione da lui praticata.

Il Montfort rappresenterà nella sua vita intera un caso tipico di ricerca e amore delle croci, e registrerà nei suoi scritti questo aspetto della spiritualità dei secoli XVII-XVIII da lui vissuto personalmente. Nel soggiorno presso il seminario di La Barmondière la sua mortificazione si presenta illimitata e universale. Troviamo in lui un cumulo di mortificazioni intenzionalmente cercate, come la mortificazione degli occhi, del gusto, della lingua e del tatto attraverso le discipline corporali, e perfino la rinuncia alle sue inclinazioni artistiche e alle amicizie<sup>1</sup>. I primi biografi concordano nel rilevare il suo *attrait pour la mortification*<sup>2</sup> e la sua *mortification sans bornes*<sup>3</sup>, tali da spin-

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, nn. 28-29; 37-38; 46.

<sup>2</sup> GRANDET, p. 11.

<sup>3</sup> BLAIN, n. 50.

gere il Montfort a obbligare il confessore a dargli il permesso di compiere penitenze molto austere<sup>1</sup>. Il Blain ne fa una descrizione dettagliata:

Il se donnait tous les jours des disciplines terribles, qui effrayaient celui qui était son voisin. C'était un laïc de beaucoup de piété, qui s'appellait Mr. le Vallier, que Mr. de la Barmondière avait retiré dans sa communauté et mis à l'écart de l'autre côté de la cour, dans une chambre proche de celle de Mr. Grignon, et c'est lui-même qui me disait alors ce qu'il entendait. Les autres instruments de pénitence: haïres, cilices, chaînes de fer, bracelets allaient sur le pied des disciplines, et quoique je ne sache pas précisément l'ordre qu'il mettait en leur usage je puis dire que la succession en était perpétuelle et qu'il n'ôtait l'un que pour faire place à l'autre, afin de porter continuellement, comme dit l'apôtre, la mortification de Jésus sur son corps<sup>2</sup>.

Più preoccupante è l'atteggiamento interiore col quale il Montfort si sottopone a queste mortificazioni; trapela in lui un amore alle croci e una gioia nel subire le penitenze<sup>3</sup> da far porre allo psicologo delle domande come le seguenti: "Montfort ama se stesso di quell'amore fondamentale voluto da Dio? oppure ha uno psichismo orientato inconsciamente verso il masochismo?"<sup>4</sup>. Uguali domande potrebbero essere poste a riguardo di molti altri santi apparsi lungo il corso della storia della Chiesa<sup>5</sup>. Quanto al Montfort esse possono ricevere una risposta inquadrando le penitenze sopra descritte nell'ambiente generale e particolare nel quale è vissuto. Il valore cristiano della mortificazione presente nel Montfort, apparirà condizionato dal quadro culturale dell'epoca, oltre che dalla sua struttura psicologica e dal suo carisma personale.

<sup>1</sup> . . . *Il obligea son confesseur à consentir qu'il fit des Penitences très austères* (GRANDET, p. 11).

<sup>2</sup> BLAIN, n. 38.

<sup>3</sup> . . . *ce que ce grand amateur de la pénitence souffrait avec joie* (BLAIN, n. 44.)

<sup>4</sup> R. LAQUEUX, *Réflexions sur le psychisme de Saint Louis Marie*, a.c., p. 8.

<sup>5</sup> *La question évidemment se pose chaque fois que l'on ouvre une biographie pieuse* (L. COGNET, *Introduction à la vie chrétienne*, II. *L'ascèse chrétienne*, Paris, Cerf, 1967, p. 107). Cfr pure *Dictionnaire de spiritualité*, t. I: *Abnégation* (De Guibert-Daeschler), cc. 67-110, *Anéantissement* (Daeschler) cc. 560-565; e soprattutto *Ascèse, Ascétisme* (cc. 396-1010); dove J. DE GUIBERT affronta il problema: *Que penser des saintes folies de l'ascèse?* (cc. 997-998) e lo risolve richiamandosi al primato dei fini soprannaturali e scartando generalmente la spiegazione patologica. Una posizione simile è sostenuta anche da L. COGNET (o. c. pp. 107-122) che avvicina le penitenze eccessive di certi santi al miracolo e al carisma. K. RAHNER, prima di proporre una giustificazione, sulla stessa linea, dell'ascesi cristiana, afferma: *Bisogna o considerare questi fatti folli ed esagerazioni di carattere privato o ricondurli ad influssi dell'ambiente che non hanno nulla a che vedere col cristianesimo* (*Saggi di spiritualità*, Roma, ed. Paoline, 1965, p. 104).

B. CONTESTO GENERALE:  
ANTI-UMANESIMO DELLA SCUOLA FRANCESE

Il secolo XVII segna un'epoca estremamente ricca e interessante nella storia della spiritualità. I suoi movimenti vitali e i contributi apportati nella vita della Chiesa e nella riflessione sul mistero cristiano sono stati oggetto di ricerca e appassionato studio, iniziando dalla monumentale opera di Henri Bremond<sup>1</sup> fino ai più recenti storici della spiritualità<sup>2</sup>.

Quando tuttavia ci si accosta ai maestri dell'Oratorio e di S. Sulpizio, non si può non essere colpiti dalla concezione minimizzante che essi professano riguardo alla natura umana. I termini di annientamento, immolazione, spogliamento, abnegazione, mortificazione e morte della natura umana vi ricorrono con tanta insistenza da rivelare una visione rigorista e pessimista dell'uomo. Si ha l'impressione che nell'opera della salvezza la parte dell'uomo sia di astenersi e ritirarsi: ogni amore umano, ogni spontaneità naturale, ogni affetto per la creatura, ogni gioia e espansione, ogni ricerca della felicità personale, ogni iniziativa vengono considerati peccato o almeno decadimento e inettitudine, che derogano l'universale dominio di Dio<sup>3</sup>.

Si pensi al Bérulle (1575-1629), l'iniziatore e il genio teologico dell'Oratorio: sebbene miri costantemente a immergere le anime nella vita del Cristo e finisca con un *ottimismo estetico*—secondo l'espressione del Bremond—tuttavia bisogna ammettere che egli, in opposizione alla teologia dell'umanesimo devoto, accumula le ombre sulla natura umana decaduta<sup>4</sup>. Anche se resta nei limiti del

<sup>1</sup> Cfr H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (10 tomes), Paris, Bloud et Gay, 1915-1932.

<sup>2</sup> Cfr L. COGNET, *La spiritualité moderne. I. L'essor (1500-1650)*, Paris, Aubier, 1966, pp. 512; P. POURRAT, *La Spiritualité Chrétienne*, Paris, Gabalda, t. IV, 1928, pp. 928; F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la Théologie*, Tournai, Desclée, t. IV/1, 1943, pp. 582; DANIEL-ROPS, *L'église des temps classiques. Le grand siècle des âmes*, Paris, Fayard, 1958, pp. 496; FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'église depuis les origines jusqu'à nos jours*, Paris, t. 18-19, 1955-1960; J. LE BRUN, *Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in DS., v, France, cc. 917-953.

<sup>3</sup> Cfr E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ, Études de théologie historique, t. II, Tradition occidentale*, Paris, Desclée de Br., 1951, pp. 502 (Cfr chap. X: *L'école française. Doctrine spirituelle et Corps mystique*, pp. 301-344).

<sup>4</sup> Cfr H. BREMOND, *Histoire littéraire.*, o. c., t. IV, pp. 33-34. Per una visione globale della spiritualità berulliana, cfr F. CAYRÉ, *Patrologie.*, o. c., t. IV/1; p. 58; L. COGNET, *La spiritualité moderne*, o. c., pp. 347-359; R. BELLEMARE, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, pp. 190 (attenua il nichillismo berulliano apportando testi positivi); J. DAIGENS, *Bérulle et les origines de la restauration catholique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1952, pp. 457; M. DUPUY, *Pierre de Bérulle*, Paris, Bloud et Gay, 1964, pp. 160; A. MOLIEN, in DS, cc. 1539-1581, *Bérulle*; J. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris, Cerf, 1965, pp. 164.

rigore teologico, le sue espressioni sono alquanto dure quando considera la natura ferita dal peccato:

L'estat auquel nous avons esté réduits par le péché de notre premier père, est tellement déplorable, qu'il a plus besoin de nos larmes, que de nos paroles . . . Car en cet estat, nous n'avons droit à rien qu'au néant et à l'Enfer, et nous n'avons pouvoir de rien que de pécher, et nous ne sommes rien qu'un néant opposé à Dieu, digne de son courroux et de son ire éternelle. *Natura filii irae* (Eph., 2), voilà notre être . . . Ennemis de Dieu, captifs du diable, esclaves du péché, héritiers de l'Enfer, hosties immolées à la mort, et à la mort éternelle<sup>1</sup>.

Se passiamo al Condren (1588-1641) si ha l'impressione di trovarsi dinanzi a un paesaggio grandioso, ma desertico. Preso dall'idea della maestà divina, profondamente impressa nel suo spirito dopo la straordinaria illuminazione avuta all'età di dodici anni<sup>2</sup>, egli pensa che il dovere dell'uomo sia di annientarsi e sacrificarsi in un atteggiamento negativo e diffidente per tutto ciò che proviene dalla natura. Bisogna che

Les âmes consacrées à Jésus crucifié soient dans la douleur comme dans leur centre, qu'elles tendent à la mort d'elles-mêmes comme à leur fin . . . que Dieu soit tout en elles, et, par conséquent, qu'elles n'y soient rien<sup>3</sup>.

Quanto all'Olier (1608-1657), le sue esigenze non sono meno totalitarie, ma egli le presenta piuttosto sotto l'aspetto di un annullamento che sotto forma di un'immolazione: piuttosto il cero che si consuma che la vittima che si sgozza. Il suo *Catéchisme chrétien* è concentrato nella prima parte non sull'amore di Dio e del prossimo, ma sulla condizione decaduta dell'uomo e sulla sua depravazione, sul dovere di uccidere il vecchio uomo e di amare la croce, il disprezzo e la povertà. Perfino il mistero della resurrezione è inserito in questa prospettiva: invece di immettere nell'atmosfera gioiosa della vita nuova apportata da Cristo, la grazia di questo mistero *c'est une grâce d'éloignement de tout le siècle, d'éloignement de la vie présente, et qui fait soupirer pour la future*, sull'esempio di Nostro Signore che conversa con i discepoli *mais c'est plus rarement, il mange mesme avec eux, mais c'est avec éloignement et dégoust*<sup>4</sup>. La repulsione verso la natura umana giunge a far affermare all'Olier che Gesù vive in noi *avec horreur et condamnation perpétuelle de nous-mêmes*<sup>5</sup>.

L'elenco dei testi dal tono nettamente nichilista potrebbe continuare attingendo praticamente a tutti gli autori spirituali della cosiddetta Scuola

<sup>1</sup> *Oeuvres de piété*, XXVIII, in *Œuvres complètes du Cardinal de Bérulle*, Reproduction de l'édition princeps (1644), Montsoul, Maison d'Institution de l'Oratoire, 1960, t. II, pp. 791-792.

<sup>2</sup> Cfr. D. AMELOTE, *La vie du P. Charles de Condren*, Paris, 1643, t. I, p. 41.

<sup>3</sup> C. CONDREN, *Lettre* XXV, p. 394.

<sup>4</sup> J. J. OLIER, *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, Paris, Chez Langlois, 1679, pp. 123-124.

<sup>5</sup> J. J. OLIER, *La journée Chrétienne*, Paris, Sém. Saint-Sulpice, 1925, p. 24.

Francese. Un testo del *Chrétien intérieur* di Jean Bernières-Louvigny, un libro molto diffuso e letto nel secolo XVII<sup>1</sup>, riassume la tendenza generale della spiritualità del tempo: esso esorta a

faire avec Dieu une espèce de partage . . . et chacun prend ce qui lui appartient. Dieu aura pour sa part tout l'être, tout l'honneur, la grandeur, la puissance, la gloire, la bonté, la lumière et toute la perfection.

All'uomo invece convengono:

le néant, le mépris, l'abjection . . . toute imperfection et toute misère: A vous, mon Dieu, tout l'être et à moi tout le néant .

Con R. Daeschler, si può concludere che nel XVII secolo l'annientamento dell'uomo, sia pure in chiave ascetica, è posto volentieri come il fondamento non solo dell'umiltà, ma di ogni altra virtù e della stessa perfezione<sup>2</sup>.

E. Mersch si chiede perchè la scuola francese sia giunta a un simile maltrattamento dell'uomo e risponde assegnando tre cause:

1. *Infiltrazione dello spirito protestante*. Anche se i maestri dell'Oratorio hanno combattuto la Riforma, tuttavia la concezione pessimistica dell'uomo ha influito su di loro. Essi non professano una natura umana sostanzialmente viziata dal peccato, ma hanno respirato l'ambiente teologico di Baio († 1589), Giansenio († 1638), Saint-Cyran († 1643), Molinos († 1697) e Quesnell († 1719), che sostengono ognuno a suo modo un certo disprezzo per l'uomo decaduto. La santificazione dell'uomo è reale e interiore, ma essa non è l'effetto dell'attività umana che nella misura in cui essa somiglia ad una astensione: meno interveniamo e meglio essa riuscirà. .

2. *Mentalità filosofica dell'epoca*. Si è nella decadenza della metafisica e ci si immagina Dio e l'uomo come degli estremi nello stesso genere: non si può esaltare l'infinito che annientando il finito alla sua presenza.<sup>4</sup>

3. *Concezione della monarchia assoluta*. Il rispetto e l'abbassamento dei cortigiani davanti alla maestà umana dà una comoda immagine per rappresentare l'atteggiamento da prendere davanti al re dei re.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Questo libro conobbe un immenso successo editoriale; già nel 1670 l'editore Cramoisy si vanta di aver stampato 30.000 esemplari! Le riedizioni si moltiplicano fino a tutto il XVIII secolo (cfr R. HEUNTEVENT, in DS t. 1, c. 1523-1524, *Bernières-Louvigny*).

<sup>2</sup> *Le chrétien intérieur*, Paris, Cramoisy, 1659, pp. 271 e 276.

<sup>3</sup> Cfr R. DAESCHLER, *Annéantissement*, in DS, t. I, c. 561.

<sup>4</sup> J. CALVET osserva: *Réserver à Dieu, "seul acteur", toute la causalité réelle, et ne voir dans la créature qu'une "occasion" pour Dieu d'agir, c'est, pour Malebranche, remettre la créature à sa vraie place qui est le néant, et revendiquer, pour Dieu, un privilège incommunicable qui manifeste à la fois sa puissance et son droit exclusif à l'adoration* (J. CALVET, *La littérature religieuse de François de Sales à Fénelon*, Paris, Del Duca, 1956, p. 353).

<sup>5</sup> Cfr E. MERSCH, o. c., pp. 321-322.

Si potrebbero aggiungere altri fattori che hanno contribuito all'accentuazione della miseria umana e del rigorismo morale, comuni alle varie e opposte correnti degli autori spirituali del *grande secolo delle anime*<sup>1</sup>. Precisiamo che le espressioni di questi autori, considerate nello schema semantico del loro universo spirituale, non intendono nullificare l'uomo e la natura, ma l'egoismo e gli istinti umani perversi. Resta comunque accertato che l'orientamento del XVII secolo, lungi dal valorizzare le risorse e la dignità umane, nell'ordine della creazione e della redenzione, ha avuto dell'uomo una visione negativa e pessimista.

La rinuncia universale, primo passo nella vita spirituale<sup>2</sup>, comprende ed esige una concreta mortificazione corporale che debilitando gli istinti cattivi renda adatti gli uomini a far trionfare in loro l'azione di Dio e la grazia del Cristo.

Pur non ricevendo il primo posto nella gerarchia dei valori, la mortificazione corporale è ritenuta necessaria e altamente meritoria: tutti i Santi e i cristiani ferventi del tempo ne hanno fatto largo uso<sup>3</sup>.

Non meraviglia dunque il fatto che il Montfort si sia inserito nel solco degli autori spirituali del suo secolo e ne abbia condiviso la mentalità. I suoi scritti rivelano fino a che punto egli ha assimilato le correnti spirituali del-

<sup>1</sup> Altri autori (p.e. A. POULAIN, *Des grâces d'oraison. Traité de Théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1931, p. 519) si richiamano alla decadenza dei costumi, specie nella Corte, che acui il senso della debolezza umana e che suscitò per reazione un rigorismo morale. J. DE GUIBERT, tracciando il quadro dell'ascetismo dell'epoca moderna, insiste sul carattere cupo e austero del giansenismo, che si oppone alle tendenze anti-ascetiche degli umanisti e dei protestanti e contribuisce a rinforzare un certo pessimismo e timore riverenziale di Dio, che sarà provvidenzialmente temperato alla fine del XVII secolo dalla devozione al Sacro Cuore (Cfr *Ascèse, Ascétisme*, in DS, t. I, cc. 981-985).

<sup>2</sup> Cfr J. SURIN, *Les fondements de la vie spirituelle*, Avignon, Chambeau, 1826, pp. 232-239.

<sup>3</sup> Per J.-J. OLIER, ad esempio, la mortificazione di se stessi è un'esigenza fondamentale della vocazione cristiana: *C'est par là qu'il faut commencer la vie intérieure et divine* (Lettre CCCXXIX, *Lettres de M. Olier*, t. II, Paris, Lecoffre, 1885, p. 318). La mortificazione corporale, come il digiuno non è che una espressione, e non la più importante, della mortificazione universale: *Oh! que bienheureux seront ceux qui auront jeûné en tous leurs appétits et en tous leurs désirs sur la terre! Si le jeûne de la bouche, qui n'est rien que le jeûne d'un sens, est couronné et hautement récompensé dans le ciel, que sera-ce du jeûne universel de tout soi-même, dont la privation est une croix insupportable à la nature?* (Lettre CCCLXIV, o. c., p. 409). Ugualmente il Tronson permette la mortificazione corporale ai suoi penitenti, ma con molte cautele, ritenendo più importante la mortificazione interiore (cfr *Examens particuliers*, o. c., pp. 359-398; *Correspondance de M. Louis Tronson*, *Lettres choisies*, annotées et publiées par L. Bertrand, Paris, Lecoffre, 1094, t. I, pp. 243, 251, 253; t. II, pp. 146, 243, 413, 431-435; t. III, pp. 257-258, 365, 397).

l'epoca, sia riguardo al disprezzo del mondo e delle creature<sup>1</sup>, sia riguardo alla necessità della mortificazione universale, al ricorso salutare ai mezzi di penitenza come il digiuno, la disciplina e le penitenze corporali<sup>2</sup>, sia infine riguardo alla cooperazione umana alla grazia vista talvolta in termini di astensione<sup>3</sup>.

In tutto questo il Montfort è stato tributario del suo tempo. Il contatto con gli scritti dei suoi contemporanei si prolungherà lungo tutto il corso della sua esistenza<sup>4</sup>; ma già fin dai primi anni di seminario Luigi Grignion si dedicò alla lettura delle opere di pietà, sicché il Blain ha potuto affermare iperbolicamente:

Presque tous les livres qui traitent de la vie spirituelle passèrent entre ses mains<sup>5</sup>.

E' estremamente difficile sceverare nel cumulo immenso della letteratura ascetica e mistica dell'epoca del Montfort, quali siano i libri da lui personal-

<sup>1</sup> Cfr *L'Amour de la Sagesse éternelle*, nn. 174, 194, in *Œuvres complètes*, pp. 185, 199-200; *Traité de la vraie dévotion*; nn. 57, 109, 126, 227, 256, *ibidem*, pp. 521, 555, 556, 641, 659; *Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, nn. 6-12, *ibidem*, pp. 224-228; *Cantiques* 20, str. 51, *ibidem*, p. 1039; 39, *ibidem*, pp. 1191-1195; 106 e 107, *ibidem*, pp. 1441-1455.

<sup>2</sup> Cfr *L'Amour de la Sagesse éternelle*, nn. 194-202, *ibidem*, pp. 199-204; *Le secret de Marie*, nn. 4 e 73, *ibidem*, pp. 444-447; *Cantiques* 13, 16, 102, 161, *ibidem*, pp. 956-968; 993-1001; 1423-1435; 1660-1662.

<sup>3</sup> Il Montfort rivela una marcata coscienza della propria debolezza e incapacità nella frase che si ritrova nella quarta e nella terz'ultima lettera: *Je ne fais que tout gâter* (6 mars 1699); *Ma personne et ma propre volonté toute diabolique, quelque bonne qu'elle paraisse, gâte tout* (31 déc. 1715), *ibidem*, pp. 11 e 76. Egli manifesta l'astensione dall'attività umana nell'opera di Dio in una espressione caratteristica riguardante la Compagnia di Maria: *C'est à vous seul à faire par votre grâce cette assemblée; si l'homme y met le premier la main rien ne sera fait; s'il y mêle du sien avec vous il gâtera tout, il renversera tout* (*Prière embrasée*, n. 26, *ibidem*, p. 686). Altrove egli scarta tuttavia l'interpretazione quietista (*Le secret de Marie*, n. 1, *ibidem*, pp. 442-443; *L'Amour de la Sagesse éternelle*, nn. 30, 100, 153, *ibidem*, pp. 107, 146-147, 173): del resto la sua praxis piena di dinamismo, di iniziative e di speranza attiva permette di sfumare e correggere le espressioni che risentirebbero di una totale passività (Cfr L. PÉROUAS, *Être Montfortain(e), cela a-t-il encore un sens aujourd'hui*, in *Rencontres Montfortaines*, 1970, n. 2, pp. 5-6).

<sup>4</sup> Cfr J. ALLEMAND, *Essai sur quelques sources du Traité de la Vraie Dévotion*, in *Perspectives Montfortaines*, 1966, n. 3, pp. 179-235 (texte adapté par Loiret-Fillon); L. PÉROUAS, *Les Sources—la formation de Montfort*, pp. 12 (testo ciclostillato, Poitiers, 1969); A. GUYÉRY, *Études comparatives Montfort - Nouet* (in *Docum. Montf.*, 1961, n. 29); *Montfort - Louis de Grenade* (1962, n. 30); *Montfort - Jean Eudes* (1962, n. 31); *Montfort - S. Jure* (1963, n. 32); 1963, n. 34; 1964, n. 36; *Montfort-Nepveu* (1963, n. 32); *Montfort - Nouet* (1963, n. 33); *Montfort - Tronson* (1963, n. 33); *Montfort - Crasset* (1963, n. 34); *Montfort - Bernières Louvigny* (1964, n. 35).

<sup>5</sup> BLAIN, n. 52.

mente letti e meditati. Non mancano utili strumenti di lavoro, come il *Catalogo della Biblioteca di S. Sulpizio*, scritto in gran parte dalla mano del Montfort<sup>1</sup>, il *Cahier de notes* e il *Livre des Sermons*<sup>2</sup>, e le citazioni esplicite o implicite contenute nelle opere dello stesso santo<sup>3</sup>. La ricerca delle fonti del Montfort è un problema arduo e di lungo respiro, che esorbita i limiti della presente tesi. Più che avventurarci in ipotesi e supposizioni sui possibili influssi dei libri spirituali del tempo, signaleremo man mano che i documenti ci forniranno l'occasione, gli autori certamente conosciuti dal Montfort e che hanno determinato il suo orientamento spirituale. Primo fra tutti l'arcidiacono di Evreux, Henri Boudon.

### C. LA MEDIAZIONE DI HENRI BOUDON (1624-1702)

Henri Boudon, tipico rappresentante della scuola normanna e grande volgarizzatore della vita spirituale<sup>4</sup>, è il tratto di unione che collega il Montfort ai grandi autori spirituali del 1600 francese.

Fin dai primi anni di seminario, Luigi Grignon entra a contatto con i libri del Boudon, stampati quasi tutti prima del 1690<sup>5</sup>, vi trova una conso-

<sup>1</sup> Cfr M. QUÉMENEUR, *Le catalogue de la bibliothèque de S. Sulpice*, in *Documentation Montfortaine*, 1964, n. 35, pp. 1-83 (vi è trascritta la parte riguardante la nomenclatura *Ascetici*: si tratta di 863 titoli, di cui 336 della mano del Montfort seminarista). A questo catalogo, ritrovato da P. EYCKELER nell'aprile 1947 (Cfr presentazione della fotocopia di 34 fogli conservati nell'Archivio generale della Compagnia di Maria, Roma), è da aggiungere quello della *Bibliothèque de Saint-Sulpice d'Issy* databile della prima metà del XVIII secolo (*Bibliothèque de l'Arsenal*, Paris, ms. 6493, in *Archives des Dépôts littéraires VII, Catalogues des dépôts III, Bibliothèques Ecclésiastiques*, pp. 420-545).

<sup>2</sup> I due voluminosi *Cahiers*, nei quali il Montfort prendeva appunti dai libri letti o preparava il materiale per la predicazione, sono conservati nell'archivio generale della Compagnia di Maria, Roma. P. EYCKELER ha pubblicato il *Cahier de notes* (ed. ciclostilata) identificando quasi completamente le fonti consultate dal Montfort. Del *Cahiers des Sermons* si è iniziata la pubblicazione in *Documentation Montfortaine*, 1967, n. 38 e sg.

<sup>3</sup> Cfr i commenti e le note delle *Œuvres complètes* con la lista delle opere più citate (pp. XXV-XXI).

<sup>4</sup> Cfr H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, o. c., t. VI, pp. 240-266; R. HEURTEVENT; v. Boudon, in DS, t. II, cc. 1887-1893 (con bibliografia); A. GARREAU, *Monsieur Henri Marie Boudon et le secret de l'école française*, Paris, Ed. du Cèdre, 1967, pp. 170.

<sup>5</sup> Boudon stesso traccia la lista delle sue opere in una lettera alla Mère Elisabeth de Sainte Marle: cfr MIONE, *Œuvres complètes de Boudon*, Paris, 1856, t. III, c. 829. Per un elenco più completo con la data di pubblicazione, cfr R. HEURTEVENT, o. c., c. 1890;

nanza con il suo orientamento spirituale fino a preferirli agli altri e a considerarli come inseparabili compagni<sup>1</sup>. La testimonianza del Blain è al proposito molto esplicita:

Ceux de feu Mr. Boudon, archidiacre d'Evreux, mort en odeur de sainteté et dont on a écrit la vie, étaient ceux auxquels je le voyais plus attaché. Il goûtait surtout celui des "Voies de la Croix", que la chair et le sang ne révélaient jamais, et que le St.-Esprit lui enseignait secrètement. Ce livre si conforme à son attrait lui répétait tout ce que l'Esprit de Dieu lui avait déjà dit au cœur, lui donna une si grande estime et un si grand goût des peines et des mépris, qu'il ne se lassait point de parler du bonheur des croix et du mérite des souffrances. Il portait une sainte envie aux pauvres et aux personnes affligées, il les honorait et respectait comme les favoris de Dieu et les images vivantes de Jésus crucifié<sup>2</sup>.

La preferenza del Montfort per gli scritti del Boudon influirà nella stesura delle sue opere, specialmente del *Traité de la Vraie dévotion*<sup>3</sup> e della *Lettre aux amis de la Croix*<sup>4</sup>.

A noi interessa notare, sulla scorta del Blain, come egli trasformi in atteggiamenti vitali quanto apprende dalla lettura dell'arcidiacono di Evreux. In particolare il Montfort assimila alcune linee fondamentali di condotta meditando il libro prediletto *Les saintes voies de la Croix*:

A. GARREAU, o. c., pp. 147 sg. (Essai de classement systématique). Si tratta di 27 operette, scritte in stile popolare e aventi come centro di interesse il motto programmatico "Dieu seul".

<sup>1</sup> M. QUÉMENEUR nota l'assenza delle opere del Boudon nel Catalogo della Biblioteca di S. Sulpizio trascritto dal Montfort e rimanda al catalogo della Biblioteca di Issy (Cfr *Docum. Montf.*, 1964, n. 35, pp. 2-3). In realtà questo recensisce 4 libri di Boudon, ma stranamente non si tratta nè delle *Saintes Voies de la Croix*, nè del *Saint esclavage*, sicuramente letti dal Montfort. Sembra doversi ammettere che queste opere erano libri *de chevet* del seminarista Grignion.

<sup>2</sup> BLAIN, n. 52.

<sup>3</sup> Cfr *Œuvres complètes*, pp. 572, 594; J. DAYET, *Boudon et Montfort, Notre consécration*, Paris, (s.d.), pp. 39; J. M. HERMANS, *Maria's middelaarschap volgens de leer van de heilige Louis Grignion de Montfort*, N.V. Lecturis, Endhoven, 1947, pp. 267; J. M. HERMANS *La méthode de Saint Louis-Marie de Montfort*, in *Docum. Montf.* 6 (1961), n. 28, pp. 6-15; J. ALLEMAND, *Essai sur les sources du "Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge" de Saint Louis-Marie de Montfort*, Mémoires pour la licence présenté à l'Université du Latran, juin 1961, pp. 66 (dattiloscritto); pubblicato con adattamenti in *Prospectives Montfortaines*, 1963, n. 3.

<sup>4</sup> Cfr *Œuvres complètes*, pp. 220, 231, 236, 238, 242, 245, 260; POUYON, *Le poème de la parfaite consécration à Marie suivant Saint Louis-Marie Grignion de Montfort et les spirituels de son temps. Sources et doctrine*, Lyon, 1947, pp. 110-114, 651.

### 1. *La ricerca di Dio solo e il distacco dalle creature.*

Questa idea, comune alla cosiddetta scuola francese, ritorna continuamente e con estrema chiarezza nel libro del Boudon:

L'âme non seulement doit sçavoir ce qu'elle est, mais elle ne doit être rien devant l'être suradorable de Dieu<sup>1</sup>.

Dio e le creature sono viste in opposizione: per far crescere l'uno occorre abbassare le altre:

. . . Le Chrétien, qui est un homme de grâce, dont la vie est surnaturelle, trouve des biens inestimables dans les privations les plus rigoureuses de la nature. Enfin c'est tout dire, que l'on trouve Dieu. Où il n'y a plus de créatures, on y rencontre Dieu seul<sup>2</sup>.

S'impone dunque per l'anima il dovere di ricercare Dio solo e di ritirarsi dalle creature:

Laissez la créature, n'envisagez que Dieu seul<sup>3</sup>. Allez, dit l'âme, allez créatures: retirez-vous, à la bonne heure. Vos éloignements nous font de douces approches du Créateur. Ah, que l'échange en est heureux! Dieu pour la créature, répétons-le, Dieu pour la créature<sup>4</sup>. Disons donc toujours, Dieu seul, Dieu seul<sup>5</sup>.

Che questa insistenza abbia influito sul Montfort appare chiaro dal fatto che *Dieu seul* diventa il motto ricorrente spesso nella sua penna, unito ad una marcata coscienza dell'inconsistenza propria e delle creature<sup>6</sup>. L'abbandono degli amici, il ritiro nella camera e la concentrazione nella propria interiorità si inseriscono in questa dinamica e fanno esclamare il Blain:

Je puis dire avec vérité que ce saint jeune homme vivait comme s'il n'y eût que Dieu et lui sur la terre. Il poussait l'oubli des créatures jusqu'à ne vouloir ni voir ni parler à ses compatriotes et ses compagnons d'étude<sup>7</sup>.

### 2. *La gioia nelle croci.*

Alcuni capitoli del Boudon hanno impressionato profondamente il Montfort che vi apprese, secondo il Blain, una grande stima e gusto delle pene e dei disprezzi, e la convinzione circa la felicità delle croci e il merito delle sofferenze<sup>8</sup>. Essi infatti trattano espressamente questi argomenti. Il Cap. V del I<sup>o</sup>

<sup>1</sup> H. BOUDON, *Les Saintes Voies de la Croix*, Paris, chez Herissant, 1769, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 123. Cfr pure p. 67.

<sup>6</sup> Cfr. Lettres 3 et 4; Cant. 20, str. 51: *Allez, petites créatures; vous êtes indignes de moi* . . . Quasi tutti i cantici terminano col motto "Dieu seul".

<sup>7</sup> BLAIN, n. 46.

<sup>8</sup> BLAIN, n. 52. . .

## Luigi Grignion e le sante follie dell'ascesi

libro porta il titolo: *Que le bonheur du Chrétien consiste à souffrir en ce monde*. Richiamandosi a un principio caro al P. Chardon<sup>1</sup>, il Boudon afferma:

Il faut encore dire . . . que ceux qui se sont sauvés, ne sont sanctifiés que par la même grâce qui est en Jésus; autrement l'esprit de Jésus seroit contraire à lui-même, et tout autre dans le chef que dans les membres. Or la grâce de Jésus est une grâce qui cloue et qui attache à la croix. L'esprit de la croix est l'esprit de notre esprit; il est la vie de notre vie<sup>2</sup>.

Ne consegua non solo che *le bonheur des souffrances est extrême*<sup>3</sup> e che la *béatitude de cette vie consiste dans les larmes*<sup>4</sup>, ma che la misura della grazia e della felicità è proporzionata alla misura della croce:

Sainte Thérèse assurait que notre Seigneur envoyoit plus de croix à ceux qu'il aimoit plus spécialement . . . La mesure donc de notre bonheur se doit prendre de la mesure de nos croix<sup>5</sup>.

Attraverso un ragionamento, che ha come termine medio l'unione con Dio<sup>6</sup>, il Boudon nel cap. VIII del I° libro (*Les Croix sont le Paradis de la terre*) conclude con la frase paradossale (*de prime abord surprenante* dice egli stesso):

La félicité de la vie présente consiste dans les souffrances, puisqu'elles nous font jouir de Dieu seul d'une manière plus pure et plus parfaite<sup>7</sup>.

Sulla base di questi principi il Boudon segnala nell'ultima<sup>1</sup> parte del libro le conseguenze pratiche per il cristiano a riguardo delle croci: stima, amore, gioia.

<sup>1</sup> Il P. CHARDON, scoperto e rivalutato nel nostro secolo da H. BREMOND (Cfr *Histoire littéraire* . . . , o. c., t. VIII, pp. 1-77), stabilisce nel 1° *entretien* della *Croix de Jésus* l'inscindibilità della grazia e della croce nella vita cristiana. La sua argomentazione, ridotta in semplice forma sillogistica, è la seguente: Cristo e i cristiani sono uniti nella stessa sussistenza mistica di Cristo; ma la grazia di Cristo ha un'inclinazione necessaria alla croce; quindi la stessa inclinazione deve esserci nei cristiani. (Cfr L. CHARDON, *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies*, Introd. par F. Florent O. P., Paris, Cerf, 1937, pp. CLXII-590). L'argomento di Chardon deve essere ripensato alla luce del progresso teologico moderno: in particolare egli dà un'interpretazione doloristica della vita di Cristo che non corrisponde ai dati biblici, come ha notato già nel 1948 J. LEBRETON (*Tu solus sanctus. Jésus-Christ vivant dans les saints. Études de théologie mystique*, Paris, Beauchesne, 1948, pp. 35-36). Cfr. pure le osservazioni di Y. M. - J. CONGAR, *La Croce di Gesù di P. Chardon*, in *Le vie del Dio vivo*, Brescia, Morcelliana, 1965, pp. 117-128.

<sup>2</sup> BOUDON, o. c., pp. 27-28.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 230.

Se le croci formano il Paradiso sulla terra e separandoci dalle creature ci uniscono a Dio solo, *jamais nous ne pouvons estimer nos croix autant qu'elles méritent*<sup>1</sup>. Esse devono essere preferite a tutte le ricchezze della terra, essendo i doni speciali che Dio riserva ai suoi favoriti. Le vie crocifiggenti, per quanto dolorose alla natura e umilianti agli occhi dagli uomini, esigono estremo rispetto<sup>2</sup>; anzi dobbiamo venerare luoghi e persone contrassegnati dalla croce:

L'on respecte avec sujet les images de la croix, qui ne sont que de bois ou de papier; à plus forte raison vénérons les images vivantes, comme sont tous les Chrétiens affligés<sup>3</sup>.

Alla stima segue l'amore. Il motivo più profondo che ispira l'amore alle croci è l'esempio di Gesù che

a aimé les souffrances. Elles ont été son trésor, sa joie, sa gloire, ses délices, son cœur, son amour. Il épouse la croix dès son entrée au monde, c'est pourquoi il est l'homme des douleurs; il ne la quitte point, il y vit, il y meurt<sup>4</sup>.

Non si può pensare a questa verità *sans prendre feu, et être tout de flamme pour les peines et les souffrances*<sup>5</sup>.

La croce va accettata non solo con pazienza, ma con gioia:

Agir d'une autre manière, c'est manquer de foi, puisque la foi nous enseigne que les croix sont les plus grandes grâces de Dieu<sup>6</sup>.

Questa dottrina del Boudon non fece che confermare l'atteggiamento del Montfort verso la mortificazione. Nelle opere posteriori egli accetterà i principi formulati dal Boudon, al seguito di Chardon<sup>7</sup>, ma li esprimerà meno rigida-

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 231-232.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 233-234.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 234.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 242.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 244.

<sup>7</sup> I contatti dottrinali del Montfort con Chardon meriterebbero di essere approfonditi. Il Poupon (*Le poème de la parfaite consécration*, o. c., p. 651) afferma decisamente: *Dans sa jeunesse cléricale, il a sûrement lu l'œuvre du Dominicain; il y fait allusion, quand il déclare que: jamais on n'a plus écrit de la beauté et de l'excellence de la Croix (Amour de la Sagesse éternelle, n. 174)*. Tuttavia l'influsso del domenicano sul Montfort rimane problematico; la frase citata dal Poupon si riferisce ad opere recenti (*on n'a plus écrit qu'à présent*) per cui il riferimento alla *Croix de Jésus* pubblicata nel 1650 diviene meno probabile. Essa è inoltre in un contesto polemico: il Montfort vuole distanziarsi dalle trattazioni speculative (*non pas dans la spéculation*, in *L'Amour de la Sagesse éternelle*, n. 174, in *Œuvres complètes*, p. 185) per dimostrare la necessità di una conoscenza vitale della croce. In realtà, se confrontiamo le opere del Montfort con la *Croix de Jésus*, notiamo una netta distinzione di linguaggio e di contenuto. Mentre lo Chardon adotta con rigore e profonda penetrazione un metodo teologico e un linguaggio filosofico (parte da una tesi centrale e la

mente<sup>1</sup>. E' certo però che egli fin dal periodo di Parigi ha assimilato profondamente ciò che il Boudon ha assegnato come doveri essenziali del cristiano riguardo alla croce.

La stima della sofferenza appare nel rispetto che il Montfort manifesta verso i poveri, sofferenti e disprezzati, per esempio in un episodio riportato dal Blain:

Un jour, le voyant chapeau bas reconduire jusqu'à la porte un homme qui me paraissait peu de chose, surpris de ces marques d'honneur, je lui de-

prova ricorrendo ai principi trinitario e cristologico e usando termini come le tre *sussistenze*: Cfr Introd. del P. FLORENT, pp. LXV-LXXXV), il Montfort si pone sul piano missionario e pastorale, che esige l'esclusione di termini tecnici e mira a suscitare nelle anime il comportamento pratico di stima, amore e desiderio della Croce (Cfr *L'Amour de la Sagesse éternelle*, nn. 167-180, in *Œuvres complètes*, pp. 180-190; *Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, nn. 13-40, *ibidem*, pp. 228-246).

<sup>1</sup> Riguardo al contenuto, il Montfort pur accettando i principi dello Chardon e del Boudon li esprime con sfumature e orientamenti originali:

1. — Il Montfort accetta il principio della solidarietà tra Cristo e i cristiani, capo e membra del corpo mistico. Ma mentre Chardon parte dal piano ontologico (unione nella sussistenza mistica, cfr *Croix de Jésus*, pp. 19-30) il Montfort si muove soprattutto sul piano morale ed esistenziale (*Le chef est couronné d'épines, et les membres seraient couronnés de roses?*, in *Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, n. 27, in *Œuvres complètes*, p. 237).

2. — Il Montfort adotta pure il tema dell'inclinazione di Gesù verso la Croce, con tanta insistenza ribadito dallo Chardon. Dirà che tutti i desideri di Gesù *tendaient à la Croix* e che la sua vita è stata *une croix continue* (*L'Amour de la Sagesse éternelle*, n. 170, *ibidem*, p. 182). Tuttavia egli non adopera mai le dure espressioni di Chardon: *étrange poids . . . insolente disposition . . . farouche inclination* (p. 54), *dure et tyrannique pente* (p. 60), *cruelle disposition* (p. 82). Soprattutto, mentre lo Chardon esclude la gioia nella parte inferiore dell'anima di Gesù tanto da renderle la vita noia ed amarezza (pp. 55 e 60), il Montfort insiste nella *joie indicible* con cui il Cristo va incontro alla croce (*L'Amour de la Sagesse éternelle*, n. 170, *ibidem*, p. 182).

3. — Quanto alla proporzionalità tra grazia e croce, espressa da Chardon nel *3me entretien* (*la mesure et la différence des croix . . . est établie sur la mesure de la grâce*), essa è sottostante implicitamente alle affermazioni del Montfort sulla Croce, *l'un des plus grands présents* (*Cantique* 123, str. 9, *ibidem*, p. 1056), anzi *ce qu'il y a de plus-grand dans le ciel et en Dieu* (*Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, n. 35, *ibidem*, pp. 224), sicchè le più grandi croci sono riservate ai prediletti di Dio (*Cantique* 11, str. 21, *ibidem*, p. 937): *La meilleure marque que l'on est aimé de Dieu c'est quand on est haï du monde et assailli de Croix* (*Lettre* 13, *ibidem* p. 40).

4. — Infine il Montfort si distingue dal Boudon, col quale è d'accordo nello stabilire che non bisogna procurarsi per propria colpa le croci (*Les Saintes Voies de la Croix*, p. 77; *Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, n. 42, *ibidem*, 246-247), perchè inserisce la ricerca diretta delle croci nel dono della Sapienza, attraverso il quale si capirà chiaramente e per esperienza *comment il se peut faire qu'on désire, qu'on recherche et qu'on goûte la croix* (*Ibidem*, n. 45, p. 248).

mandai pourquoi il les rendait à une personne dont l'état ne semblait pas tant en demander. C'est, me répondit-il, qu'il est dans la croix, et qu'il faut honorer et respecter tous ceux qui ont le bonheur d'y être attachés<sup>1</sup>.

Uguale onore egli dimostra verso i luoghi di sofferenza. L'anno seguente, quando si ammalerà e verrà trasportato all'ospedale la frase che pronuncerà: *Je suis dans la maison de Dieu, quel honneur*<sup>2</sup> sarà l'eco del Boudon che afferma: *Et ne savons-nous pas que les hôpitaux, lieux de maladie et de douleur ont le privilège d'être appelés les hôtels de Dieu*?<sup>3</sup>.

All'onore e alla stima per le croci, il giovane Grignion aggiunge l'amore e la gioia. La sua vita mortificata attira l'attenzione e insieme la derisione dei suoi condiscipoli: si parla di lui nelle conversazioni di seminario, si rilevano le sue singolarità, il suo modo di fare strano e originale, e si passa a scherzi di cattivo gusto, come gettargli dell'acqua sulla testa o riempirne le tasche, scaricargli sulle spalle dei colpi di disciplina, ecc. Sarebbe stato facile per un giovane di forte costituzione come il Montfort difendersi o far tremare i condiscipoli; egli sceglie invece l'atteggiamento della pazienza, della sopportazione, anzi dell'accettazione gioiosa: *ce que ce saint, grand amateur de la pénitence, souffrait avec joie*<sup>4</sup>. Non aveva forse il Boudon avvertito che non accettare le croci con gioia sarebbe mancanza di fede, essendo esse le più grandi grazie di Dio?<sup>5</sup>.

### 3. Le motivazioni soprannaturali.

Come si è potuto osservare, l'influsso del Boudon sul Montfort è notevole e decisivo. Il giovane Grignion non si accontenta di leggere i libri dell'archidiacono di Evreux, ma ne traduce in pratica letteralmente la dottrina spirituale. Molti tratti del futuro comportamento del Montfort seguono il paradigma tracciato dal Boudon: la sua condotta di fronte alle persecuzioni, all'abbandono degli amici e all'incomprensione del direttore spirituale<sup>6</sup>, allo stato miserevole delle Chiese<sup>7</sup>, all'estirpazione

<sup>1</sup> BLAIN, n. 52.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 59.

<sup>3</sup> H. BOUDON, *Les Saintes Voies de la Croix*, o. c., p. 234.

<sup>4</sup> BLAIN, n. 44.

<sup>5</sup> Cfr H. BOUDON, *Les saintes voies de la Croix*, o. c., p. 244

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 102-111.

<sup>7</sup> Cfr l'intero trattato *Du respect dû à la sainteté des églises et des profanations qu'y se commettent*, in MIGNÉ, *Œuvres complètes de Boudon*, o. c., t. II, c. 10-106.

dei peccati pubblici<sup>1</sup>, alla necessità delle missioni estere e nelle campagne<sup>2</sup>, alla devozione mariana<sup>3</sup>, ecc. si svolge in perfetta consonanza con l'insegnamento del Boudon. Si potrebbe affermare che gli scritti del Boudon offrono una fondamentale giustificazione della vita del Montfort e che, d'altra parte, questa è stata la riuscita illustrazione della dottrina boudoniana.

Il libro *Les saintes voies de la Croix* ha spinto il Montfort verso il culto della sofferenza, nella quale consiste la felicità del cristiano<sup>4</sup>; ma nello stesso tempo esso ha presentato al Montfort il mezzo per compiere una trasvalutazione, inducendolo cioè a mutare in valore positivo la pulsione istintiva all'autopunizione<sup>5</sup>. Infatti l'intero libro del Boudon abbonda in motivazioni soprannaturali: "La croce è presentata come necessaria conseguenza della condizione peccatrice dell'uomo e insieme della unione dei membri del Corpo Mistico, il cui Capo ha percorso la via della sofferenza per entrare nella gloria<sup>6</sup>. Ne consegue che la sofferenza è un postulato del cristianesimo:

Être Chrétien, et être crucifié, c'est une même chose. Si vous renoncez aux souffrances, il faut renoncer au Christianisme<sup>7</sup>.

La sofferenza non è d'altra parte un assoluto negativo, ma un mezzo perché si giunga all'unione con Dio e alla felicità:

La voie de la Croix est le grand moyen qui, dans la séparation qu'il porte à des créatures nous unit à Dieu; et n'est-ce pas dans cette union que se trouve le bien des biens, et le souverain bien?<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Cfr *Dieu Seul, ou l'association pour l'intérêt de Dieu seul*, in MIGNÉ, *Ibidem*, t. I, troisième pratique: *Travailler à l'extirpation du péché, et particulièrement des péchés publics, du schisme et des hérésies*, cc. 465-470.

<sup>2</sup> Cfr la descrizione degli effetti meravigliosi delle missioni nella campagna, nonché l'appassionata difesa della necessità delle missioni estere, in *Dieu Seul ou l'association pour l'intérêt de Dieu seul*, o. c., cc. 463-465.

<sup>3</sup> Cfr le due opere di Boudon, *Avis catholiques touchant la véritable dévotion de la bienheureuse Vierge*, in MIGNÉ, o. c., cc. 325-370; *Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu*, *ibidem*, cc. 370-586.

<sup>4</sup> Cfr H. BOUDON, *Les saintes Voies de la Croix*, o. c., p. 130.

<sup>5</sup> Questa possibilità è ammessa dal Dott. MARCEL ECK, *La mortificazione nella vita cristiana: necessità o sopravvivenza?* in *Santi di ieri e santità di oggi*, Roma, AVE, 1968, pp. 143, 144.

<sup>6</sup> H. BOUDON, o. c., pp. 21-23.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 26.

Il Montfort attinge dal Boudon non solo gli atteggiamenti di amore, stima e gioia riguardo alle sofferenze, ma anche le motivazioni soprannaturali: espiazione, imitazione di Cristo, unione con Dio. Nei poveri egli vedrà i prediletti di Dio e le immagini viventi di Gesù Crocifisso<sup>1</sup>.

Ciò che il Montfort non ha mutuato dal Boudon è la pratica della disciplina corporale. L'arcidiacono di Evreux è su questo punto estremamente riservato. Non solo egli premunisce dalla tentazione di desiderare *d'autres croix que celles que nous avons*<sup>2</sup>, ma soggiunge che *la croix de notre Seigneur, je veux dire celle que l'on porte chrétiennement, ne consiste précisément à beaucoup jeûner, à veiller et à souffrir*<sup>3</sup>.

Non si tratta di escludere tali sofferenze, ma di accettarle per motivi soprannaturali: conformità a Cristo e adesione alla volontà di Dio<sup>4</sup>. Maggiore incidenza circa la mortificazione corporale ha esercitato sul Montfort il suo primo formatore sulpiziano, Bottu de La Barmondière.

#### D. L'ESEMPIO DI BOTTU DE LA BARMONDIÈRE (1635-1694)

Claude Bottu de la Barmondière era una delle personalità più in vista nell'ambiente sulpiziano della seconda metà del XVII secolo<sup>5</sup>. Basti pensare ai vari uffici a lui affidati: professore di teologia scolastica a S. Sulpizio (1664) e a Limoges (1673), assistente della Compagnia (1669) e consultore (1681), superiore della comunità (1676) e infine parroco di S. Sulpizio (1678). Durante il suo mandato di parroco dimostrò molto zelo e diverse iniziative pastorali, aumen-

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 52.

<sup>2</sup> H. BOUDON, o. c., p. 76.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 78-79.

<sup>5</sup> Cfr i due manoscritti conservati nell'Archivio di S. Sulpizio, Parigi: 1. — *Vie de Mr. Le Bottu de la Barmondière, Curé de St. Sulpice*, Si tratta di una copia della memoria di Grandet che verrà pubblicata nel 1897 da Letourneau, *Les saints prêtres français du XVII<sup>e</sup> siècle*, Angers-Paris, 1897, t. II, pp. 377-382, senza però le interessanti note marginali aggiunte da mano diversa da quella del Grandet. 2. — *Mémoires sur M. de la Barmondière*, manoscritto più recente e più completo. Per le altre fonti, cfr le note seguenti. Quanto alla nascita di La Barmondière, Y. POUTET precisa: *Grandet, Hamel, Letourneau font naître La Barmondière en 1631. Or l'acte de baptême subsiste. Il fixe la naissance au 30 octobre 1635* (A.M. Villefranche) (*Le XVII<sup>e</sup> siècle et les origines Lasalliennes*, Rennes, 1970, t. I, p. 341, nota 21).

tando il suo prestigio presso Tronson<sup>1</sup> e presso gli ambienti della parrocchia<sup>2</sup>: missione del 1688 tenuta dall'abbé de la Pérouse<sup>3</sup>, attività catechistica e introduzione delle Suore e dei Fratelli delle Scuole Cristiane<sup>4</sup>, creazione di una manifattura<sup>5</sup>, cura dei poveri e conferenze agli eretici del Faubourg S. Germain<sup>6</sup>, fondazione della comunità degli Ecclesiastici poveri nel 1686<sup>7</sup>. I debiti della fabbrica di S. Sulpizio (oltre 300.000 livres) lo costringono a dimettersi dall'ufficio di parroco il 7 gennaio 1689, mentre continua a dirigere il seminario da lui fondato<sup>8</sup>. Muore il 18 settembre 1694<sup>9</sup>. La figura di La Barmondère non è esente da una certa originalità<sup>10</sup> e ingenuità<sup>11</sup>. Tuttavia egli si inserisce bene nei

<sup>1</sup> Le lettere di Tronson manifestano a più riprese una grande stima per La Barmondère. In una di queste, scritta all'inizio del ministero parrocchiale di La Barmondère, Tronson manifesta la sua soddisfazione affermando che il nuovo parroco *fait merveille* (Cfr L. BERTRAND, *Correspondance de M. Louis Tronson*, Paris, Lecoffre, 1904, t. II, p. 422 (Lettera del 22-10-1678), Cfr pure t. I, pp. 156, 298, 334, 366; t. II, pp. 127, 395, 467; t. III, pp. 68, 295, 412).

<sup>2</sup> Cfr *Éloges de M. de la Barmondère, Curé de S. Sulpice, copiés sur les originaux imprimés et manuscrits*, in *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de S. Sulpice*, o. c., t. III, pp. 901-908.

<sup>3</sup> Cfr *Vie de Mr. Le Bottu de La Barmondère*, ms. c., p. 4.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 2; *Mémoires sur M. de La Barmondère*, ms. c., p. 4. J.-B. BLAIN, *La vie de Mr. J.-B. de la Salle*, o. c., pp. 200-201, 213, 288-289; G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, Paris, Plon, 1937, t. I, pp. 191-193.

<sup>5</sup> Cfr J.-B. BLAIN, *La vie de Mr. J.-B. de la Salle*, o. c., pp. 289-292.

<sup>6</sup> Cfr *Vie de Mr. Le Bottu . . .*, ms. c., p. 2; *Remarques historiques . . .*, o. c., t. III, pp. 450-451.

<sup>7</sup> Cfr *Mémoires sur M. de la Barmondère*, ms. c., p. 8; *Remarques historiques . . .*, o. c., t. III, p. 396.

<sup>8</sup> Cfr *La vie de Mr. Bottu . . .*, ms. c., p. 7.

<sup>9</sup> Sulla morte di La Barmondère, cfr la lettera autografa del Baüyn, suo confratello, indirizzata a M. Damonville, del 20 settembre 1694: si parla della *mort de Mr. de la Barmondère ancien curé de S. Sulpice qui arriva samedi dernier entre deux et trois. Il fut enterré hier avec concours du monde extraordinaire, on le regarde comme un St. L'on demande de ses reliques. On y fait toucher les chapelets; c'estoit une procession continuelle dans notre chapelle lorsqu'il y estoit exposé* (Archivio di S. Sulpizio, Parigi, dossier Baüyn). Questi dati concordano con quelli della lettera scritta dal Montfort a suo zio (Cfr *Œuvres complètes*; pp. 6-7). La stessa notizia è riportata da *Remarques historiques*, con una leggera differenza sull'ora della morte fissata a *six heures du matin* (o. c., t. I, p. 183) e più brevemente dal *Registre des Assemblées du Supérieur du Séminaire de Saint Sulpice*, ms. c., p. 336.

<sup>10</sup> Il manoscritto *Vie de Mr. Le Bottu de la Barmondère* trasmette due curiose notizie: *Ce bon curé prenoit tous les jours à jeun deux pintes d'eau chaude: il la conseilloit à tout le monde. Il a fait un petit traité de ses propriétés et de ses avantages qu'on en retiroit, où il n'a pas oublié le passage de St. Grégoire tiré de son pastoral, où il dit, qu'il y a de grandes maladies qui se guérissent par les remèdes les plus innocents, tel que celui de l'eau tiède; aqua tepida* (p. 3); *Il savoit faire plusieurs ouvrages de sa main comme des monstres et il*

quadri di S. Sulpizio per la sua preoccupazione di ortodossia e il suo atteggiamento spirituale.

In pieno ambiente gallicano La Barmondière sostenne alla Sorbonne il 12 dicembre 1661 la tesi dell'infalibilità del Papa: *Romanus Pontifex controversiarum ecclesiarum est constitutus iudex a Christo qui eius definitionibus indeficientem fidem promisit* . . .<sup>1</sup>: due anni dopo, egli e il suo confratello Le Blanc accusarono di peccato mortale la Facoltà di teologia della Sorbona, che aveva accolto un decreto del Parlamento che proibiva di sostenere tre tesi favorevoli a Roma<sup>2</sup>. Lo stesso attaccamento al Romano Pontefice, appare nella prefazione di un libro contro la dottrina di Calvino firmata da La Barmondière e da altri due parroci di Parigi<sup>3</sup>. Similmente egli si mostra contrario alla lettura di libri di Port-Royal e Tronson in una lettera al seminario di Limoges non aggiunge spiegazioni rimettendosi a quanto dirà a voce La Barmondière<sup>4</sup>.

Quanto alla vita spirituale, tutte le fonti sono concordi nel rilevare il suo fervore e i suoi esempi di santità: il Montfort le riassume nella frase: *Il a vécu en saint et il est mort en saint*<sup>5</sup>. Alcuni particolari della sua santità ci fanno

*avoit plusieurs métiers dans sa chambre où il s'occupoit, lorsqu'il avoit quelques moments libres, ce qui est très rare* (p. 7).

<sup>1</sup> Il Blain lo dipinge *ami de la simplicité, de la candeur, de la bonne foi et de la vérité*, narrando come da La Barmondière si è lasciato prevenire contro J. Baptiste de la Salle e come poi si è ricreduto (Cfr *La vie de Mr. J.-B. de la Salle*, o. c., pp. 293-295).

<sup>2</sup> Cfr L. BERTRAND, *Bibliothèque Sulpicienne ou Histoire littéraire de la Compagnie de Saint-Sulpice*, Paris, Picard, 1900, t. I, p. 104.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 46. Nel giugno 1682, La Barmondière secondo l'invito del re che conosce la sua posizione non prende parte all'assemblea della Sorbona dove si decide per le libertà gallicane (Cfr L. BERTRAND, *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. III, p. 412).

<sup>4</sup> Si tratta del libro di A. BLACHE, *Réfutation de l'hérésie de Calvin par la seule doctrine de Mrs de la R.P.R. pour affermir sans dispute les Nouveaux Convertis dans la Foy de l'Église Catholique*, Paris, A. Lambin, 1687, pp. 276. Nella prefazione si legge: . . . *Il oppose les Prétendus Réformez à eux-mêmes, fait voir qu'il n'y a ni solidité, ni suite dans leurs principes, que leur doctrine n'est qu'un amas de contradictions sensibles, et que par conséquent toutes sortes de raisons veulent qu'on s'attache uniquement à l'Église Catholique, Apostolique, Romaine; qui estant la seule dépositaire de la vérité, ne peut ny se tromper elle-même, ny tromper les autres, parce qu'elle ne propose à croire aux hommes que ce que le Saint Esprit lui enseigne* (prefazione senza paginazione).

<sup>5</sup> Cfr *Registre des Assemblées du Supérieur du Séminaire de Saint Sulpice*, ms., c., p. 289; L. BERTRAND, *Correspondance de L. Tronson*, o. c., t. II, p. 127.

<sup>6</sup> Lettre 2, del 20 settembre 1694, in *Œuvres complètes*, o. c., p. 7. *Le Mémoires sur M. de la Barmondière* (Ms., Archivio S. Sulpizio) e le *Remarques historiques sur l'Église et la paroisse de S. Sulpice* (o. c., t. I, p. 183) riferiscono che all'inizio del 1694 La Barmondière si ammalò e si fece trasportare all'infermeria del seminario. Non pare che tuttavia la malattia gli abbia impedito la sua ordinaria attività: il *Registre des Assemblées du Supérieur du séminaire de S. Sulpice* (ms. c., pp. 331-334) documenta la sua presenza in tutti i consigli del 1694 fino a quello dell'11 settembre a una settimana prima della morte.

catalogare La Barmondière nel tipo del sulpiziano fervente: perfetta regolarità agli esercizi di pietà<sup>1</sup>, disprezzo dei modi mondani e separazione dal mondo<sup>2</sup>, pratica penitenziale e impassibilità<sup>3</sup>, devozione mariana<sup>4</sup>, zelo pastorale<sup>5</sup>. Il Grandet ne traccia il ritratto insistendo sulle austerità:

C'était l'homme du monde le plus doux pour les autres et le plus dur pour lui-même. Il couchait sur la dure, souvent une pierre lui servait de chevet, il jeunait souvent et faisait de grandes austérités; en sorte que son visage ressemblait plutôt à celui d'un mort qu'à un visage d'un homme vivant<sup>6</sup>.

Il giudizio del Grandet deve essere sfumato: La Barmondière è stato senza dubbio molto severo con se stesso tanto da aver dipinta sul viso la sua austera mortificazione. Quanto alla dolcezza verso gli altri, occorre precisare che i suoi giudizi verso i peccatori erano tutt'altro che tolleranti: egli non solo accusa di peccato mortale i teologi gallicani della Sorbona, ma ritiene i commedianti come *infâmes et excommuniés de l'église, et même privés de la sépulture ecclésiastique quand ils meurent dans l'actuel exercice du théâtre*<sup>7</sup>.

Il profilo tracciato dal Blain è più completo; sebbene estremamente elogiativo, esso introduce maggiormente nella personalità spirituale di La Barmondière:

<sup>1</sup> Le *Remarques historiques* (o. c., t. I, p. 183) osservano: *Il étoit toujours un des premiers levés et disoit la Messe avant l'Oraison de la Communauté, à laquelle il se trouvoit toujours, de même qu'à tous les autres exercices.*

<sup>2</sup> Questo spirito di non-conformismo e di separazione sociologica dal mondo si manifesta nel *Règlement général* composto da La Barmondière: *Ils auront souvent dans l'esprit, et encore plus dans le cœur, ces divines paroles: Vos non estis de hoc mundo. Qui de terra est de terra loquitur. Conversatio nostra in caelis est, pour éviter avec le plus grand soin toute façon d'agir, de se vêtir, ou de parler qui sente l'air du monde. C'est pourquoi, ils ne parleront d'aucunes nouvelles, n'y de ce que le monde aime et estime, que pour en témoigner de l'éloignement. Ils fuiront toute familiarité avec les personnes mondaines, et ne feront de visites qu'autant que la nécessité le demandera. Ils n'entretiendront nul commerce au dehors par lettre, ou autrement . . .* (ms. c., p. 3).

<sup>3</sup> Il Blain riferisce l'impassibilità di La Barmondière di fronte al fallimento della Manifattura: *La Manufacture tomba sans que M. de La Barmondière y parût sensible* (*Vie de Mr. J.-B. de la Salle*, o. c., t. I, p. 292). Tronson sottolinea invece la *paix profonde et iole sensible* di La Barmondière dopo le dimissioni dalla parrocchia date per porre fine alle male lingue: *pour faire cesser le péché* (L. BERTRAND, *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. II, p. 467.).

<sup>4</sup> La devozione mariana di La Barmondière è menzionata insieme ad altre virtù dal *Mémoires sur M. de La Barmondière: Pendant plusieurs mois que dura sa maladie, il édifta constamment ses confrères par sa foi vive, sa parfaite résignation et sa confiance filiale envers la T. Ste Vierge* (ms. c., p. 12).

<sup>5</sup> Cfr *supra*, p. 115.

<sup>6</sup> *Vie de Mr. Le Bottu de La Barmondière*, ms. c., pp. 6-7.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 4.

Cet ancien curé de Saint-Sulpice, éprouvé par les croix les plus pénibles pendant le temps qu'il avait gouverné cette grande paroisse, et considéré comme un saint après qu'il en eût fait la démission, était un modèle de la plus pure vertu. Il unissait à une grande science une humilité profonde, une simplicité, une candeur et une obéissance d'enfant. Sa vie était très austère et pénitente, et sa mortification universelle<sup>1</sup>.

Possiamo ora comprendere l'influsso esercitato sul giovane Grignion dal suo primo direttore spirituale sulpiziano.

Innanzitutto si stabilisce tra loro una reciproca stima e una corrente di sentito affetto. Il Blain dirà che La Barmondière *aimait Mr. de Montfort avec tendresse*<sup>2</sup>: la ragione va ricercata nella loro affinità spirituale. La Barmondière trova nel Montfort la continuazione di se stesso e la realizzazione delle virtù da lui stesso praticate: già prevenuto sulla fervorosa condotta di Luigi Grignion a Rennes<sup>3</sup>, egli scopri personalmente in lui *une piété et une vertu extraordinaires*<sup>4</sup>, soprattutto una grande innocenza, penitenza e obbedienza<sup>5</sup>. Questa stima sarà accresciuta dal notevole profitto del giovane Grignion nello studio: un professore di teologia come La Barmondière non era insensibile di fronte alle ponderate risposte del Montfort e ne ha lasciato un giudizio elogiativo<sup>6</sup>.

La Barmondière cominciò la direzione spirituale di Luigi Grignion con un atteggiamento di condiscendenza e piena fiducia. Coerentemente con la sua pratica penitenziale e il suo ideale di vita, permise al Montfort di seguire le sue inclinazioni circa il raccoglimento, il silenzio, la mortificazione<sup>7</sup>. Tali inclinazioni erano in realtà assai problematiche per la forza e il rigore delle loro esigenze: il Montfort ebbe la libertà di seguirle e allora il suo fervore non conobbe limiti. La sua orazione divenne continua, i suoi discorsi cadevano sempre su Dio e sulla Madonna, soprattutto le sue penitenze si espressero con tutti gli strumenti in uso<sup>8</sup>.

Una simile condotta non avrebbe potuto continuare senza minare irrimediabilmente la salute del Montfort e senza nuocere al suo inserimento nella

<sup>1</sup> BLAIN, n. 36.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 86.

<sup>3</sup> Cfr GRANDET, o. c., p. 10.

<sup>4</sup> BLAIN, n. 36.

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 86.

<sup>6</sup> *Ibidem*, n. 55.

<sup>7</sup> *Un homme comme Mr. de La Barmondière qui ne connaissait point pour lui-même de bornes dans la perfection et qui ne mettait point de mesure à la ferveur, laissa son pénitent lâcher la bride à la sienne* (BLAIN, n. 36).

<sup>8</sup> *Ibidem*, nn. 37-38.

comunità. La Barmondière non mancò di accorgersene e prese perciò delle misure restrittive: frenò il suo ardore nella ricerca della mortificazione, pur lasciando ancora largo spazio alle pratiche di penitenza<sup>1</sup> e gli proibì di appartarsi dalla ricreazione motivando la proibizione con il richiamo alla salute da conservare e alla volontà di Dio espressa dal regolamento<sup>2</sup>.

Nei confronti di una simile direzione, qual'è stato il comportamento del Montfort?

Il Blain, nel contesto apologetico mirante a giustificare la condotta del Montfort, afferma che La Barmondière *le conduisit comme un enfant, et qu'il le trouva pleinement docile et soumis à ses avis*<sup>3</sup>. Questa piena docilità, verso la quale tendeva il Montfort, non appare evidente negli episodi riportati dai biografì: il giovane Grignion, spinto dalla sua attrattiva interiore confermata dalla lettura della vita dei Santi<sup>4</sup>, ha indubbiamente compiuto tutto secondo il permesso del direttore spirituale, ma ne ha talvolta forzato la mano. Il Grandet non ha timore di affermare:

Comme Louis Grignion avoit un grand attrait pour la mortification, il obligea son Confesseur à consentir qu'il fit des Penitences très-austères<sup>5</sup>.

Similmente il Montfort non si è trovato d'accordo con La Barmondière riguardo alle sue inclinazioni artistiche: egli le sacrificò totalmente dopo la morte del direttore spirituale, il quale le riteneva utili per il servizio di Dio<sup>6</sup>.

Dal sentimento di liberazione provato nei primi mesi del suo soggiorno a Parigi, il Montfort è passato attraverso il contrasto parziale con La Barmondière ad uno stato interiore da lui stesso definito *un nouveau genre de martyre*, in cui l'anima si trovò *sollicitée entre les désirs ardents d'une part et les règles d'obéissance de l'autre, qui les arrête et les bride*<sup>7</sup>.

Questo testo prova la forte tensione verificatasi nel Montfort e ci fa intravedere quanto grande sia stata la sua *passion pour les austérités*<sup>8</sup>. E' certo che La Barmondière non si è sentito di continuare la direzione di Luigi Grignion e lo ha indirizzato al suo confratello Bäuyn, molto versato nelle vie spirituali straordinarie. Probabilmente non è stata solo l'insaziabile

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 85.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 48.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 85.

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 37.

<sup>5</sup> GRANDET, p. 11.

<sup>6</sup> BLAIN, n. 46.

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 86.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

sete di mortificazione notata nel Grignon a renderlo perplesso sul suo conto, ma anche l'insieme della sua esperienza spirituale in cui non mancavano manifestazioni mistiche: queste esigevano l'applicazione del discernimento degli spiriti e La Barmondière nella sua umiltà se ne riteneva incapace<sup>1</sup>. Tuttavia gli esempi di vita austera e di impassibilità di fronte agli avvenimenti dolorosi della vita, non poterono che confermare il Montfort nella pratica della mortificazione e dell'indifferenza.

## E. PSICOLOGIA E CARISMA

Per quanto innegabile sia l'influsso dell'ambiente nella vita spirituale di Luigi Grignon, bisogna riconoscere che esso non spiega esaurientemente la pratica e il gusto della mortificazione notati nel giovane chierico fin dall'inizio del suo soggiorno parigino. Le stesse testimonianze del Blain hanno rimandato allo psichismo del Montfort, ad una profonda attrattiva interiore proveniente dalla natura e dalla grazia<sup>2</sup>.

Si tratta ora di cogliere le inclinazioni inconscie e le motivazioni coscienti che hanno permesso a Luigi Grignon di assimilare l'ascesi del suo tempo.

### 1. *Pulsioni inconscie dello psichismo del Montfort.*

In questo contesto si ripropone la questione: la mortificazione del Montfort è l'espressione di una reale ascesi cristiana o è al contrario la conseguenza di uno stato nevrotico?

La questione è posta male, poiché santità cristiana e anormalità patologica non si escludono necessariamente<sup>3</sup> e si può parlare di *santi dagli psichismi disgraziati e difficili* accanto ai *santi dallo psichismo fortunato*<sup>4</sup>.

Per questo—afferma L. Beirnaert—“la presenza di una motivazione nevrotica non ci può mai condurre a concludere per una certa assenza d'una motivazione spirituale”<sup>5</sup>.

Applicando al Montfort i risultati della psicologia, occorre innanzitutto scartare l'ipotesi di un masochismo in senso stretto, inteso come ricerca della

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 51.

<sup>2</sup> *Ibidem*, nn. 37, 52, 86.

<sup>3</sup> Cfr J. DE GUIBERT, *Que penser des saintes folles de l'ascèse?* in DS, cc. 997-998: *Ascèse*.

<sup>4</sup> Cfr L. BEIRNAERT, *Esperienza cristiana e psicologica*, Torino, Borla, 1965 (La santificazione dipende dallo psichismo?), pp. 107-108.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 106.

sofferenza in vista del godimento erotico<sup>1</sup>. Nessuna traccia in lui di questa deviazione sessuale; al contrario le penitenze del Montfort si inseriscono nel contesto dell'amore di Dio e della vita cristiana, come affermano tutte le fonti storiche, dal Blain<sup>2</sup> ai direttori spirituali Leschassier<sup>3</sup> e De la Tour<sup>4</sup>.

Indubbiamente sia nel masochista che nel santo si notano penitenze e auto-punizioni materialmente uguali; ma sotto questi tratti comuni la differenza tra i due è evidente. Nell'esperienza del masochista la punizione severa è la via di accesso alla soddisfazione erotica, in quella del santo la penitenza impedisce e allontana tale effetto<sup>5</sup>. Si tratta di stati psichici diversi: *Il santo fugge*—dice T. Reik—*ciò che il masochista vuole ottenere: il piacere sessuale*<sup>6</sup>.

Il problema si pone solo per il masochismo morale o desessualizzato: si può classificare il Montfort nel *carattere masochista*?

La risposta dipende dal concetto che uno ha del *carattere masochista*. In questo ambito, nonostante una generica convergenza sul fatto che il masochista ricerca il dolore, le descrizioni degli psicologi presentano una notevole diversità<sup>7</sup>. Il Dr. S. NACHT ritiene come tratti caratteristici del masochismo morale *un costante senso di pena, più o meno definito, di tensione affettiva e soprattutto di insoddisfazione; un bisogno di lamentarsi, di mostrarsi infelice, incapace, oppresso dalla vita . . .; un comportamento "malaccorto", inadeguato, senza elasticità . . ., che provoca l'animosità dei vicini, giacché il*

<sup>1</sup> Cfr le due monografie: T. REIK, *Le masochisme*, Paris, Payot, 1953, pp. 388; Dr. S. NACHT, *Le masochisme*, Paris, Payot, 1965, pp. 186.

<sup>2</sup> Il Blain, oltre che riferire l'insieme dei dati circa la santità del Montfort, testimonia della sua penitenza unita all'innocenza nonchè dell'assenza di ogni esperienza sessuale da parte del giovane chierico (BLAIN, nn. 50 e 134).

<sup>3</sup> Leschassier scrivendo il 13 maggio 1701 al vescovo di Poitiers, riassume il periodo di formazione trascorso dal Montfort a Parigi con le parole: *Dieu l'a prévenu de beaucoup de grâces et il y a répondu fidèlement, car il m'a paru, et à tant d'autres qui l'ont examiné de près; avoir été constant dans l'amour de Dieu et la pratique de l'oraison, de la mortification, de la pauvreté et de l'obéissance* (Cfr *Correspondance de M. Tronson*, ms. Archivio S. Sulpizio, t. III, Mélanges, n. 634, pp. 350-351).

<sup>4</sup> La testimonianza di P. de la Tour è riportata da Grandet (p. 454) e sebbene riguardi il periodo di Poitiers illumina quello precedente, per il quale si esclude qualsiasi peccato grave.

<sup>5</sup> Cfr M. ADAM, *Le sentiment du péché. Étude de psychologie*, Paris, Centurion, 1967, p. 109; T. REYK, o. c., p. 312.

<sup>6</sup> T. REYK, o. c., p. 313.

<sup>7</sup> Cfr le differenti impostazioni di T. REYK (o. c., pp. 45-81; 246-234), di S. NACHT (o. c., pp. 76-85) e di L. EIDELBERG, *Patologia comparata della nevrosi*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 161, 167, come pure le varie definizioni date dalle Enciclopedie alla voce *masochismo*.

soggetto, quasi spinto da un'inevitabile fatalità, si pone sempre in situazioni poco gradite e non sa evitare, anzi ricerca l'ostacolo . . . Insomma, un comportamento che rivela un bisogno incosciente di farsi sopportare, di rimpicciolirsi, presentandosi nella luce più sfavorevole e di fallire in ogni cosa<sup>1</sup>.

Non è difficile scoprire questi dati in tutto l'arco della vita del Montfort, compreso il periodo parigino. Il sentimento della propria incapacità e colpevolezza<sup>2</sup>, le difficoltà di integrazione<sup>3</sup>, le sconfitte collezionate<sup>4</sup>, la ricerca degli ostacoli<sup>5</sup>, l'intolleranza dei successi<sup>6</sup>, ecc. . . , rivelano nel Montfort un'oposichismo inconsciamente orientato al masochismo.

Lo stesso santo missionario, quando darà uno sguardo panoramico alla sua vita, attribuirà in parte a un fattore naturale e irrazionale le difficoltà da lui incontrate. Scrivendo allo sorella nel 1713 egli afferma:

Je ne suis jamais dans aucun pays que je ne donne un lambeau de ma croix à porter à mes meilleurs amis, souvent malgré moi et malgré eux<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> S. NACHT, o. c., pp. 76-77. L. BEIRNAERT ritiene invece che i due segni del masochismo sono l'incapacità di sopportare la soddisfazione, anche se cercata secondo Dio, e la presenza di fantasmi di umiliazioni e di sofferenze ricevute (Cfr. *Esperienza cristiana e psicologia*, o. c., p. 130). E' estremamente rischioso applicare questi dati al Montfort data la scarsità dei documenti.

<sup>2</sup> Tale sentimento è chiaramente espresso nelle lettere del Montfort: *je ne mérite que des châtements pour mes péchés* (Lettre 2, del 20-9-1694, in *Œuvres complètes*, p. 7); . . . *je ne fais point de profit de ses grâces, je ne fais que l'offenser tous les jours* (Lettre 3, dell' 11-7-1695, in *Œuvres complètes*, p. 10); . . . *je ne fais que tout gâter lorsque je me mêle de quelque affaire* (Lettre 4, del 6-3-1699, in *Œuvres complètes*, p. 11).

<sup>3</sup> Le difficoltà di integrazione si verificano sia a S. Sulpizio, che a Nantes, a Poitiers ecc. Il Montfort stesso le riassume con queste parole: *Aucun ne me peut soutenir et n'ose se déclarer pour moi qu'il n'en souffre . . . Je suis comme une balle dans un jeu de paume: on ne l'a pas silôt poussée d'un côté qu'on la pousse de l'autre, en la frappant brusquement . . . C'est ainsi que je suis sans relâche et sans repos, depuis treize ans que je suis sorti de Saint-Sulpice* (Lettre 26, del 15-8-1713, in *Œuvres complètes*, p. 64).

<sup>4</sup> Cfr per esempio le testimonianze dei gesuiti Préfontaine e De La Tour sulle persecuzioni del Montfort, in GRANDET, o. c., pp. 450-452; 456.

<sup>5</sup> A proposito della sua entrata nell'ospizio di Poitiers, il Montfort scrive: *Ce que plusieurs personnes ecclésiastiques et expérimentées de la ville me dirent, pour me détourner d'aller dans cette maison de désordre, qui leur paraissait incorrigible, ne fit qu'augmenter mon courage pour entreprendre cet ouvrage . . .* (Lettre 11 del 4-7-1702, in *Œuvres complètes*, p. 33).

<sup>6</sup> Tipica espressione di tale atteggiamento, non da generalizzare tuttavia, è la frase pronunciata dal Montfort nel pieno successo della missione di Vertou, nel 1708: *Point de croix, quelle croix!* (Cfr GRANDET, o. c., pp. 332-334).

<sup>7</sup> Lettre 26 in *Œuvres complètes*, p. 64.

## *Luigi Grignion e le sante follie dell'ascesi*

La stessa spiegazione ritorna nel colloquio con il Blain del 1714, quando il Montfort ammette la presenza di modi singolari dovuti alla natura e dei quali non si accorgeva, ma ugualmente utili perchè gli fornivano l'occasione di umiliarsi<sup>1</sup>.

Se si accetta l'ipotesi di lavoro formulata da R. Lagueux e L. Pérouas<sup>2</sup>, secondo cui il Montfort non ha realizzato nell'adolescenza una riuscita identificazione col padre, si comprenderà come la ricerca della mortificazione corporale abbia assunto in lui l'intensità descritta dai biografi<sup>3</sup>: essa rispondeva al bisogno autopunitivo e all'enorme pulsione aggressiva del suo temperamento.

L'esagerazione nelle pratiche penitenziali rimproverata al chierico Grignion si comprende innanzitutto come tendenza cieca e istintiva che avrebbe finito in una deviazione psicologica, se non fosse stata domata e regolata da superiori ragioni e motivazioni a livello cosciente.

### *2. Grazia e funzione carismatica.*

La psicologia dinamica ci premunisce dal pericolo di ridurre l'uomo alla dimensione inconscia. Alle mozioni istintive occorre aggiungere le motivazioni intellettuali e volontarie, e, nel cristiano e nel santo, i principi soprannaturali dettati dalla fede e l'azione speciale della grazia<sup>4</sup>. Sottovalutare tali elementi nella condotta del Montfort condurrebbe a svisare la sua fisionomia e a non comprendere la sua santità.

In realtà la ricerca della croce da parte del giovane Grignion, non può essere divelta dal contesto spirituale positivo dell'amore di Dio e del progetto volontario di perseguire la perfezione cristiana.

Luigi Maria ha potuto realizzare nella Comunità di La Barmondrière un programma spirituale molto più intenso di quello che gli era stato dato di

<sup>1</sup> *Il me répliqua que s'il avait des manières singulières et extraordinaires, c'était bien contre son intention; que les tenant de la nature, il ne s'apercevait pas, et qu'étant propres à l'humilier, elles ne lui étaient pas inutiles* (BLAIN, n. 263).

<sup>2</sup> R. LAQUEUX, *Approches psychologiques de la dévotion mariale chez Grignion de Montfort* in *Cahiers Marials* 10 (1966), 2, n. 52, pp. 103-112. L. PÉROUAS, *Grignion de Montfort, les pauvres et les missions*, Paris, Cerf, 1966, pp. 9-16.

<sup>3</sup> BLAIN attribuisce al Montfort un grande *attrait pour les austérités* e degli *extrêmes désirs de pénitence* (n. 86); altrove parla del fervore con cui il Montfort si dava le discipline, tale *qu'il semblait vouloir se déchirer* (n. 93). Per l'elenco delle rigorose penitenze praticate nel corso della vita missionaria, cfr gli atti del processo di beatificazione del Montfort, particolarmente la *Expositio virtutum heroicarum V.S.D.*, c. VIII: *De heroica temperantia*, pp. 345-374.

<sup>4</sup> Cfr G. CRUCHON, *Introduzione alla psicodinamica. La persona e il suo ambiente*, Brescia, La Scuola, 1965, pp. 71-125.

tracciarsi a Rennes. Il clima di separazione dal mondo trovato nel seminario sulpiziano facilita al Montfort l'applicazione ad un'intensa vita interiore, le cui pratiche erano segnalate in dettaglio dal Regolamento: ogni giorno un'ora di meditazione in comune, Messa, esame particolare, lettura spirituale, lettura di 3 capitoli del Nuovo Testamento, confessione e comunione bisettimanali, partecipazione settimanale alle funzioni della parrocchia<sup>1</sup>. Il Montfort si distingue tra i suoi condiscipoli per un fervore che va anche su questo punto al di là delle prescrizioni regolamentari: egli si accosta 4 volte la settimana alla comunione e prolunga ad un'ora il tempo del ringraziamento; l'orazione non si limita all'ora prevista, ma tende ad invadere tutto lo spazio della giornata<sup>2</sup>; nella stessa notte, quando gli toccava vegliare i morti, Luigi Maria dedicava all'orazione quattro ore intere<sup>3</sup>. Si tratta di un'esperienza contemplativa<sup>4</sup>, che pur presentando delle imperfezioni<sup>5</sup>, testimonia l'unione con Dio e l'adesione alla sua volontà.

<sup>1</sup> Cfr *Règlement général des pauvres ecclésiastiques . . .*, ms. c., pp. 1-3

<sup>2</sup> *Son oraison devint continuelle et rien ne paraissait l'interrompre, tant il paraissait retiré en Dieu* (BLAIN, n. 37).

<sup>3</sup> *Ibidem*, nn. 37 e 39.

<sup>4</sup> Il BLAIN la descrive nei seguenti termini: *Souvent il paraissait dans une espèce d'aliénation de ses sens, abstrait au milieu de nous et absorbé en Dieu* (n. 49). Presso tutti i mistici si notano nei primi anni dopo la conversione lunghe ore di preghiera, nelle quali Dio li chiama silenziosamente e sveglia in essi un insaziabile desiderio di perfezione (Cfr J. LEBRETON, *Tu solus sanctus, Jésus Christ vivant dans les saints, Études de théologie mystique*, o. c., pp. 61-62). Quanto al progetto di allargare lo spazio della preghiera a tutta la giornata è probabile l'influsso sul Montfort, del Boudon, che afferma: *Je désirerais de tout mon cœur que tous les Chrétiens fissent l'oraison continuelle, et fussent toujours à la présence de Dieu, de la manière que l'expliquait le Saint homme le P. de Condren* (*Le Règne de Dieu en l'oraison mentale*, o. c., c. 638).

<sup>5</sup> Il BLAIN riferisce che il Montfort *ne pouvait même entièrement étouffer les mouvements d'un cœur saisi de l'amour divin, ce qui faisait jeter de fréquents et profonds soupirs, à table, en récréation et partout; sujet de bonnes humiliations, car ses confrères ne manquaient pas d'en faire des railleries* (n. 49). Per spiegare questo fatto il Blain fa ricorso al vino nuovo dello Spirito Santo che causa un'incontenibile ebbrezza spirituale (n. 50). Ma tale richiamo vale a spiegare l'insieme dell'esperienza vitale del Montfort, non le espressioni imperfette dovute alla natura e da eliminare progressivamente. Il Boudon stende un capitolo per stabilire *qu'il faut prendre garde à ne pas se laisser emporter aux ferveurs sensibles*. Quanto alle consolazioni sensibili, alle lacrime di devozione e alle dolcezze spirituali; egli afferma: *Si l'on me dit que ces grâces viennent de Dieu. Je répons que souvent l'on s'y trompe, et que ce ne sont que de purs effets de la nature . . .* Occorre dunque prudenza e moderazione, e anche secondo S. Teresa *un soin particulier de divertir les personnes qui sont dans une oraison qui occupe beaucoup* (H. BOUDON, *Le Règne de Dieu en l'oraison mentale*, o. c., cc. 659-660).

Infatti ponendosi espressamente nella stessa epoca il problema delle penitenze, il Montfort le risolve richiamandosi alla volontà di Dio: fa risalire ad essa sia l'attrattiva della mortificazione che la necessaria sottomissione ai direttori spirituali, anche se ciò veniva a determinare nella sua anima un nuovo genere di martirio<sup>1</sup>.

Del resto egli aveva appreso dal Boudon le varie motivazioni soprannaturali della ricerca della croce e si appoggiava sull'esempio dei santi che egli intendeva imitare. Le penitenze del Montfort acquistano così un nuovo valore sul piano della coscienza: esse rispondono ad un'esigenza della volontà di Dio e del cristianesimo, dopo aver risposto ad un certo bisogno istintivo.

Il santo missionario parlerà volentieri nei suoi scritti della penitenza e della mortificazione. Talvolta lascerà trasparire una forte aggressività<sup>2</sup> e non mancherà di enumerare gli effetti sul piano umano e cristiano<sup>3</sup>; ma sottolineerà, con più forza della sua fonte Boudon, l'origine soprannaturale dell'amore alle croci. L'amore alle croci non può essere comandato dalla natura, perchè questa tende al piacere e respinge la mortificazione<sup>4</sup>, ma nasce dalla conoscenza della felicità di soffrire per Dio<sup>5</sup>, dalla pura fede<sup>6</sup> e dalla grazia vittoriosa di Cristo<sup>7</sup>.

Secondo il pensiero del Montfort non esiste praticamente un amore sensibile per la croce:<sup>8</sup> la natura la rigetta, la teme, si lamenta sotto il suo peso<sup>9</sup>, deve lottare e vincersi per poterla accettare<sup>10</sup>.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 86.

<sup>2</sup> Cfr in particolare il Cantique 161, dal ritornello *Frappe, frappe, frappe jusqu'aux os* (*Œuvres complètes*, pp. 1660-1662).

<sup>3</sup> Nel pensiero del Montfort le penitenze non solo purificano e rendono perfetti, vincono la carne insolente e disarmano Dio, ma sono anche medicina naturale che scacciano le malattie e i cattivi umori. Cfr Cantique 11, *La force de la patience*, str. 1-10, in *Œuvres complètes*, pp. 933-935; Cantique 13, *La nécessité de la Pénitence*, str. 12 e 71, *ibidem* pp. 957-966; Cantique 16, *La puissance du jeûne*, str. 16, 17, 28, *ibidem*, pp. 997-1000; e Cantique 161, *Le remède spécifique de la tiédeur*, *ibidem*, pp. 1660-1662.

<sup>4</sup> "Quand on vous dit d'aimer la croix, on ne parle pas d'un amour sensible, qui est impossible à la nature" (*Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, n. 50, in *Œuvres complètes*, p. 252).

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 52, p. 253.

<sup>6</sup> *Ibidem*, n. 53, p. 253.

<sup>7</sup> "Il n'y a que Jésus-Christ qui puisse vous enseigner et faire goûter ce mystère par sa grâce victorieuse" (*Ibidem*, n. 26, p. 236).

<sup>8</sup> Il Montfort ammette eccezionalmente l'amore sensibile per la croce con un riferimento all'esperienza dei santi e in qualche modo anche sua: "Nous pouvons, à la vérité, éprouver quelques fois une joie même sensible de ce que nous souffrons comme plusieurs saints ont

L'amore per la croce domandato da Dio si inserisce nella parte suprema o cima dell'anima, che è l'intelligenza illuminata dalla fede;<sup>1</sup> per mezzo di esso, senza provare nessuna gioia nei sensi, senza trovare nessun piacere razionale nell'anima, si ama tuttavia e si gusta, attraverso uno sguardo di fede pura la croce che si porta, sebbene spesso si verifichi una guerra generale e un'allarme nella parte inferiore, che geme, si lamenta, piange e cerca sollievo<sup>2</sup>.

A livello cosciente, le mortificazioni del Montfort sono espressioni di una lotta contro le cattive inclinazioni naturali e di una reale ascesi, affrontata per dovere di adesione alla volontà di Dio e in conseguenza della condizione cristiana. In questo consiste la sua santità. Quanto all'ardore con cui il Montfort ha cercato le penitenze esso non si può ridurre ad uno slancio istintivo dovuto al suo psichismo, poichè risponde anzitutto alle motivazioni coscienti e soprannaturali, è fondamentalmente ispirato dalla grazia e costituisce un elemento della missione carismatica del Montfort. Le forme estreme di attivismo nella mortificazione sono un elemento eccezionale che Dio vuole o permette per richiamare l'attenzione degli uomini sul valore della croce e sul primato dei fini soprannaturali su tutte le regole di una sapienza puramente umana<sup>3</sup>.

“Certo il valore della croce è trasmesso dall'esperienza del Montfort attraverso una forma particolare dovuta all'ambiente del XVII<sup>e</sup> secolo. Oggi non possiamo giustificare il pessimismo e rigorismo antropologico della cosiddetta scuola francese, nè l'atteggiamento repressivo del corpo adottato fino all'epoca recente in mancanza della concezione dell'amore risolutore dei

ressenti; mais cette joie ne vient pas de la chair, quoiqu'elle soit dans la chair; elle ne vient que de la partie supérieure, qui est remplie de cette divine joie du Saint-Esprit qu'elle la fait rejaillir jusque sur la partie inférieure, en sorte qu'en ce moment la personne la plus crucifiée peut dire: Mon cœur et ma chair ont tressailli d'allégresse dans le Dieu Vivant” (*Ibidem*, n. 51, p. 253). A nessuno sfugge come questo testo sia molto interessante per lo studio della psicologia del Montfort.

<sup>1</sup> “La chair ne craint que ta rigueur (de la Croix) . . . Il est vrai que cette croix pèse” (Cantique 11, La force de la patience, str. 7 e 8, in *Œuvres complètes*, p. 934). Cfr pure *Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, nn. 53 e 59, *ibidem*, pp. 253-254, 259.

<sup>2</sup> “. . . Vainquez-vous . . . surmontez-vous” (*Ibidem*, n. 61, p. 260).

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 50, p. 252.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 53, pp. 253-254.

<sup>3</sup> Cfr L. COGNET, *Introduction à la vie Chrétienne*, II, *L'ascèse chrétienne*, Paris, Cerf, 1967, pp. 121-122; J. DE GUIBERT, *Que penser des saintes folies de l'ascèse?* in DS, v. *Ascèse, Questions Théologiques*, t. I, cc. 997-998.

## *Luigi Grignion e le sante follie dell'ascesi*

conflitti. Tuttavia dobbiamo riconoscere l'esperienza altamente spirituale dei santi del xvii secolo, nella quale occorrerà distinguere la sincera ricerca di Dio e della perfezione cristiana dal modo con cui si è espressa. Tale modo non è frutto della grazia, ma piuttosto delle disposizioni offerte alla grazia e nelle quali ha operato provocando una generosa risposta.

Resta assodato il progresso del giovane Grignion nei primi due anni del soggiorno parigino: egli visse la mistica della povertà liberatrice e una pietà molto intensa e continuò il suo cammino nella pratica di austere penitenze nell'adesione alla volontà di Dio.

Tuttavia i contrasti con l'ambiente si preannunciano chiaramente attraverso le singolarità del suo comportamento: esagerata ricerca della mortificazione, mancanza di controllo nelle espressioni sensibili della pietà, tendenza alla concentrazione a discapito della vita comunitaria.

Il Montfort diviene un caso difficile, al cui esame si impegneranno i direttori sulpiziani.

## CAPITOLO VI

### INTERMEZZO NON-SULPIZIANO E MALATTIA PURIFICATRICE (SETTEMBRE 1694-LUGLIO 1695)

- A. Ritiro a S. Lazare.
- B. La Comunità di F. Boucher.
- C. Malattia purificatrice.
- D. Interiorizzazione mariana.
- E. Passaggio al Petit-Séminaire.

#### A. RITIRO A S. LAZARE (SETTEMBRE 1694)

A un anno di distanza dall'entrata nello stato ecclesiastico mediante il rito della tonsura, Luigi Grignon è inviato presso i Preti della Missione nella casa di S. Lazare<sup>1</sup> per prepararsi agli ordini minori. Il ritiro veniva organizzato secondo il manoscritto *Entretiens des Ordinand*s, composto verso il 1631 da S. Vincent de Paul in collaborazione con Olier e altri: questo libro era consegnato ai predicatori con preghiera di conformarvisi circa l'argomento, l'ordine e il piano delle conferenze<sup>2</sup>.

La formula dei ritiri d'ordinazione rispondeva ai bisogni degli ecclesiastici del XVII secolo, mancanti di un'adeguata preparazione nei seminari. Essa mirava a mettere i chierici di fronte alle responsabilità che stavano per assu-

<sup>1</sup> Nella *Lettre 2*, del 20 settembre 1694 (*Œuvres complètes*, p. 7), riportata dal Besnard, il Montfort dice di aver fatto il ritiro per gli ordini minori a *St. Sulpice*, ma si tratta evidentemente di un *lapsus* del Besnard o del Montfort stesso; Blain preciserà che il ritiro è stato compiuto a *St. Lazare* e aggiunge la nota marginale *selon la coutume de ce temps là* (BLAIN, n. 54). Ciò corrisponde alla verità storica, poichè *dès le commencement de l'année 1631 l'archevêque de Paris, Jean-François de Gondi, fit une ordonnance réglant que tous les sujets de son diocèse qui aspiraient aux saints ordres devraient, dix jours avant de les recevoir, se retirer chez les Prêtres de la Mission, pour s'y disposer, par des exercices d'une retraite spéciale, à les recevoir dignement et avec fruit* (MORR, *Saint Vincent de Paul et le sacerdoce*, Lille, Desclée de Brouwer, 1900, p. 287).

<sup>2</sup> Cfr P. COSTE, *Le grand saint du grand siècle, Monsieur Vincent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1931, t. I, pp. 297-300, t. II, pp. 335-348; t. III, p. 7-27.

## Intermezzo non-sulpiziano

mersi e a instruirli circa le funzioni degli ordini sacri. Per questo le conferenze del mattino e della sera avevano una duplice caratteristica: le prime vertevano sulla teologia morale (censure, confessione, peccati, comandamenti, virtù, sacramenti, credo), le seconde sui doveri derivanti dagli ordini sacri (orazione mentale, vocazione, spirito ecclesiastico, ordini in genere e in particolare, vita ecclesiastica)<sup>1</sup>.

Nonostante il miscuglio di insegnamento morale e formazione ascetica, i ritiri di ordinazione offrivano una seria preparazione spirituale, poichè immettevano in un clima di preghiera, esercitavano alla pratica dell'orazione mentale, orientavano verso un'interiore conversione con la confessione generale e richiedevano infine una consacrazione totale a Dio nella recezione degli ordini sacri:

<sup>1</sup> Pendant qu'ils recevront les saints Ordres, ils s'offriront et consacreront à Dieu, sans réserve ni exception aucune, en la manière qui leur sera enseignée<sup>2</sup>.

Il silenzio non era rigoroso: venivano organizzati dei gruppi di 10-15 persone per uno scambio di vedute sugli argomenti delle conferenze ed erano previste due ore di *conversation sainte et honnête*<sup>3</sup>. La coscienza sacerdotale veniva tenuta desta anche durante i pasti, mediante la lettura del libro *De la dignité et sainteté des prêtres* del certosino Molina<sup>4</sup>. Agli ordinandi era prescritto: *Feront chaque jour des notes de ce qu'ils auront appris de plus remarquable*<sup>5</sup>.

Ciò fa pensare agli appunti presi con ogni probabilità dal Montfort in questo e negli altri ritiri a S. Lazare e a noi purtroppo non pervenuti. Essi ci avrebbero aperto uno spiraglio sulla sua vita spirituale durante i dieci giorni di preparazione agli ordini e forse sui primi contatti con le Costituzioni dei Preti della Missione, alle quali si richiederà nelle *Règles des Prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*<sup>6</sup>. Possiamo soltanto affermare che il ritiro a S. Lazare e la consacrazione a Dio compiuta durante l'ordinazione

<sup>1</sup> Cfr L. ABELLY, *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, Paris, 1664, pp. 219-222; P. BROUTIN, *La réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, o. c., t. II, pp. 215-223; J. FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, Paris, Vrin, 1962, pp. 148-151.

<sup>2</sup> Cfr *Avis pour les Ordinands* (1628), in MORR, *Saint-Vincent de Paul et le Sacerdoce*, o. c., pp. 449-450.

<sup>3</sup> Cfr L. ABELLY, *La vie du vénérable serviteur de Dieu, Vincent de Paul*, o. c., p. 222.

<sup>4</sup> *Ibidem*. Probabilmente il libro cui si riferisce Abelly è il grosso volume: MOLINA Chartreux de Miraflores, *L'instruction des Prestres, qui contient une très importante doctrine pour cognoistre l'excellence du St. Sacerdoce, avec le moyen de s'en acquister dignement*; Paris, N. Buon, 1618, pp. 770.

<sup>5</sup> *Avis pour les ordinands* (1628), in MORR, *Saint Vincent de Paul et le Sacerdoce*, o. c., p. 450.

<sup>6</sup> Cfr *Œuvres complètes*, pp. 690-691.

hanno preparato l'accollito Luigi Grignion ad accettare in piena adesione alla volontà di Dio il duro colpo che lo attendeva al suo rientro in seminario.

Si trattava della notizia della morte di La Barmondière avvenuta il 18 settembre 1694. I condiscipoli attendevano il Montfort per osservare la sua reazione di fronte alla scomparsa del suo benefattore; ma egli sconvolge le loro attese mantenendo un contegno riservato e perfino impassibile<sup>1</sup>. Nella lettera allo zio spiegherà la ragione del suo comportamento: *Ho un padre nei cieli che è immancabile*<sup>2</sup>.

La situazione è tuttavia umanamente disperata, perchè con la morte di La Barmondière si spegneva anche la comunità dei *poveri ecclesiastici* da lui fondata<sup>3</sup>. I sulpiziani temporeggiarono alcuni mesi, decidendo infine di far confluire nel Petit-Séminaire un'opera che non rientrava pienamente nello spirito dei seminari in materia di povertà<sup>4</sup>.

La fiducia del Montfort viene presto premiata, perchè può entrare nella comunità fondata da François Boucher nei locali del Collegio Montaigu, presso la parrocchia S. Étienne-du-Mont, non lontano dalla Sorbona. Vi resta per un breve periodo, che va approssimativamente dal settembre 1694 al luglio 1695<sup>5</sup>: esso è sconosciuto al Grandet e poco approfondito dai biografi, i quali si contentano di ripetere il racconto del Blain, ma riveste una certa importanza in quanto rappresenta un intermezzo non-sulpiziano nella formazione spirituale del Montfort.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 54.

<sup>2</sup> Cfr *Lettre 2*, del 20-9-1694, in *Œuvres complètes*, p. 7.

<sup>3</sup> . . . *la communauté de M. de la Barmondière mourut, pour ainsi dire, avec lui; et le petit Séminaire de St.-Sulpice profita de ses dépouilles* (BLAIN, n. 54).

<sup>4</sup> Solo nella seduta del 23 dicembre 1694, il Consiglio sulpiziano delibera *que le séminaire se chargerait de la fondation de M. de La Barmondière en faveur des pauvres Ecclésiastiques* (*Registre des Assemblées du Supérieur du séminaire de Saint-Sulpice*, ms. Archivio S. Sulpizio, Parigi, p. 338). Quanto alla povertà, non mendicante, del seminario di S. Sulpizio, cfr *Infra*, p. 132.

<sup>5</sup> L'inizio del periodo è stabilito sulla base dell'espressione del Blain, che fa entrare il Montfort nella comunità di Boucher *au sortir de celle de M. De La Barmondière qui prit fin avec sa vie* (BLAIN, n. 56). Il Montfort uscirà poi dalla comunità di Boucher nel luglio 1695, come è testimoniato dalla lettera 3 scritta allo zio Alain Robert per comunicargli l'accettazione nel Petit-S. Sulpice (Cfr *Œuvres complètes*, p. 8-9). Resta per altro accertato che in data 16 giugno 1695 Luigi Grignion era ancora presso Boucher, come risulta nell'atto notarile di possesso della cappellania di S. Julien-de-Concelles: *M. Louis Grignion, clerc tonsuré, au diocèse de Saint Malo, demeurant à Paris, au collège Montégut, paroisse de Saint-Étienne-du-Mont . . .* (Cfr PETARD, *St.-Julien-de-Concelles. Histoire d'une paroisse bretonne avant et depuis 1789*, Nantes, Bourgeois, 1898, pp. 64-65).

## B. LA COMUNITÀ DI FRANÇOIS BOUCHER

La figura di François Boucher è pressoché ignota. Il sulpiziano Gosselin trasmette alcuni dati: nato a Parigi e abbracciato lo stato ecclesiastico, F. Boucher percorse con successo gli studi alla Sorbona e nel 1676 ottenne il terzo posto negli esami di licenza. Preso il titolo di Dottore, fu nominato Grande Vicario di Chartres. Morì a Parigi all'inizio del 1708 lasciando al seminario di S. Sulpizio una rendita di 1800 lire per il sostentamento della comunità da lui formata nel Collegio Montaigu<sup>1</sup>.

Dalla corrispondenza di Tronson si apprende che F. Boucher fu nominato nel 1677 parroco di S. Nicolas du Chardonnet, tra la soddisfazione generale e le congratulazioni dello stesso Tronson<sup>2</sup>. Il 22 giugno 1682 F. Boucher riceve una *lettre de cachet*, che lo obbliga a lasciare Parigi e a rifugiarsi a Guincamps, a causa dell'opposizione da lui fatta alla Sorbona circa la registrazione dei 4 articoli dell'Assemblea del clero del 1682<sup>3</sup>. Questa fedeltà all'ortodossia merita al Boucher la fiducia di Tronson che gli sottomette nel 1698 una *memoria* di Fénelon circa alcuni casi di morale<sup>4</sup>.

Già nel 1690, F. Boucher si era inserito nella linea di La Barmondière, e sensibile alla necessità di offrire agli studenti poveri la possibilità di formarsi alla vita sacerdotale, aveva fondato la *Communauté des pauvres écoliers*<sup>5</sup>, comprendente quaranta seminaristi dei corsi di filosofia e di teologia<sup>6</sup>.

Di questa comunità poco o nulla sappiamo, al di fuori di quanto ci riferisce il Blain che ne faceva parte: egli la presenta come un ambiente dove si coltivava un grande amore agli studi, ma anche come una casa ridotta ad una povertà estrema e addirittura alla miseria: il regime alimentare era particolarmente precario e disgustante<sup>7</sup>. Quanto allo spirito della comunità non sembra, a prima vista, diverso da quello dei seminari di S. Sulpizio. F. Boucher, pur non

<sup>1</sup> GOSSELIN, *Mémoires sur Monsieur Tronson* (ms. Archivio S. Sulpizio), p. 99. Cfr pure *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, p. 284, nota 1.

<sup>2</sup> *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, pp. 284-285.

<sup>3</sup> Cfr *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, pp. 16, 284, 307. Il testo dei 4 articoli è riportato dai libri di storia, per es. da BIHLMAYER-TUECHLE, *Storia della Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1962, v. IV, pp. 46-47.

<sup>4</sup> *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. III, p. 169.

<sup>5</sup> Cfr E. LEVESQUE, *Liste des anciens élèves du Séminaire de Saint-Sulpice, 1642-1792* (senza luogo nè data).

<sup>6</sup> Cfr Lettera di Leschassier a M. Colon, del 23-1-1708, citata da Bertrand, in *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, p. 284, nota 1; *Registre des Assemblées du Supérieur du Séminaire de Saint Sulpice*, ms. c., p. 373; GOSSELIN, *Mémoires sur Monsieur Leschassier* (ms., Archivio S. Sulpizio), p. 55.

<sup>7</sup> BLAIN, nn. 56-57.

essendo sulpiziano, era però intimamente legato a S. Sulpizio, non solo perchè aveva un fratello sulpiziano<sup>1</sup>, ma anche perchè prestava servizio nella parrocchia<sup>2</sup>.

La notevole differenza di impostazione si rivela tuttavia nel novembre 1697, quando F. Boucher chiede al Superiore generale di S. Sulpizio di assumere la direzione della *Communauté des pauvres écoliers*, alla quale egli continuerebbe a garantire 500 scudi di rendita. La risposta del Consiglio generale sulpiziano riconosce l'utilità dell'opera, ma ne scarta la responsabilità à cause de la manière de faire subsister ces jeunes gens, promettendo senza impegno e nei limiti del possibile solo l'assistenza spirituale<sup>3</sup>. Si tratta di divergenza a proposito della povertà: mentre Boucher esigeva che ogni scolaro si procurasse, sia pure elemosinando, il pane quotidiano, l'assemblea sulpiziana riafferma quanto aveva deciso nel 1691: *L'esprit de quêteur et de demandeur . . . ne convenait nullement à celui de Saint Sulpice qui a toujours été un esprit de désintéressement*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Son frère Julien Sulpice Boucher entra au Séminaire de St. Sulpice, le 29 avril 1772, et s'attacha à la compagnie, où il resta toujours simple acolythe, et fut chargé, pendant plusieurs années, du soin de la Bibliothèque. Il mourut au Séminaire de St. Sulpice, le 29 Janvier 1709, âgé de 66 ans* (GOSSELIN, *Mémoires sur Monsieur Tronson*, ms. c., pp. 99-100). Questo Julien Boucher è dunque successore del Montfort nell'ufficio di bibliotecario, e precisamente dal 1704 al 1708: cfr M. QUÉMENEUR, *Le catalogue de la bibliothèque de S. Sulpice*, in *Documentation Montfortaine*, 9 (1964), n. 35, p. 1.

<sup>2</sup> Il nome di M. Boucher, Docteur de Sorbonne figura nel *Catalogue des Messieurs qui sont agrégés par les liens de charité, au Clergé et aux fonctions de la Paroisse de S. Sulpice, quand ils sont invités par M. le Curé de S. Sulpice dans les besoins pressans de la Paroisse, ou qui s'offrent pour honorer leur caractère ou pour exercer leurs talens*, riportato nelle *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de S. Sulpice*, Paris, Crapart, 1773, t. III, p. 400.

<sup>3</sup> È da citare tutta la deliberazione dell'assemblea del 22 novembre 1697, perchè costituisce una delle poche fonti che illustrano la comunità di F. Boucher: . . . *l'on a délibéré sur la réponse qu'il y avoit à faire à Mons. Mr. Boucher, Docteur de Sorbonne, sur la proposition qu'il faisoit au Seminaire de se charger d'une espèce de communauté ou assemblée de jeunes gens qui étudient en Philosophie ou en Théologie desquels il prend soin depuis quelques années les logeant dans un appartement d'un collège de l'université où il contribue notablement à leur subsistance leur fournissant tout ce qui est nécessaire pour leur nourriture à la réserve du pain qu'ils se fournissent eux memes. Led. Sr. Boucher offrant pour subvenir à cette dépense cinq cent escus de rente en bons contracts sur l'hostel de ville de Paris. On est demeurés d'accord que cette œuvre et cet établissement estoient bons et pouvoient estre très utiles s'agissant d'élever et former des ecclésiastiques qui eussent de la piété et qui fussent dans de bons sentimens pour la doctrine. Cependant quelque bien et quelque fruit qui put parvenir de cette œuvre de charité on n'a pas cru qu'il nous convient à cause de la manière de faire subsister ces jeunes gens et l'on n'a pas esté d'avis de s'en charger, mais qu'on prendroit soin autant qu'on pourroit sans néanmoins aucune obligation de leur spirituel . . . pour en faire de pieux et bons Ecclésiastiques* (*Régistre des Assemblées du Supérieur général de Saint Sulpice*, ms. c., pp. 372-373).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 290.

## *Intermezzo non-sulpiziano*

Il Montfort doveva trovarsi a proprio agio nella comunità di F. Boucher, poichè mendicare il pane e vivere nella più stretta povertà corrispondeva alla sua profonda aspirazione. Perchè dunque dimostrò una certa soddisfazione nell'annunciare allo zio il suo ingresso nel Petit-S. Sulpice?<sup>1</sup> Le vicende accadute nel breve periodo trascorso presso F. Boucher ci daranno una risposta.

### 1. C. MALATTIA PURIFICATRICE

Il fatto principale che caratterizza il periodo trascorso dal Montfort nella comunità di F. Boucher è la malattia mortale dettagliatamente raccontata dal Blain: il giovane Grignon era di turno in cucina, quando sentì i sintomi di un male, tanto grave da richiedere il ricovero nell'ospedale. La malattia compiva inesorabilmente il suo corso fino a condurre il Montfort alle porte della morte. Applicando la medicina del tempo, il salasso, gli venne cavato tanto sangue che si attendeva ormai l'ultimo respiro. Inopinatamente il malato si riprese con rapidità e poté ritornare nella sua comunità<sup>2</sup>.

Non ci è trasmessa la diagnosi del medico e la natura della malattia.<sup>3</sup> Sebbene di costituzione robusta, il Montfort non godrà sempre di un perfetto stato di salute come nel periodo di Poitiers<sup>3</sup>. Al contrario, il missionario è stato soggetto a varie malattie così descritte dal Des Bastières:

Je lui ay vu souffrir de très-grandes maladies . . . des maux inexplicables, comme des coliques, auxquelles il étoit fort sujet, des douleurs de côté à ne pouvoir respirer, des maux de tête à ne pouvoir ouvrir les yeux, il en enduroit beaucoup d'autres très-violentes avec une patience héroïque . . .<sup>4</sup>

Particolarmente gravi le malattie contratte nel 1708 e nel 1713 rispettivamente a La Chaise e a Mauzé, la quale ultima dovuta ad un ascesso durò circa 7 settimane e richiese l'intervento di Seignette, medico di La Rochelle<sup>5</sup>. Forse nella malattia di Parigi si può vedere un preludio delle future infermità e indovinarne la natura. Ma a noi interessa maggiormente indagare sulle cause della malattia del Montfort e soprattutto sul suo stato d'animo e sul suo atteggiamento spirituale.

<sup>1</sup> Cfr. *Lettre 3*, in *Œuvres Complètes*, p. 8-10.

<sup>2</sup> Cfr. BLAIN, nn. 58-62.

<sup>3</sup> Nella Lettera 11, del 4-7-1702, il Montfort scrivendo a Leschassier afferma di essere stato il solo risparmiato dalla malattia imperversante nell'ospizio di Poitiers e di godere una *santé parfaite* (Cfr. *Œuvres Complètes*, pp. 34-35).

<sup>4</sup> GRANDET, p. 371-372.

<sup>5</sup> Cfr. GRANDET, pp. 135-138; 372-373.

Possiamo accettare la spiegazione del Blain che attribuisce la malattia del giovane Grignon a tre cause: assidua applicazione allo studio, insufficiente nutrimento, severa pratica penitenziale<sup>1</sup>. In realtà la comunità di Boucher, come quella di La Barmondière, si distingueva per il fiorire degli studi ecclesiastici: il Montfort continuò col consueto impegno che gli aveva meritato il primo posto nella stima di La Barmondière<sup>2</sup> e il Blain ce lo mostra curvo sui quaderni<sup>3</sup>. Quanto al cibo, niente di più facile che esso causasse qualche infezione interna, data l'assoluta mancanza di igiene, oltre alla debolezza provocata dal precario regime alimentare e dalle discipline e mortificazioni che il Montfort continuava ad infliggere al suo corpo<sup>4</sup>.

Circa il comportamento del Montfort all'ospedale esiste perfetta convergenza tra il Blain e il Grandet. Ambedue ricordano la pazienza con la quale ha edificato tanto le suore ospedaliere che i visitatori provenienti per lo più dall'ambiente sulpiziano; e riferiscono il *logion* pronunciato dal Montfort esprimente la gioia di trovarsi all'Hôtel-Dieu: *Je suis trop heureux d'être dans la Maison de Dieu*<sup>5</sup>.

Il racconto del Blain è tuttavia molto più particolareggiato: esso recensisce l'assenza di ogni impazienza o lamento del Montfort ammalato, il continuo riferimento a Dio nelle sue parole, la pace e tranquillità stampate sul suo viso, la convinzione che non sarebbe morto ma avrebbe riconquistato la salute e infine l'edificazione data alle suore e ai visitatori<sup>6</sup>.

Quanto all'espressione di gioia motivata dal Montfort col fatto di trovarsi nell'Hôtel-Dieu, il Blain ne riporta una seconda parte che rivela l'opposizione di ideali tra il giovane Grignon e i suoi genitori:

*Je suis dans la maison de Dieu, quel honneur! Mes parents n'en seront peut-être pas trop aises; mais la nature est-elle jamais d'accord avec la grâce?*

Se si pensa alle condizioni degli ospedali nell'epoca di cui trattiamo, si comprende meglio la frase attribuita al Montfort. Essi erano insieme ospedali, ricoveri, prigioni e case di correzione: vi regnava la miseria, la promiscuità, la infezione. J. Michelet afferma tra l'altro:

*Une charité si terrible épouvantait. Les noms si doux d'Hôtel-Dieu, de Charité, de Pitié, de Bon Pasteur, etc. ne rassuraient personne. Les malades se cachaient pour mourir, de peur d'y être traînés... Obstinément ils fuyaient l'hôpital, comme la maison de la mort*<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 57.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 55.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 73.

<sup>4</sup> Il GRANDET, molto sommario e impreciso circa questo periodo, attribuisce la malattia del Montfort alle mortificazioni del giovane Grignon (Cfr GRANDET, p. 11).

<sup>5</sup> GRANDET, p. 12; cfr BLAIN, n. 59.

<sup>6</sup> Cfr BLAIN, nn. 59-60.

<sup>7</sup> *Ibidem*, n. 59.

<sup>8</sup> J. MICHELET, *Histoire de France*, t. IV, Paris, Hetzel, s. d., ch. XXI: *Hôpitaux, prisons, galères* (1686), p. 509.

## Intermezzo non-sulpiziano

Era dunque del tutto normale per i genitori del Montfort pensare con orrore all'ospedale, considerato come luogo di estrema povertà oltre che di dolore e di morte. Non così per il giovane Grignon: coerentemente con la professione di povertà egli considerava l'ospedale come la sua vera casa<sup>1</sup>, non vedeva nessuna ragione per sentirne vergogna; al contrario, ricordandosi della dottrina assimilata nella lettura del Boudon<sup>2</sup>, il Montfort si sentiva onorato e felice di essere visitato dalla grazia della sofferenza, che gli offriva il diritto di abitare nella casa di Dio<sup>3</sup>. Il Montfort si muove indubbiamente in un universo soprannaturale, che trasfigura la realtà in base ad un'ottica e un giudizio di valore, in netto contrasto con la logica umana.

Ciò non significa che Luigi Maria non abbia assaporato nell'ospedale di Parigi la sofferenza fisica e morale. Il Blain non vi insiste; ma il tono che assume il Montfort quando parla della malattia e i concetti ricorrenti sotto la sua penna denotano una convinzione fondata sull'esperienza. Nella lettera scritta nel 1703, il Montfort, in perfetta sintonia con l'atteggiamento sopra descritto, esprime la sua gioia nell'apprendere la notizia della malattia della sorella. Per lui la malattia è un mezzo di purificazione, *le fourneau ordinaire où il (Dieu) purifie ses élus*<sup>4</sup>. Dunque un atto di predilezione<sup>5</sup> rientrante nelle purificazioni passive, nelle quali l'iniziativa non è lasciata alle corte vedute delle singole persone, ma è presa direttamente da Dio<sup>6</sup>. Lo scopo è di trasformare l'anima rendendola vittima perfettamente gradita a Dio e purificandola dalle macchie anche minime<sup>7</sup>. Secondo questo orientamento, la malattia del Montfort ha dovuto risolversi in una maggiore disponibilità alla volontà di Dio, manifestatasi in una sofferenza fisica molto acuta.

Un'altra idea è associata tuttavia dal Montfort alla malattia: l'idea di tentazione. Essa si manifesterà palesemente nella struttura stessa del Cantico 46, in cui il malato si dibatte tra l'ascolto del demonio e dell'amico di Dio<sup>7</sup>. Ma già in una lettera alla sorella, il Montfort la invita a non temere lo spirito maligno e le sue suggestioni:

... Ne craignez pas le malin esprit, qui vous dira souvent dans votre maladie: tu ne seras point professe à cause de ton incommodité, sors de ce monastère, retourne chez les parents, tu demeureras sur le pavé, tu seras à charge à tout le monde<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> *Le nom et le séjour de l'hôpital ne lui firent jamais de honte; il le regardait comme sa véritable maison, où la pauvreté dont il faisait profession, lui donnait droit et une place toujours acquise* (BLAIN, n. 59).

<sup>2</sup> Cfr *supra*, cap. V.

<sup>3</sup> Lettre 17, in *Œuvres complètes*, p. 49.

<sup>4</sup> ... la meilleure marque que l'on est aimé de Dieu, c'est quand on est ... assailli de croix ... des maladies les moins à notre goût ... (Lettre 13, in *Œuvres complètes*, p. 40).

<sup>5</sup> *Quel bonheur pour vous, de ce que Dieu veut lui-même purifier et apprêter sa victime selon son goût* (Lettre 17, in *Œuvres complètes*, p. 49).

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Cantique 46, *La consolation des affligés, Premier cantique*, in *Œuvres complètes*, pp. 1226-1232.

<sup>8</sup> Lettre 17, in *Œuvres complètes*, p. 50.

Non è temerario attribuire al Montfort simili interrogativi o incubi durante le malattie, da lui comunque superati attraverso l'incrollabile fiducia nella provvidenza del Padre che si sarebbe preso cura di lui. Con linguaggio immaginifico, il Blain paragona il Montfort convalescente ad un atleta, che dopo essersi riposato un poco si alza per riprendere con più vigore la battaglia contro il mondo e la carne<sup>1</sup>.

Non possiamo invece seguire il Blain, quando riferisce che il Montfort lesse prima di passare al periodo del Petit S. Sulpice, le Lettere di P. Surin, le quali gli fecero *de grandes impressions*<sup>2</sup>. Occorre senz'altro spostare a dopo il mese di settembre 1695 tale lettura, perchè solo a quell'epoca risale la prima edizione delle Lettere di P. Surin<sup>3</sup>. Di esse e dell'influsso esercitato sul Montfort ci occuperemo perciò nel prossimo capitolo.

#### D. INTERIORIZZAZIONE MARIANA

Un episodio da non trascurare si colloca nel periodo trascorso dal Montfort nella comunità di Boucher prima della sua malattia.: E esso riguarda la devozione mariana di Luigi Grignon, che si esprime nel culto delle immagini della Vergine. Egli ne era molto attirato; cercò anzi una statuetta di metallo, la portava con sé e manifestava il suo affetto baciandole spesso i piedi. Lasciamo ora la parola al Blain per il racconto dell'episodio:

Étant dans la communauté de Mr. Boucher, il avait, en étudiant ses cahiers, cette image toujours en main. Et comme on crut qu'il y avait de l'attache, un bon prêtre (Mr. Prévot) à qui il allait alors à confesse crut le bien mortifier en la lui enlevant. Il en fut en effet fort mortifié, mais il disait que si on pouvait lui ôter des mains l'image de sa bonne Mère, on ne pourrait jamais la lui arracher du cœur. Cette privation ne fit qu'allumer son désir d'en avoir une autre, ce qui ne tarda pas<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 61.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

<sup>3</sup> Parecchi biografi del Montfort (per es. LAVEILLE, p. 59; LE CRÔM, p. 54) pongono espressamente la lettura delle lettere di Surin, durante la convalescenza. La recente edizione critica delle lettere di Surin, curata da Michel de Certeau, dopo aver tracciato le vicende che hanno preceduto la pubblicazione, stabilisce la prima edizione delle *Lettres spirituelles* (tome premier) alla data del 1° settembre 1695, a Nantes, chez Jacques Mareschal, mentre il secondo volume non sarà stampato che due anni dopo, il 1° agosto 1697 (cfr J.-J. SURIN, *Correspondance. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1966, pp. 67-81).

<sup>4</sup> BLAIN, n. 73.

Da queste parole risulta che la devozione mariana del Montfort non ha subito battute di arresto nel periodo trascorso nella comunità di Boucher. Essa si concretizzò in una pratica esteriore, raccomandata dagli scrittori mariani del tempo<sup>1</sup>; ma forse per l'effusione sentimentale manifestata dal Montfort nella linea della sua psicologia e dell'orientamento devozionale dei padri gesuiti<sup>2</sup>, il culto reso costantemente all'immagine della Vergine attirò l'attenzione dell'ambiente.

L'intervento del confessore del Montfort, un certo Prévot<sup>3</sup> qualificato dal Blain come "bon prêtre", ha un carattere di severità: egli deve aver usato verso il suo penitente la maniera forte, nell'intento di impedire ogni attaccamento esagerato alle cose esterne. In realtà il Montfort è stato colpito sul vivo perché era molto attaccato alla statua di metallo; ciononostante egli ne ha fatto il sacrificio.

Tuttavia il Montfort non rinunciò alle sue convinzioni circa l'utilità delle pratiche esteriori e trovò un'altra statuetta sulla quale riversare il suo affetto. L'episodio fornì in ogni modo al Montfort l'occasione di approfondire la dialettica tra l'immagine esteriore e quella interiore della Vergine, dando il primato a quest'ultima. Nel n. 226 del *Trattato della vera devozione* il missionario giustificherà largamente il comportamento tenuto nella comunità di Boucher e rigetterà l'obiezione tendente ad escludere le pratiche esteriori; anzi includerà al 10° posto delle pratiche esteriori di devozione a Maria l'abitudine di portare un'immagine su di sé<sup>4</sup>. Ma il Montfort ha cura di rile-

<sup>1</sup> Cfr H. BOUDON, *Avis catholiques touchant la véritable dévotion de la bienheureuse Vierge*, in *Œuvres complètes de H. M. Boudon*, Migne, 1856, t. II, c. 333. Il Montfort stesso ha riportato nel suo *Cahier de notes* (edizione ciclostilata di P. EYCKELER, pp. 141-142) il pensiero di CRASSET, *La véritable dévotion envers la Ste Vierge*, 1679, e di GRENIER, *Apologie des dévots de la Ste Vierge*, 1675, sull'argomento *De l'honneur qu'il faut rendre aux images de la Ste Vierge*.

<sup>2</sup> Cfr quanto dice Flachaire a proposito dei PP. Binet, Barry e Poiré: La devozione dei gesuiti alla Vergine *est d'abord un appel constant à l'affection et à la tendresse* (C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Apostolat de la Presse, 1957, p. 34). Cfr pure le riserve di P. HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin du XVII<sup>e</sup> siècle autour du Jansénisme et des "Avis Salutaires de la B. V. Marie à ses Dévots indiscrets"*, Paris, Cerf, 1938, p. 21.

<sup>3</sup> Il nome di M. Prévot risulta al 70° posto nel *Catalogue des Messieurs les Ecclesiastiques demeurans dans la Communauté de S. Sulpice et desservans actuellement dans la présente année 1691 la paroisse, sous la conduite de M. Baudran, Docteur de Sorbonne et Curé de la dite Paroisse*, in *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de S. Sulpice*, o. c., t. III, p. 388.

<sup>4</sup> *Traité de la vraie dévotion*, nn. 226 e 116, in *Œuvres complètes*, pp. 640, 560.

vare che l'essenziale della devozione consiste in un atteggiamento interiore di totale donazione e dipendenza da Maria<sup>1</sup>; in tale contesto ritorna l'immagine interiore della quale aveva sperimentato l'importanza nella comunità di Parigi:

“... il faut s'accoutumer peu à peu à se recueillir au dedans de soi-même pour y former une petite idée ou image de la très Sainte Vierge”<sup>2</sup>.

L'episodio dell'immagine diventa così il punto di partenza che sensibilizza il Montfort al problema delle immagini mariane, lo incita all'interiorità e alla purificazione delle intenzioni, lo spinge a ricercare le espressioni esteriori di devozione, rispettando però il primato dell'atteggiamento interiore.

#### E. PASSAGGIO AL PETIT-SÉMINAIRE

Purtroppo tutta la cronologia del periodo trascorso da Luigi Grignion nella comunità è estremamente labile, sicché non è possibile stabilire quando il Montfort è stato ammalato né la durata della malattia. Ci è trasmesso, ad esempio, che mentre il Montfort era all'Hôtel-Dieu, il Blain l'aveva già preceduto al Petit Saint-Sulpice<sup>3</sup>; ma siccome i cataloghi degli alunni di questi seminari sono incompleti dal 1684 al 1705 e mancano i nomi del Blain e del Grignion<sup>4</sup>, non è possibile pervenire a precisazioni.

Si sa invece che, dopo il dicembre 1694, data della riunione del seminario di La Barmondière con il Petit Saint-Sulpice, la benefattrice Madame D'Alègre aveva espresso al Brenier la volontà di devolvere per Luigi Grignion la rendita di 160 lire annuali<sup>5</sup>. Mancando tuttavia 100 lire al raggiungimento della somma richiesta dal Petit-Séminaire, c'è voluto l'intervento del Baüyn, direttore del medesimo, perché venisse assegnata a Luigi Grignion la cappellania di Saint-Julien-de-Concelles nella diocesi di Nantes<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 226, pp. 639-640; *Le Secret de Marie*, n. 45, *ibidem*, p. 462.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 47, p. 463.

<sup>3</sup> Blain afferma che al momento della improvvisa guarigione del Montfort ha parlato col Brenier, *supérieur du petit séminaire de Saint-Sulpice où je demeurais* (BLAIN, n. 61); mentre prima della malattia di Luigi Grignion lo stesso Blain diceva di essere stato nella comunità di Boucher *dans ce temps* (*Ibidem*, n. 56).

<sup>4</sup> Cfr E. LEVESQUE, *Liste des anciens élèves du Séminaire de Saint-Sulpice 1642-1792*, a. c., p. 4.

<sup>5</sup> Cfr *Lettre 3*, in *Œuvres complètes*, p. 8-9.

<sup>6</sup> Il Blain s'inganna attribuendo alla liberalità di Leschassier l'ingresso del Montfort nel Petit-Saint Sulpice (Cfr BLAIN, n. 63); la lettera di M. De Jonchères, riportata dal Grandet, è esplicita nel designare il Baüyn quale strumento per la nomina del Montfort alla cappel-

## *Intermezzo non-sulpiziano*

L'atteggiamento interiore del Montfort è quello dell'abbandono alla Provvidenza, della fiducia e dell'attesa: la nomina alla cappellania è avvenuta—egli afferma—*sans que j'y aie jamais pensé*<sup>1</sup>. L'abbandono della comunità di Boucher non è dunque dovuta alla sua iniziativa, nè alle sofferenze sperimentate durante la malattia da lui considerata una grazia, ma alla stima e alla fiducia del suo direttore Bäüyn che lo voleva nel suo seminario. Il Montfort ha lasciato volentieri la comunità di Boucher, probabilmente per la mancanza di assistenza spirituale<sup>2</sup>, ma soprattutto perchè pensava che nel seminario sulpiziano diretto da Brenier e Bäüyn avrebbe trovato guide più sicure, senza pericolo di diminuire il suo fervore spirituale.

Nella finale della lettera dell'11 luglio 1695, il Montfort scrive allo zio Alain Robert:

Remerciez, je vous prie, Dieu pour moi des grâces qu'il me fait non seulement pour les choses temporelles qui sont peu de chose, mais pour les éternelles . . .<sup>3</sup>.

A quali grazie spirituali allude il Montfort? È chiaro che egli nel periodo trascorso presso Boucher è cresciuto nell'amore di Dio attraverso la pratica della povertà, l'interiorizzazione mariana, la purificazione apportata dalla malattia in vista di una maggiore disponibilità alla volontà divina. Ma è soprattutto il fatto stesso di essere entrato nel Petit-Séminaire a provocare in Luigi Grignion il sentimento della riconoscenza. Esso va accuratamente analizzato.

La sua entrata nel Petit-Séminaire di S. Sulpizio viene descritta dall'unica fonte biografica, la lettera del Blain, come un ingresso trionfale: si recita un *Te Deum* per ringraziare il Signore di aver inviato una recluta tanto promettente e la cui fama di santità era uscita rinvigorita dall'Hôtel-Dieu. Il Blain riporta testualmente:

M. Grignion y fut reçu comme un ange du ciel, sans qu'il le sût, par Mr. Brenier qui regarda comme une grande grâce de Dieu l'entrée de ce jeune ecclésiastique dans sa maison; pour en rendre à Dieu ses actions de grâces, il fit dire le Te Deum. C'est dont

lania di Nantes: *J'ai connu très-particulièrement Monsieur de Montfort, et reçu de défunt Monsieur Bouin de Saint-Sulpice son Directeur, que je crois un Saint, à son sujet beaucoup de Lettres pleines de marques d'estime et d'affection pour lui. Il lui procura un bénéfice à Saint-Julien de Concelles en ce Diocèse, dont je pris possession pour lui* (GRANDET, p. 460).

<sup>1</sup> Lettre 3, in *Œuvres complètes*, p. 9.

<sup>2</sup> Verso la fine del 1697 il Boucher era ricorso al generale di S. Sulpizio per offrirgli la direzione della sua comunità; si deduce un certo disagio nella medesima dal fatto che l'assemblea sulpiziana pensa che sarà ben accolta dal Boucher la promessa senza impegno dell'assistenza spirituale. Cfr il testo riportato alla nota 3, p. 132.

<sup>3</sup> Lettre 3, in *Œuvres complètes*, p. 10.

je suis témoin. Il est vrai que ce prudent supérieur ne s'en expliqua pas ouvertement, mais soit qu'il s'en fût ouvert à quelqu'un, soit qu'il eût donné à entendre par quelque autre signe, nous étions persuadés, et on le disait ouvertement parmi nous, que le Te Deum était dit pour remercier Dieu de l'entrée de Mr. Grignon<sup>1</sup>.

Questo testo accettato acriticamente dai biografi posteriori, si rivela per noi alquanto problematico. Infatti partendo dalla lettera del Montfort, riportata dal Grandet, si deve fissare l'entrata del Grignon nel Petit-Séminaire nello spazio che va dal 15 giugno, data in cui egli si trovava ancora nella comunità del Boucher<sup>2</sup>, all'11 luglio quando scrive allo zio comunicando di trovarsi ormai nel Petit-Séminaire<sup>3</sup>. Ora proprio in questo periodo il Brenier è assente da Parigi e presta la sua opera quale economo nel Seminario di Angers, unito nello stesso anno 1695 al Séminario di S. Sulpizio<sup>4</sup>. Ci è dunque impossibile accettare la testimonianza del Blain, il quale non sembra ricordare perfettamente lo svolgersi degli avvenimenti nel preciso momento in esame, poichè riporta altri due dati erronei: l'attribuzione al Leschassier invece che al Baüyn, attraverso Madame D'Alègre, del pagamento della pensione del Seminario e la

<sup>1</sup> BLAIN, n. 63.

<sup>2</sup> Cfr GRANDET, pp. 292-293.

<sup>3</sup> Nell'atto notarile della presa di possesso della capellania di St.-Julien-de-Concelles in data 15 e 16 giugno 1695 è detto: *M. Louis Grignon, clerc tonsuré, du diocèse de Saint-Malo, demeurant à Paris, au collège de Montégut . . .* (Cfr Archivio vescovile di Nantes, *Registre des Insinuations*, 28 Juin 1695).

<sup>4</sup> . . . *La Providence m'a mis au Petit Séminaire de St.-Sulpice . . .* (Lettera dell'11 luglio 1695, in *Œuvres complètes*, p. 8).

<sup>5</sup> La presenza del Brenier nel Seminario d'Angers nel 1695 è testimoniata dal Grandet, che precisa: *Mr. Brenier arriva en Anjou la veille de la Pentecôte. Il nous dit que Mr. Tronson n'avoit jamais vue la volonté de Dieu si manifeste que dans l'affaire du Séminaire d'Angers . . . Mr. Brenier était nommé économe . . .* (*Mémoires de J. GRANDET, Histoire du Séminaire d'Angers depuis la fondation en 1695 jusqu'à son union avec Saint-Sulpice en 1695*, publiée par G. Letourneau, Angers 1839, t. II, p. 575). Anche dalle lettere del Tronson risulta che il Brenier ha soggiornato 3 mesi ad Angers e precisamente dalla fine di maggio alla fine di agosto 1695. Infatti, in data 27 maggio 1695, il Tronson scrive al Vescovo di Angers: *Nous vous avons envoyé M. Brenier pour accompagner M. l'abbé de Saint-Aubin qui a cru qu'il pourroit être utile pendant quelques mois . . .* (*Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, p. 77). Il 17 luglio, il Tronson conferma la presenza del Brenier ad Angers, quando scrive: *Nous l'attendrons ici pour le temps que vous nous l'avez promis (Ibidem, p. 81)*. Infine la lettera del 28 agosto 1695 lascia intendere che il Brenier è tornato da poco a Parigi: *Je ne l'ai (Brenier) pas encore beaucoup entretenu en particulier; mais dans le général qu'il m'a dit, il m'a fait assez connoître combien il étoit édifié de votre conduite et de tout ce qu'il a vu durant qu'il a été à Angers (Ibidem, p. 84)*. Il Brenier ripartirà per Angers nell'ottobre 1695 e vi resterà fino alla morte del Baüyn (19 marzo 1696), sicchè il suo influsso sul Montfort appare irrilevante nel periodo del quale trattiamo (Cfr *Liste des Ancien élèves du Séminaire de Saint-Sulpice*, a. c., p. 4, in cui si dà l'elenco dei direttori del Petit-Séminaire).

## *Intermezzo non-sulpiziano*

lettura del Surin nel periodo della convalescenza del Montfort, mentre occorre posticipare almeno di alcuni mesi questa lettura, come abbiamo già notato precedentemente.

L'ipotesi più attendibile sembra essere la seguente: non il Brenier, ma il Baüyn ha ricevuto il Montfort al Petit-Séminaire e, riprendendo quanto aveva fatto Olier nei riguardi del Tronson<sup>1</sup>, ha accolto il suo figlio spirituale con la recita del Te Deum. Tutto questo quadra perfettamente con i sentimenti di stima verso il Montfort che il Baüyn non esitava ad esternare nell'ambito della comunità<sup>2</sup> e anche fuori di essa<sup>3</sup>, nonché con la sua personalità che ricuperava orientamenti e usi dell'Olier, fondatore di S. Sulpizio<sup>4</sup>.

Ciò che possiamo ritenere dalla descrizione del Blain, è che il Montfort è stato accolto favorevolmente dal Baüyn e in genere dai seminaristi del Petit-Séminaire, alcuni dei quali erano stati con lui nella comunità di La Barmondière ed erano rimasti edificati dal suo comportamento nell'ospedale<sup>5</sup>. Un'eco di questa accoglienza si trova nella citata lettera del Montfort, che termina con parole che indicano un atteggiamento di gratitudine verso Dio unito al sentimento della propria fragilità<sup>6</sup>.

Il Montfort considera una grazia la sua entrata nel Petit-Séminaire, dove avrà modo di progredire nel suo cammino spirituale sotto la guida del Baüyn e mediante fattori diversi determinati dalla nuova situazione durante i cinque anni dal 1695 al 1700.

<sup>1</sup> M. Olier fit le soir même dire le Te Deum après la prière pour remercier Dieu (J. GRANDET, *Les saints prêtres français du XVII<sup>e</sup> siècle*, o. c., t. II, p. 307).

<sup>2</sup> Il Blain riferisce come il Baüyn abbia preso le difese del Montfort in una conversazione coi seminaristi e in altra occasione abbia riconosciuto in lui una santità straordinaria (BLAIN, n. 88). Egli aggiunge che, a differenza del Leschassier, *ces deux saints directeurs* (La Barmondière e Baüyn), *pleins d'estime et d'admiration pour leur pénitent, en laissaient entrevoir quelque chose . . .* (BLAIN, n. 91).

<sup>3</sup> È da ricordare a questo proposito la testimonianza di M. Des Jonchères: cfr *supra*, p. 138, nota 6.

<sup>4</sup> Cfr *infra*, cap. VII.

<sup>5</sup> Cfr BLAIN, nn. 61 e 63.

<sup>6</sup> Cfr *Œuvres complètes*, p. 10.

## CAPITOLO VII

### AMBIENTE SPIRITUALE DEL PETIT-SÉMINAIRE DI S. SULPIZIO

- A. *Il Petit Saint-Sulpice nel contesto dei seminari parigini.*  
B. *La spiritualità sulpiziana nella sua evoluzione:*  
1. *“Le véritable esprit du sacerdoce” di Olier.*  
2. *“L’esprit de Saint-Sulpice” secondo Bretonvilliers, Tronson, Brenier e Leschassier.*

Questo capitolo è preliminare in ordine alla comprensione dei cinque anni trascorsi da Luigi Grignon al Petit-Séminaire de S. Sulpice. Esso intende tracciare le linee caratteristiche dell'ambiente sulpiziano, accentuando soprattutto l'evoluzione della spiritualità sacerdotale che fa capo a M. Olier, in modo da capire il metodo formativo applicato al Montfort e insieme le opzioni spirituali compiute da questi nel periodo di preparazione al sacerdozio.

#### A. IL PETIT SAINT-SULPICE NEL CONTESTO DEI SEMINARI PARIGINI

Contrariamente a quanto potrebbe richiamarci il suo nome, il Petit-Séminaire era un vero seminario maggiore, in tutto simile quanto agli studi e alla direzione spirituale a quello fondato da M. Olier. La sola differenza consisteva nel prezzo della pensione<sup>1</sup>.

Esso era stato fondato nel 1684 dal Brenier per incarico del Tronson, che ne spiega la finalità in una lettera a M. de Belmont:

Comme nous avons le Séminaire pour ceux qui ont leur pension et la santé; la Petite-Communauté pour ceux qui ont leur pension mais qui manquent de santé; on a cru que pour se rendre plus utiles au clergé et être en état de servir toutes sortes d'ecclé-

<sup>1</sup> Cfr E. LEVESQUE, *Liste des anciens élèves du Séminaire de Saint-Sulpice 1642-1792* (senza luogo né data), p. 1. Lo stesso autore afferma che fino alla fine del XVII secolo la pensione del Petit-Séminaire “était de 200 livres au lieu de 400 livres demandées pour le Grand-Séminaire” (p. 1). Il Montfort precisa che al suo tempo si pagava 260 livres nel Petit-Séminaire (Cfr Lettre 3, in *Œuvres complètes*, p. 9).

## Petit-Séminaire di S. Sulpizio

siastiques, il falloit avoir encore une maison pour ceux qui, ayant de la santé, n'ont pas le moyen de payer une si grosse pension<sup>1</sup>.

Il *Petit-Séminaire* si distingue dunque dalle due fondazioni sulpiziane che l'hanno preceduto perchè destinato a seminaristi poveri: esso rispondeva finalmente al decreto Tridentino *Cum adolescentium aetas* del 15 luglio 1563, il quale, senza escludere i ricchi, voleva che il seminario fosse aperto specialmente ai poveri<sup>2</sup>. Purtroppo a distanza di oltre un secolo dalla promulgazione del decreto, nonostante le apparenze, in Francia si era ancora lontani dalla soluzione del problema della formazione del clero: si cominciava ad occuparsi seriamente dei seminaristi poveri<sup>3</sup>.

A parte la maggiore povertà imposta dalla modica pensione, che si rifletteva nel regime alimentare<sup>4</sup> e nella stessa casa<sup>5</sup>, il *Petit-Séminaire* era in tutto uguale al Seminario di S. Sulpizio, sia per il regolamento che per lo spirito<sup>6</sup>, sicchè esso costituiva con le altre tre comunità che circondavano la parrocchia di S. Sulpizio *uno dei quattro grandi fiumi che escono da questo Paradiso terrestre, per irrigare l'universo*<sup>7</sup>.

I seminari sulpiziani si inseriscono con una fisionomia propria nei vari tipi di seminari sorti intorno al 1642 come concretizzazione delle direttive del Concilio di Trento. S. Vincenzo de Paoli, in una lettera scritta alla fine della sua vita, descrive lapidariamente la caratteristica dei seminari parigini:

Voilà à Paris quatre maisons qui font la même chose: Oratoire, Saint-Sulpice, Saint-Nicolas-du-Chardonnet et la gueuserie des Bons-Enfants. Ceux de Saint-Sulpice tendent et font tout viser à déterrer les esprits, les dégager des affections de la terre, les porter aux grandes lumières, sentiments relevés; et nous voyons que tous ceux qui y ont passé tiennent beaucoup de cela . . . Ceux de Saint-Nicolas n'élèvent pas tant, mais tendent au travail de la vigne, à faire des hommes laborieux dans les fonctions ecclésiastiques et pour cela tiennent: 1. toujours dans la pratique, 2. toujours bas. . . L'Oratoire, laissons-le là et n'en parlons point. De toutes ces quatre maisons, celle qui réussit mieux sans contredit, c'est Saint-Nicolas . . .<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> Lettre LXII, A Monsieur de Belmont, 15 avril 1685, in *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. II, p. 278.

<sup>2</sup> Cfr *Sacrosancti Concilii Tridentini canones et decreta . . . ab Horatio Lucio Calliensi collecta*, Neapoli, 1691, Ex officina Jacobi Raillard, Sess. XXIII, pp. 174-179.

<sup>3</sup> Per le varie iniziative, successi e fallimenti, circa i seminari per i seminaristi poveri, cfr J. MICHEL, *Claude-François Poullart des Places*, o. c., pp. 103-127; J. FERRÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, o. c., pp. 160-167.

<sup>4</sup> *La nourriture, quoique suffisante, était pauvre, et tout y respirait la pauvreté* (BLAIN, n. 62).

<sup>5</sup> Dal maggio 1697 al febbraio 1698 l'*Assemblée* di S. Sulpizio esamina e infine approva i lavori di riparazione del *Petit-Séminaire* di cui una parte minacciava di rovinare (Cfr *Registre des Assemblées du Supérieur du Séminaire de Saint-Sulpice*, ms. c., pp. 367, 379-380).

<sup>6</sup> Cfr *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de S. Sulpice*, o. c., t. III, pp. 394-396.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 396-397.

<sup>8</sup> S. VINCENT DE PAUL, *Correspondance, entretiens, documents*, t. XIII, p. 185.

Secondo M. Vincent la formula da preferirsi è quella di S. Nicolas, un seminario d'impostazione pastorale e pratica, annesso alla parrocchia; l'Oratorio è invece messo all'ultimo posto, perchè è una scuola aristocratica di formazione teologica agli antipodi delle esigenze ed esperienze di M. Vincent<sup>1</sup>; in posizione intermedia è posto il seminario di S. Sulpizio, considerato quale scuola spirituale di alta qualità.

Al di là di queste schematizzazioni, la fondazione sulpiziana si presenta nella sua completa fisionomia alla luce delle prime intuizioni di M. Olier e della successiva evoluzione.

Il fondatore della Compagnia di S. Sulpizio ha elaborato circa i seminari un pensiero estremamente ricco e stimolante, che meriterebbe di essere studiato a fondo attingendo anche dai manoscritti ancora inediti. Riferendosi al *Projet pour l'établissement d'un séminaire dans un diocèse*, pubblicato da Olier nel 1651 e presentato all'Assemblea del clero, P. Broutin lo ritiene un *exposé doctrinal où toute la question des séminaires se trouve traitée à fond, à une hauteur de vues et avec une force d'expression qu'on ne trouve nulle part d'ailleurs*<sup>2</sup>.

In base a questo documento rivelatore e agli altri scritti di Olier è possibile scartare alcune inesatte opinioni e scoprire l'idea fondamentale del seminario da lui proposta.

Al contrario di quanto afferma P. Broutin, il seminario di M. Olier non è una scuola aristocratica che mira a formare l'élite del clero, candidata all'episcopato e alle altre dignità<sup>3</sup>: esso invece è aperto ai ricchi e ai poveri, e Olier si pone espressamente la *difficulté très importante* della convivenza di categorie così differenti e la risolve optando per una giusta misura e un medio tenore di vita<sup>4</sup>. Neppure si può attribuire all'Olier la formula del seminario-collegio, perchè egli si preoccupa fin dall'inizio di escludere gli studenti di filosofia e il regime scolastico vigente, che prevedeva dormitori e sale di studio comuni: a S. Sulpizio si darà fiducia ai seminaristi e si farà appello al loro senso del do-

<sup>1</sup> Sull'atteggiamento di M. Vincent circa la scienza, cfr. P. BROUTIN, *La Réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, o. c., t. II, pp. 230-332. Quanto all'Oratorio, pare che da M. Vincent fino a Cognet si sia trasmesso il luogo comune che attribuisce ad esso un orientamento *esclusivamente intellettuale* (COGNET, *La spiritualité moderne*, t. I, p. 396). M. DUPUY protesta contro questa affermazione *car on y pensait plus à l'apostolat qu'à l'enseignement magistral. On ne saurait trop souligner la place qu'ont tenu dans la vie de l'Oratoire du temps de Bérulle les missions rurales . . . En 1627 les activités oratoriennes sont ainsi résumées: Jugis oratio, liturgiae, exomologeses, conciones, cathecheses, aegrorum captivorum-que visitationes, ad presbyteros gregarios et campestris admonitiones . . . Les écrivains et les savants de l'Oratoire, qui, seuls, ont laissé leurs noms à la postérité, ne doivent pas faire oublier la légion des humbles ouvriers apostoliques* (Cfr *Bulletin du Comité des Études*, n. 55, oct.-déc., 1968, pp. 658-659).

<sup>2</sup> P. BROUTIN, *La Réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, o. c., t. II, p. 251.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 249-250, 190.

<sup>4</sup> Cfr *Projet pour l'établissement d'un séminaire dans un diocèse*, in M. FAILLON, *Vie de M. Olier, fondateur du Séminaire de Saint-Sulpice*, Paris, Poussielgue-Wattelier, 1873, t. III, p. 568.

vere e alla loro fede<sup>1</sup>. Per M. Olier il seminario sarà nello stesso tempo *une école de religion . . . et une école de zèle*<sup>2</sup>, in modo da formare sia dei sacerdoti dediti alle lodi di Dio nelle cattedrali, sia dei pastori per la cura d'anime nelle parrocchie. Olier insiste sull'uno e sull'altro aspetto fino a classificare il seminario ora come una specie di noviziato<sup>3</sup>, ora come un collegio apostolico<sup>4</sup>, ora come una scuola teologica<sup>5</sup>, sempre come una scuola evangelica di santità<sup>6</sup>.

L'ispirazione originaria di Olier circa i seminari e la stessa Compagnia di S. Sulpizio, ha subito una inevitabile evoluzione, non sempre a favore di taluni elementi essenziali. Pur richiamandosi al fondatore, il Tronson non ha mancato di imprimere nei regolamenti del seminario e nella stessa spiritualità di Olier il segno della sua personalità: egli assicurò l'organizzazione delle fondazioni sulpiziane, ma nello stesso tempo *ha un po' sclerotizzato l'opera di M. Olier*<sup>7</sup>. Non solo si è verificata una flessione nell'ambito della spiritualità

<sup>1</sup> Cfr D'ANTIN DE VAILLAC, *Les constitutions de la Compagnie de Saint-Sulpice. Étude historique et canonique*. Thèse pour le Doctorat en Droit canonique, Paris, Institut Catholique (ciclostilata, s. d.), t. I, pp. 18-19. Faillon fa notare che non si vollero più ricevere in seminario gli studenti di filosofia *par la crainte de voir l'esprit des grands séminaires s'altérer, et les maisons dégénérer en collèges* (Vie de M. Olier, o. c., t. I, p. 419).

<sup>2</sup> *De l'esprit du séminaire de Saint-Sulpice*, in *Œuvres complètes de M. Olier, fondateur de la Société et du Séminaire de Saint-Sulpice* (Ed. MIGNÉ, 1856), c. 1151. L'intera trattazione è interessante in ordine alla comprensione dell'idea di Olier.

<sup>3</sup> Nelle *Maximes pour les séminaires*, Olier considera i seminari come luoghi di prova dei candidati al sacerdozio (*Œuvres complètes de M. Olier*, c. 1145) e non manca di riferirsi a *l'espèce de noviciat que les clercs font au séminaire* (*ibidem*, c. 1142).

<sup>4</sup> *On regardera le séminaire comme un collège apostolique*, afferma Olier in *De l'esprit du séminaire de Saint-Sulpice* (*ibidem*, c. 1154). Questa anzi sembra essere stata la sua idea più originale: egli vedeva i direttori del seminario come una *Domus Apostolica* modellata sull'esempio degli Apostoli e sganciata da ogni beneficio per essere disponibile al servizio delle varie diocesi (cfr *ibidem*, cc. 1145, 1151-1154; *Lettres de M. Olier*, Paris, Lecoffre, 1885, pp. 491-492; Mgr. LALLIER, *M. Olier et le Séminaire de Saint-Sulpice*, in *Tricentenaire de la mort de Monsieur Olier*, Extrait du n. 228 (mai 1957) du *Bulletin Trimestriel des Anciens Élèves de Saint-Sulpice*, pp. 54-65). Sappiamo anche che Olier aveva pensato a chiamare i preti di S. Sulpizio con l'appellativo *Compagnie des missionnaires* con il quale la gente aveva cominciato a designarli; M. Vincent protesterà nel 1656 (Cfr M. FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. III; pp. 246-247, 256-257). Si nota facilmente una notevole convergenza, se non un influsso diretto, tra la primitiva intuizione di Olier e l'idea della Compagnia di Maria quale appare dagli scritti di S. Luigi M. di Montfort (Cfr *Œuvres complètes*, pp. 673-721): anche il Montfort vuole una compagnia apostolica, caratterizzata dall'instabilità e completa disponibilità, il cui fine però non sarà la formazione del clero ma la missione popolare rinnovatrice della vita cristiana.

<sup>5</sup> Olier suppone nel futuro prete *la science du dogme et de la morale* che deve essere appresa in seminario (Cfr *Œuvres complètes de M. Olier*, c. 1153).

<sup>6</sup> *On le considérera comme l'école de la science et des vertus évangéliques* cfr *ibidem*, c. 1154. Cfr pure *Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, pp. 506-589).

<sup>7</sup> J. GAUTIER, *Ces Messieurs de Saint-Sulpice*, Paris, Fayard, 1958, p. 40.

attraverso una minore sensibilità apostolica e una riduzione del pensiero di Olier<sup>1</sup>, ma lo stesso seminario divenne alla fine del XVII secolo un ambiente sempre più artificiale<sup>2</sup>: pur mantenendo un certo esercizio pastorale favorito dalla vicinanza dalla parrocchia di S. Sulpizio<sup>3</sup>, esso prese la fisionomia di un collegio per la formazione intellettuale e spirituale dei futuri sacerdoti.

Ma più che la struttura del seminario ci interessa coglierne lo spirito che lo animava: questo ci porta a studiare la spiritualità sulpiziana del XVII secolo alla quale hanno attinto i formatori di Luigi Grignon.

## B. LA SPIRITUALITÀ SULPIZIANA NELLA SUA EVOLUZIONE

Purtroppo non si riscontra nella bibliografia sulpiziana uno studio esauriente circa la spiritualità di Olier e della Compagnia di S. Sulpizio: le sintesi o esposizioni esistenti sono parziali o sommarie, in quanto non tengono sufficientemente conto dell'esperienza spirituale, delle fonti, della critica testuale e dell'evoluzione dei singoli autori<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Lo stesso J. Gautier riferisce due esempi di tale flessione: *Monsieur Tronson n'a pas hésité à modifier, à plusieurs reprises, la pensée de Monsieur Olier pour y substituer la sienne . . . C'est ainsi qu'il lui arrive de remplacer par des considérations sur la vertu de religion, des passages que Monsieur Olier, toujours soucieux de convertir les âmes, consacrait à l'exercice du zèle apostolique. Même constatation en ce qui concerne la mortification. Monsieur Olier insiste, évidemment, sur l'anéantissement de l'hostie qu'il présente comme le modèle de l'anéantissement du prêtre, mais il ne se borne pas à cet aspect négatif, et met aussitôt en relief le côté positif de la résurrection . . . Monsieur Tronson néglige à peu près complètement ce deuxième aspect . . .* (Cfr OLIER-TRONSON, *Traité des saints ordres*, Paris, La Colombe, 1953, *Introduction générale* par J. GAUTIER, p. 58).

<sup>2</sup> Cfr le osservazioni conclusive sui seminari di P. BROUTIN, *La Réforme pastorale en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, o. c., t. II, p. 190.

<sup>3</sup> Cfr J. FERTÉ, *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes*, o. c., p. 157-158.

<sup>4</sup> Ci riferiamo particolarmente alle vite di Olier e alle storie della spiritualità. Le biografie del Pourrat (*Jean-Jacques Olier*, Paris, Flammarion, 1932, pp. 220) e del Portaluppi (*G.G. Olier, fondatore del Seminario e curato di S. Sulpizio*, Milano, Ancora, 1947, pp. 256) contengono buoni elementi, ma sono sommarie. Quella monumentale in 3 volumi del FAILLON, che citeremo spesso, è insostituibile per l'abbondanza delle fonti apportate, ma non ci può fidare di essa a causa delle inesattezze critiche nell'uso e nelle citazioni dei testi. Le sintesi della vita e spiritualità di Olier proposte da BREMOND (*Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, p. 419-507), da CAYRÉ (*Patrologie et histoire de la théologie*, t. III, 1ère Partie, Tournai, Desclée et C., 1943, pp. 62-66), da COGNET (*La spiritualité moderne*, t. I, pp. 399-406), e da LEVESQUE (art. *Olier*, in DTC, t. XI/1, cc. 963-982) pur fornendo alcune nozioni-chiave, come quella di *dilatazione* e di *interiorità*, sono necessariamente incomplete. Manca soprattutto l'esplorazione critica e sistematica dei manoscritti di Olier, specialmente della lunga serie di quaderni spirituali che costituiscono le Memorie

Non potendo compiere questo lavoro, che esorbita dall'ambito della presente tesi, dovremo contentarci di rilevare alcuni dati frammentari della vita e del pensiero di Olier, che rettificano tuttavia dei luoghi comuni, per passare poi allo studio di alcuni documenti inediti, testimonianti la spiritualità sulpiziana della fine del XVII secolo.

1. "Le véritable 'esprit du sacerdoce" di Olier.

Rifacendosi al pensiero di Olier, consegnato soprattutto nel *Traité des Saints Ordres*, è stato facile attribuirgli una concezione del sacerdozio grandiosa ma limitata: il prete sarebbe l'uomo del culto, il religioso di Dio, separato dal mondo e occupato unicamente delle cose del cielo<sup>1</sup>. Questa prospettiva, per quanto sottolineata insistentemente dagli scritti di Olier, resta unilaterale se non viene inserita nel contesto della personalità del fondatore di S. Sulpizio e della sua produzione letteraria.

La personalità di Olier, quale risulta dalle biografie, è difficilmente classificabile in un tipo prestabilito: dotato di uno spirito *vif, bouillant, pénétrant, prompt à concevoir*<sup>2</sup>, Olier concilia nella sua esperienza una intensa ispirazione mistica e teologica, che si riallaccia alla spiritualità dell'Oratorio e particolarmente di Condren, e una vasta attività apostolica, mutuata dal contatto con M. Vincent<sup>3</sup>. Queste due dimensioni si ritrovano nello spirito del sacerdozio che egli consegna ai sacerdoti del suo secolo e in modo speciale ai preti della Compagnia di San Sulpizio.

Lo scopo originario della spiritualità sacerdotale di Olier è nettamente pastorale. Dopo aver lavorato dal 1634 al 1641 nelle missioni al popolo<sup>4</sup>, Olier

autobiografiche. Due studi recenti hanno intrapreso con frutto questo lavoro, che condurrà a risultati molto interessanti: C. CHAILLOT, *Les premières leçons de l'expérience mystique de M. Olier*, in *Bulletin du Comité des études*, n. 40, déc. 1962, pp. 501-543; e J. BRUNO, *La transmission spirituelle chez un mystique chrétien du XVII<sup>e</sup> siècle: Jean-Jacques Olier*, in *Hermès-Recherches sur l'expérience spirituelle*, 4 (1966-1967): *Le matre spirituel dans les grandes traditions d'Occident et d'Orient*, pp. 95-109.

<sup>1</sup> Cfr R. SALAUN-E. MARCUS, *Che cos'è un prete?*, Roma, AVE, 1966, pp. 29-32; M. MIDALI, *Il presbiterato nella missione della Chiesa*, in *I Sacerdoti nello spirito del Vaticano II*, Torino-Leumann, LDC, p. 352.

<sup>2</sup> *Mémoire de M. Baudrand*, p. 70, citato da FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. II, pp. 203-204.

<sup>3</sup> Cfr L. COGNET, *La spiritualité moderne*, t. I, o. c., pp. 399-400.

<sup>4</sup> *Ayant choisi saint Vincent de Paul comme directeur, il (Olier) est attiré par le ministère des missions; en Auvergne en 1634 et en 1636, dans le pays nantais en 1638, dans le pays chartrain en 1640-1641, il parcourt les campagnes en compagnie d'autres missionnaires et participe avec succès à leur prédications* (H. D'ANTIN de VAILLAC, *Les constitutions de la Compagnie de Saint-Sulpice*, o. c., t. I, p. 16). E' molto vivo in Olier il desiderio dell'evangelizzazione dei pagani: a più riprese egli vorrebbe partire per il Tonchino, la Persia, il Canada (cfr *Vie de M. Olier*, par LESCHASSIER, in *Lettres de M. Olier*, o. c., t. I, p. 63 e quella di FAILLON, o. c., t. III, p. 405).

riconosce che tale compito è votato all'insuccesso se non si purifica la fonte della santificazione, cioè il sacerdote<sup>1</sup>; occorre perciò realizzare la grande riforma della Chiesa mediante la riforma e il rinnovamento del clero:

L'intention de la Sainte Église, manifestée par les Conciles, est qu'on travaille à la réforme des peuples par la sanctification du clergé<sup>2</sup>.

Olier traccerà dunque un programma per la santificazione dei sacerdoti attingendo dai maestri della cosiddetta scuola francese di spiritualità, ma esso avrà in qualche modo funzione di mezzo o strumento per la realizzazione della riforma della pietà cristiana del popolo instaurata dal Concilio Tridentino. Anzi questa stessa ottica pastorale non mancherà di influire nello spirito sacerdotale immettendovi una dimensione apostolica tutt'altro che trascurabile<sup>3</sup>.

La santità sacerdotale richiesta da Olier affonda le sue radici nella concezione della vita cristiana di ispirazione paolina, riassunta nel doppio ritmo di crocifissione del vecchio Adamo e di unione a Gesù Cristo:

Nous convînmes—afferma M. du Ferrier, uno dei primi compagni di Olier—dans notre retraite à Vaugirard, qu'il ne fallait rien attendre de bon d'un ecclésiastique, s'il n'était convaincu que pour vivre en chrétien, et puis monter à la vocation ecclésiastique, il fallait mourir à Adam et vivre à Jésus-Christ, conformément à l'instruction que Saint Paul donnait aux nouveaux convertis<sup>4</sup>.

In realtà Olier non si stancherà mai di ripetere ai chierici e ai sacerdoti gli imperativi cristiani di morte e di vita, di rinuncia e di adesione, di spogliamento di sé per rivestirsi di Cristo, ma in modo tale che il rinnegamento del proprio io, sia fondamento della vita in Cristo. Dopo aver definito la totale rinuncia a se stessi come il *primo passo* della perfezione clericale<sup>5</sup>, Olier sintetizza il programma della formazione sacerdotale nel noto paragrafo della *Pietas Seminarii* destinato agli aspiranti della Compagnia di S. Sulpizio:

Primarius et ultimus finis huius Instituti erit vivere summe Deo in Christo Jesu Domino Nostro; ita ut interiora Filii eius intima cordis nostri penetrent, et liceat cuili-

<sup>1</sup> *Après avoir reconnu qu'inutilement on travaillait sur les peuples si l'on ne songeait auparavant à purifier la source de leur sanctification, qui sont les prêtres, nous nous sommes assemblés pour cultiver les nouvelles plantes qui nous sont tombées entre les mains* (OLIER, *Divers écrits spirituels*, t. 1, p. 70, cit. da Mgr. LALLIER, *Monsieur Olier et le Séminaire de Saint-Sulpice*, o. c., p. 55).

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>3</sup> Leschassier nota a proposito di Olier: *Il portait toujours dans son cœur le désir de former des prêtres, qui se répandant dans tous les diocèses soutinssent l'ouvrage des missions* (M. LESCHASSIER, *La vie de M. Olier*, o. c., p. 33).

<sup>4</sup> *Mémoires de M. du Ferrier*, p. 172; citate da FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. I, p. 401.

<sup>5</sup> *Le premier pas à la perfection de la vie cléricale, c'est de se renoncer tellement soi-même, qu'on ne veuille plus juger de rien par son esprit propre, ni se porter à rien par son propre choix* (*Maximes pour les séminaires*, in *Œuvres complètes de M. Olier*, c. 1142).

bet dicere quod Paulus fiducialiter de se praedicabat: *Vivo, jam non ego, vivit vero in me Christus*. Haec erit una omnium spes et meditatio, unicū exercitium: vita vivere Christi interius, eamque operibus manifestare in nostro mortali corpore<sup>1</sup>.

Sotto le stesse formule usate per la vita cristiana comune a tutti i fedeli, Olier intende tuttavia un programma clericale molto più esigente:

L'esprit des prêtres est bien différent de celui des simples fidèles. C'est celui de toute l'Église ensemble, qui se trouve renfermé dans leurs personnes . . .<sup>2</sup>.

A causa della partecipazione straordinaria alla sovranità di Dio<sup>3</sup>, e delle sue funzioni che lo abilitano a produrre Gesù Cristo e a comunicare ai fedeli lo Spirito Santo e il Padre<sup>4</sup>, il sacerdote ha una emiūente dignità, visibilmente la più santa e la più sublime della terra e del cielo<sup>5</sup>: Gesù Cristo vive in lui in pienezza e continua in lui la sua vita gloriosa di immolazione e di preghiera<sup>6</sup>.

Da questa identificazione con Cristo, scaturisce la grazia prodigiosa e abbondante del sacerdote<sup>7</sup>, ma anche il suo dovere di immolazione, di distanza infinita dal mondo, di perfetta pratica della virtù di religione<sup>8</sup>. Si tratta di un ingresso nello stato interiore del Cristo risuscitato, la cui efficacia è molto più grande di ogni mortificazione<sup>9</sup>, e che costituisce per Olier il vero spirito del Sacerdozio:

Le prêtre par l'esprit intérieur qui lui est donné, étant rendu participant de Jésus-Christ ressuscité et déclaré prêtre en sa résurrection, doit être dans un éloignement intérieur et dans une distance infinie du monde. Il doit être dans une impossibilité morale d'aimer rien de la créature, parce que son état tout spirituel et tout divinisé le fait passer dans la sainteté divine et dans l'éminence de son être opposé au monde. Et c'est là ce que comporte l'esprit du sacerdoce<sup>10</sup>.

A giudicare da queste espressioni, ricorrenti nel *Traité des saints ordres* e nelle *Lettres de M. Olier*<sup>11</sup>, sembrerebbe fissato per sempre il tipo del sacerdote

<sup>1</sup> *Ibidem*, c. 1145-1147. Anche nelle *Lettres*, Olier ritorna sul dovere degli ecclesiastici dell'*établissement parfait en Jésus-Christ* (o. c., t. II, p. 543), che richiede l'esercizio del precetto evangelico *Abneget semetipsum, tollat crucem suam et sequatur me* (p. 507) e che si esprime nella formula *Abrenuntio tibi, Satana: coniungor tibi, Christe* (p. 513).

<sup>2</sup> *Dispositions et vertus principales des prêtres . . .*, in *Œuvres complètes de M. Olier*, o. c., p. 1148.

<sup>3</sup> Cfr *Traité des saints ordres*, o. c., p. 199.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 204.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 218, 222, 226, 233.

<sup>7</sup> *Le prêtre est un prodige de grâce et, si le mot de monstre pouvait se prendre en un bon sens, on pourrait dire que c'est un monstre de grâce* (*ibidem*, p. 236).

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 217, 227; 249.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 226.

<sup>11</sup> Specialmente la lunga lettera CCCCXII, incentrata sulla vita di Cristo risorto, è importante per i diversi aspetti caratteristici dello spirito sacerdotale: *Voyez quel est l'état du*

sulpiziano, uomo del culto caratterizzato da una profonda pietà religiosa, ma totalmente separato dal mondo e insufficientemente proiettato all'annuncio del Vangelo e alla salvezza delle anime. L'ispirazione di Olier appare tuttavia più complessa e dinamica. L'urgenza di sollevare il clero dalle preoccupazioni secolari in cui era insabbiato nell'epoca post-tridentina, unita al pessimismo e *antinaturismo radicale*<sup>1</sup>, hanno senza dubbio influito nell'accentuazione fatta da Olier sia dell'aspetto culturale del sacerdozio che della parte negativa della formazione cristiana e clericale. Tuttavia questa prospettiva, per quanto carica di forzature ed esagerazioni, coesiste negli scritti di Olier con una sentita dimensione apostolica e missionaria.

Olier non si limita a chiedere per sé lo spirito apostolico<sup>2</sup>, ma vede il seminario come una *domus apostolica*, l'abitazione non solo del gruppo dei formatori e degli ecclesiastici che devono prepararsi e rinnovarsi nello spirito sacerdotale, ma anche di un gruppo di associati disponibili per qualsiasi ministero comprese le missioni al popolo<sup>3</sup>.

È significativa la visione di Olier riportata dal Faillon: il fondatore sulpiziano è situato insieme agli ecclesiastici nella zona intermedia tra S. Gregorio e S. Ambrogio da una parte e i certosini dall'altra, a significare che egli doveva partecipare sia all'*esprit de zèle* che all'*esprit de séparation du monde*<sup>4</sup>. Olier invoca a più riprese dei sacerdoti tutto fuoco che portino in tutta la terra la fiamma dell'amore divino:

~ \* ~

*Fils de Dieu dans sa gloire; considérez ses mœurs; étudiez les inclinations de sa vie ressuscitée, et vous y découvrirez vos obligations; vous y connaîtrez quel est l'esprit ecclésiastique, quel est le véritable esprit des prêtres de la nouvelle loi, quel est l'esprit des saints prêtres de Jésus-Christ (Lettres de M. Olier, o. c., t. II, p. 551). Cfr pure ibidem, p. 572-579.*

<sup>1</sup> L'espressione è di L. COGNET, *La spiritualité moderne*, o. c., t. I, p. 404. M. DUPUY, pur ritenendola ambigua *car M. Olier est doué d'un sens très délicat de la nature et montre une sorte de tendresse franciscaine à l'égard de la beauté créée, des fleurs, des animaux et surtout de la société humaine*, ammette tuttavia che *l'antinaturalisme radical de M. Olier est incontestable au sens où le mot vise la nature de ce moi intérieur qui relève du vieil homme. Il est vrai que M. Olier est envers lui d'une incroyable sévérité et d'une impitoyable rigueur* (cfr. *Bulletin du Comité des Études*, n. 55, oct.-dec., 1968, p. 660).

<sup>2</sup> *Je vous conjure de demander pour moi fortement et souvent l'esprit apostolique, car le ciel me donne de puissants désirs pour cette grâce (Lettre XVII, in Œuvres complètes de M. Olier, c. 800).*

<sup>3</sup> Cfr *Projet pour l'établissement d'un séminaire*, in FAILLON, *Vie de M. Olier*, t. III, pp. 559-563. Oggi si è meno propensi a giudicare illusorio questo progetto che faceva del seminario un centro pastorale e non si è d'accordo con Letourneau che lo qualifica come *préjudiciable aux intérêts capitaux des séminaristes (La mission de J.J. Olier, p. 242)*. Mgr. LALLIER, pur definendo ardito e un po' utopistico il progetto di Olier, vede nel gruppo di operai apostolici disponibili ad ogni missione il segno di un'ispirazione profetica, che troverà attuazione per es. nella Missione di Francia (*Monsieur Olier et le Séminaire de Saint-Sulpice*, o. c., pp. 64-65).

<sup>4</sup> Cfr FAILLON, *Vie de M. Olier*, t. III, o. c., p. 34.

... Ce sont des flambeaux du ciel, messagers de Dieu, des gens de flammes et de feu, qui ne songent qu'à porter Jésus-Christ partout où il peuvent, et qui comme des fusées volantes, courent et volent dans l'air partout où il sont poussés par l'impétuosité de l'amour<sup>1</sup>.

Questo testo ammirevole, che trasmette le vibrazioni dell'animo missionario di Olier, ne richiama altri che suppongono lo stesso spirito apostolico nella Compagnia di S. Sulpizio<sup>2</sup> e in ogni sacerdote:

O Ames des prêtres! qu'êtes-vous? Où trouvera-t-on une dilatation, une étendue de zèle et de charité semblable à celle qui doit être en vous? ... O Prêtres! ô hommes apostoliques! ...<sup>3</sup>

Questa dinamica si inserisce del resto nell'*esprit de servitude à Jésus-Christ et à son Eglise* che riassume egregiamente lo spirito del sacerdozio<sup>4</sup> contemperando l'aspetto di dignità. Olier, che aveva fatto addirittura *Voeu de servitude à tous les chrétiens*<sup>5</sup>, può affermare che i preti sono *serviteurs de l'Église*<sup>6</sup>.

Lo spirito sacerdotale secondo Olier non comprende solo il rinnegamento di sé, la partecipazione allo stato interiore di Cristo risorto, la separazione dal mondo, la dilatazione dello zelo e l'atteggiamento di servizio: esso include pure le devozioni all'Eucaristia<sup>7</sup>, alla infanzia di Gesù<sup>8</sup>, alla Vergine<sup>9</sup>, la piena dipen-

<sup>1</sup> *Traité des saints ordres*, o. c., p. 111.

<sup>2</sup> *Cette maison et la société qui s'y forme a pour esprit d'entrer dans la conduite et dans les vues du saint collège des apôtres, tout occupé à répandre dans le monde la religion de Jésus-Christ. Les prêtres qui la composent invoquent tous les jours l'esprit apostolique sur eux-mêmes et sur tout le clergé, afin que de là il se répande ensuite sur la masse des peuples*. . . (De l'esprit du séminaire de Saint-Sulpice, in *Œuvres complètes de M. Olier*, v. 1154).

<sup>3</sup> *Dispositions et vertus principales des prêtres, et surtout des prêtres de la société de Saint-Sulpice*, *ibidem*, cc. 1148-1149. Cfr pure le *Lettres de M. Olier*, dove si chiede per i parroci *l'esprit de pénitence pour leur troupeau; de zèle pour le salut des âmes; d'assiduité au service des peuples* (t. II, p. 520).

<sup>4</sup> Cfr FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. III, pp. 193-194, dove è riportato un notevole brano di Olier: *L'esprit de servitude à Jésus-Christ et à l'Église emporte l'obéissance au moindre des membres de l'Église, auquel on est ainsi obligé d'obéir; il emporte la pauvreté . . . l'humilité . . . etc. . .*

<sup>5</sup> *Ibidem*, t. II, p. 29.

<sup>6</sup> *Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, p. 256. Cfr pure *Instructions pour le Séminaire*, copie de la Solitude, p. 120.

<sup>7</sup> *La dévotion au Saint-Sacrement de l'autel . . . est pour M. Olier la dévotion fondamentale du Séminaire, comme on peut le voir dans les 12 premiers articles de la Pietas Seminaril; et dans le Traité des saints ordres* (E. LEVESQUES, v. Olier, in DTC, t. XI/1, c. 980).

Questo risponde alla vocazione specifica di Olier secondo la sua testimonianza: *Notre-Seigneur me faisait voir que deux personnes avaient déjà travaillé à le faire honorer dans ses mystères, à savoir: Mgr. de Bérulle pour faire honorer son incarnation, le P. Condren, sa résurrection, et qu'il voulait que je le fisse honorer en son Saint-Sacrement et pour cela qu'il me voulait donner la grâce et l'esprit de ce divin mystère, m'apprenant à vivre conformément*

denza dal Papa e dai Vescovi<sup>1</sup>, l'applicazione al raccoglimento e all'orazione<sup>2</sup>, l'osservanza di un regolamento di vita<sup>3</sup>. Questi ed altri elementi dell'eredità

*à ce divin mystère et l'apprendre encore aux autres, à savoir comme hosties vivantes (Mémoires aut. de M. Olier, III, p. 72).*

<sup>8</sup> In seguito all'incontro di Olier con la carmelitana Marguerite du Saint-Sacrement, la devozione all'infanzia di Gesù entra nella sua spiritualità (Cfr *Lettres de M. Olier*, CXIV, CXV, CCCLXXII) e in quella del Seminario (Cfr *Pietas seminarii*, n. IX, in *Œuvres complètes*, c. 1249). *Les grâces de ce mystère sont: l'innocence, la pureté, la simplicité, l'obéissance* (E. LEVESQUE, v. Olier, o. c., c. 978).

<sup>9</sup> Olier non solo professa una singolare devozione alla Vergine fino a dichiararsi suo schiavo (*Mémoires aut. de M. Olier*, I, p. 161), ma attribuisce a lei la fondazione del seminario (cfr visione di Maria che ha in mano il modello del Seminario, le medaglie poste nelle fondazioni con la scritta *Cum ipsa, et in ipsa, et per ipsam, omnis aedificatio crescit in templum Dei*; ecc. in FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. III, pp. 57-68). Egli scopre i rapporti di Maria col sacerdote (cfr *Traité des saints ordres*, o. c., pp. 204-206, 236; soprattutto *Lettres de M. Olier*, lettre CCCXVI, o. c., t. II, pp. 570-572) e nella linea berulliana insiste sulla vita di Gesù in Maria consegnata nella preghiera *O Jesu, vivens in Maria...* (cfr I. NOYE, *Sur la prière "O Jesu vivens in Maria"*, in *Bull. du Comité des études*, n. 7, p. 13). Questa devozione mariana rientra per Olier nel movimento di riforma della Chiesa: *Dieu a voulu que... sa sainte Mère... fut cependant dans le cénacle, pour y recevoir l'esprit et la grâce apostolique, apprenant par là à l'Église que jamais elle ne serait renouvelée qu'en la société de Marie et qu'en participant à son esprit* (*Divers écrits spir.*, cit. da FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. III, p. 77).

<sup>1</sup> Per il rapporto con il Papa e i vescovi, cfr le trattazioni di P. BROUTIN, *La réforme pastorale...*, o. c., t. II, pp. 263, 252-256; H. D'ANTIN DE VAILLAC, *Les Constitutions de la Compagnie de Saint-Sulpice*, o. c., t. I, pp. 34-39. Questa adesione al Papa spiega la lotta di Olier contro il glansenismo (cfr *Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, pp. 13, 140-153, 190-192).

<sup>2</sup> Per Olier è molto importante *l'esprit de prière et de religion: Car il faut qu'un prêtre prie pour tout le monde. Il faut qu'il ait un cœur aussi large et aussi ouvert que l'Église; en sorte que l'esprit de Dieu s'explique et se dilate en lui autant qu'il ferait dans toute l'Église ensemble et dans tous les peuples* (*Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, p. 528). Olier elabora un metodo di orazione diviso in tre parti: *adorazione, comunione e cooperazione* (cfr *Catéchisme chrétien*, Paris, Le Rameau, 1954, p. II, leç. VIII, pp. 71-74; *Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, pp. 30-32): esso sarà ripreso e completato da Tronson, a scapito tuttavia della semplicità e del carattere mistico impresso da Olier.

<sup>3</sup> Cfr *Avis salutaires aux ministres du Seigneur*, in *Œuvres complètes de M. Olier*, c. 1243 (I. Vitae ordinem servate). Olier compose parecchi regolamenti (cfr E. LEVESQUE, v. Olier, in DTC, o. c., c. 970), ma come osserva H. D'ANTIN DE VAILLAC a proposito del *Projet de Constitutions*, *une vue d'ensemble montre facilement que M. Olier n'est pas un canoniste, car de son projet trois traits se dégagent: l'imprécision des termes employés, l'abondance des justifications mystiques; le caractère incomplet du texte* (*Les Constitutions de la Compagnie de Saint-Sulpice*, o. c., t. I, p. 47). Ma proprio questo stile, opposto al giuridismo e facente ricorso alla Sacra Scrittura e alle motivazioni spirituali, rende l'Olier più vicino alle odierne esigenze.

spirituale di Olier saranno ripresi e interpretati dai sacerdoti sulpiziani. In vista di questa evoluzione, dobbiamo soffermarci su un ultimo punto di notevole rilievo che influirà sulla formazione del Montfort: l'aspetto propriamente mistico della spiritualità di Olier.

Tutti gli autori concordano nell'affermazione di Pourrat: *M. Olier était, en toute vérité et au sens plein du mot, un mystique*<sup>1</sup>. Alcuni studi recenti<sup>2</sup> scandiscono l'itinerario mistico di M. Olier rivelando autentici doni di grazia, sia pure inseriti in un temperamento difficile e aggravato da squilibri nervosi<sup>3</sup> o connessi con fenomeni di non facile interpretazione. Contro il parere di Tronson<sup>4</sup>, è certo che Olier nella sua vita si è fidato delle ispirazioni, rivelazioni, parole interiori, tanto da confessare spesso ai suoi corrispondenti di non poter scrivere nulla, non avendo ricevuto dallo Spirito Santo alcuna comunicazione<sup>5</sup>. Al di là dei fenomeni straordinari, la vita di Olier ha un carattere eminentemente mistico a causa dell'intensità della sua unione con Cristo e del suo abbandono allo Spirito Santo<sup>6</sup>.

Nella dottrina spirituale, Olier si mostra riservato circa le grazie straordinarie, rivelazioni, estasi, poichè vuole evitare le illusioni e rispettare il primato della pura fede e dei semplici movimenti interiori dello Spirito<sup>7</sup>. Questo medesimo orientamento mistico è adottato da Olier anche per gli ecclesiastici: da essi si richiede non la pratica esteriore delle virtù e neppure l'esercizio delle virtù solo morali, ma la formazione alle virtù cristiane dettate dalla fede<sup>8</sup>.

Il direttore del seminario guiderà gli aspiranti a discernere nelle loro azioni il motivo, il principio e gli effetti, i quali dovranno fare sempre riferimento a Cristo e allo Spirito Santo, e considererà:

<sup>1</sup> P. POURRAT, *Jean-Jacques Olier, fondateur de Saint-Sulpice*, Paris, Flammarion, 1932, p. 196.

<sup>2</sup> J. GAUTIER, *Les étapes mystiques de J.J. Olier*, in *La vie spirituelle*, 7 (1926), pp. 665-84; G. CHAILLOT, *Les premières leçons de l'expérience mystique de M. Olier*, in *Bulletin du comité des études*, n. 40 (1962), pp. 501-543; J. BRUNO, *La transmission spirituelle chez un mystique chrétien du XVII<sup>e</sup> siècle: Jean Jacques Olier*, in *Hermès, Recherches sur l'expérience spirituelle* 4 (1966-1967), pp. 95-109.

<sup>3</sup> Cfr L. COGNET, *La spiritualité moderne*, o. c., t. I, p. 399.

<sup>4</sup> M. Tronson déclare que M. Olier, ayant reçu durant sa vie des grâces bien extraordinaires, ne les avait jamais prises pour règles de conduite (FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. III, p. 128).

<sup>5</sup> L. COGNET, *La spiritualité moderne*, o. c., t. I, p. 406. *Tout un réseau d'influences mystiques*—aggiunge P. Broutin—*le garde dans sa voie; la bienheureuse Agnès de Langeac, Marie Lhuillier, Marie Rousseau, Anne Marie de Meithac sont autant de messagères qui lui indiquent à point nommé la direction à prendre* (P. BROUTIN, *La réforme pastorale...*, o. c., t. II, p. 248).

<sup>6</sup> Cfr alcune testimonianze in P. POURRAT, *Jean-Jacques Olier*, o. c., pp. 198-200.

<sup>7</sup> Cfr *Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, pp. 345-347.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 510-515.

s'ils ont en vue la conformité de Jésus-Christ, la pratique de ses conseils, la fidélité aux instincts et aux mouvements de son divin Esprit, qui sollicite l'âme, et qui la porte suavement et puissamment à Dieu<sup>1</sup>.

Come si può osservare la dottrina sacerdotale di Olier contiene una ricchezza di temi e orientamenti spirituali, mistici e apostolici.

Il tipo di ecclesiastico da lui proposto è lontano dall'ideale dell'*honnête homme*<sup>2</sup> comune al suo secolo: Olier disprezza il comportamento *courtois, poli, civil, honnête* modellato sugli usi mondani<sup>3</sup> e gli contrappone quello ispirato alla follia del Vangelo e all'esempio di Cristo in croce *qui n'avait rien de l'extérieur et de la régularité du monde*<sup>4</sup>: la modestia del sacerdote, libera, semplice, edificante, senza affettazione, sarà effetto del movimento dello Spirito<sup>5</sup>.

Occorre saggiare ora il terreno sulpiziano per notare l'evoluzione dell'eredità di Olier nella seconda metà del XVII secolo.

## 2. "L'esprit de Saint-Sulpice" secondo Bretonvilliers, Tronson, Brenier, Leschassier.

Questa espressione ritorna spesso in parecchi documenti inediti conservati nell'Archivio di S. Sulpizio a Parigi<sup>6</sup>, che ci permetteranno di cogliere la mentalità dei direttori del seminario sulpiziano e la loro interpretazione della spiritualità di Olier.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 512.

<sup>2</sup> Per diversi tipi succeduti nella cultura del XVII secolo dal cortigiano all'eroe, al gentilemen, al saggio, all'*honnête homme*, al libertino, cfr P. HAZARD, *La crise de la conscience européenne (1680-1715)*, Paris, Fayard, 1964, pp. 299-310.

<sup>3</sup> Olier descrive così l'*honnête homme*: *On dit: c'est un honnête homme, il est bien fait, il a bonne mine, il sait son monde; et on prend ce mot d'honnête, pour une personne qui est dans la civilité, qui sait le compliment, qui a le bon mot, et en qui on voit mille autres petites justesses mondaines . . .* (*Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, p. 581).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 582.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 583. Cfr le annotazioni di H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. III, pp. 481-483.

<sup>6</sup> Ci riferiamo in particolare ai brevi scritti: LESCHASSIER, *L'esprit de la Compagnie des Prestres de St.-Sulpice* (composto nel 1705, come si rileva dal *Registre des Assemblées*, p. 496); BAUDRAND, *Esprit de S. Sulpice* (in *Mémoires de M. Baudrand*, 1682, pp. 65-66; cfr FAILLON, o. c., t. III, p. 199); BRENIER, *Pratiques de l'esclavage de Jésus vivant en Marie* (1710), n. XVI (*Esprit du séminaire*); BOURBON, *Pratique de l'esprit de Saint Sulpice*, in GOSSELIN, *Mémoires sur M. de Bretonvilliers*, pp. 177-180. Per BRETONVILLIERS ci basiamo su una sua *déclaration* contenuta nel medesimo autore (pp. 64-68) mentre per TRONSON esaminiamo soprattutto il *III entretien: De l'esprit ecclésiastique* (*Œuvres complètes*, Migne, t. II, cc. 581-589) e l'*Entretien premier* del *Manuel du séminariste* (*ib.*, c. 9-13) che riprendono e commentano diffusamente gli *Examens IV* e *XIX* (*ibidem*, t. I, cc. 588-589; 609-610).

## Petit-Séminaire di S. Sulpizio

1. Alexandre DE BRETONVILLIERS (1621-1671), successore di Olier nella parrocchia di S. Sulpizio e nella direzione della Compagnia, si mantenne fedele alla linea mistica e apostolica del fondatore. Un documento riportato da Gosselin rivela il suo fervore religioso:

. . . Moi, Alexandre, je renonce de tout mon cœur au diable et à ses pompes, aux honneurs et aux plaisirs du monde, à toutes les grandeurs et vanités de la terre. Je me donne, m'offre et me consacre à J. C. et par lui en l'union de la très Ste. Vierge, de tous les Saints du ciel et de l'Église militante, à la Très Ste. Trinité . . . pour la servir en son Église selon toute l'étendue des desseins que la divine majesté pourrait avoir sur moi; pour porter son Saint nom aux extrémités de la terre, et amener les nations les plus barbares à la connaissance de la divine Majesté<sup>1</sup>.

Bretonvilliers continua specificando la sua disposizione di ostia e vittima della Trinità, il suo desiderio del martirio, il rapporto di figlio, servo e schiavo della Vergine, la sua adesione completa al successore di Pietro, la sua condizione di servo e schiavo della Santa Chiesa che lo pone al servizio di tutte le sue membra<sup>2</sup>.

Delle note relative al Seminario al tempo di Bretonvilliers, ci descrivono il fervore e la regolarità degli ecclesiastici, con dei termini che richiamano fino alla lettera lo scritto "La manière dont se comportaient les messieurs du Séminaire de Saint Sulpice", di cui ci occuperemo. La differenza sta nel richiamo al disegno di Dio, che unifica in qualche modo le varie pratiche particolari:

On avait continuellement à l'esprit le dessein de Dieu dans l'institution des Séminaires, qui est de rassembler ceux dont il veut se servir pour la sanctification des âmes, afin qu'ils se sanctifient eux mêmes les premiers, par une réception abondante de son esprit. Dans cette vue les plus anciens de la maison s'appliquaient de concert à entrer dans les desseins de Dieu sur eux . . .<sup>3</sup>.

2. Louis TRONSON (1622-1700), terzo superiore generale di San Sulpizio, segna una svolta nella spiritualità sulpiziana orientandola nettamente verso lo *psicologismo spirituale*<sup>4</sup>. Il suo carattere, definito da Gautier *un sage mélange de fermeté et de douceur, le goût de la mesure, la méfiance de l'excessif, du singulier, voire de l'originalité*<sup>5</sup>, e la polemica anti-mistica nella quale si è trovato quale giudice del quietismo di Madame Guyon<sup>6</sup>, lo portarono ad una accentuazione

<sup>1</sup> Déclaration datée du 12 Février 1649, in GOSSELIN, *Mémoires sur M. de Bretonvilliers*, p. 64. Come Olier, anche Bretonvilliers compone un *Journal spirituel*, ciò che non faranno né Tronson, né Leschassier.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 64-68.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>4</sup> L. COGNET, *Storia della spiritualità moderna*, Catania, ed. Paoline, 1959, p. 141.

<sup>5</sup> J. GAUTIER, *Ces messieurs de Saint-Sulpice*, o. c., p. 48.

<sup>6</sup> Dal luglio 1694 al marzo 1695, Tronson è impegnato con Bossuet e de Noailles nelle conferenze d'Issy per l'esame della dottrina di Mme Guyon. La sua azione è moderatrice, e per questo meno efficace (cfr J. GAUTIER, *ibidem*, p. 47), sicchè i 34 articoli d'Issy segnano praticamente la vittoria dell'intellettualismo discorsivo e del movimento anti-mistico

moralistica della vita cristiana, col conseguente primato dell'obbedienza e della prudenza<sup>1</sup>, in cui i carismi e la libertà personale venivano mortificati da un complesso di norme e regolamenti scendenti fino al dettaglio<sup>2</sup>.

(cfr L. COGNET, *Crépuscule des mystiques*, Tournai, Desclée, 1958, pp. 221-320). L'atteggiamento reticente di Tronson quanto alla mistica e alle vie straordinarie appare costantemente nelle sue lettere, anche precedentemente alle conferenze d'Issy (Cfr. *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. II, specie le lettere al Seminario di Montréal dove alcuni si fidavano di visioni e rivelazioni, pp. 302, 309-312, 331-332, ecc.); il contatto con Fénelon e Mme Guyon non gli hanno fatto cambiare orientamento (cfr *Ibidem*, pp. 340; t. III, p. 358).

<sup>1</sup> Tronson non vede la vita spirituale sotto l'angolo mistico, ossia dell'esperienza interiore del divino: il suo richiamo più frequente è alla perfetta esecuzione della volontà di Dio in cui consiste la perfezione (cfr. *Manuel du séminariste*, in *Œuvres complètes de M. Tronson* (MIGONE), t. I, c. 224), all'obbedienza sulla quale ha composto un trattato (*Ibidem*, cc. 349-552) e alla prudenza o discrezione che fa scegliere la via media: *Inter utrasque nimietates discretione moderante gradiendum est . . . Omnium namque virtutum generatrix, custos, moderatrixque est discretio* (*Ibidem*, cc. 232-233). Di qui le sue costanti raccomandazioni: *Tenez pour suspect tout ce que vous verrez d'extraordinaire et de singulier . . . J'estime que cette prudence n'est point une prudence de la chair, comme l'appellent les personnes qui n'ont point de retenue dans leur zèle, mais une prudence chrétienne* (*Correspondance de M. Tronson*, o. c., t. II, p. 302); *Tenez-vous toujours ferme à l'obéissance et ne quittez point les voies communes* (*ibidem*, p. 310); *Le séminaire de Saint-Sulpice ni par vision, ni par révélations. La foi et les règles communes que l'Église nous donne nous suffisent* (*ibidem*, p. 311). Il Montfort sarà d'accordo con Tronson non chiedendo per sé visioni e rivelazioni (cfr. *Le secret de Marie*, n. 69, in *Œuvres Complètes*, p. 475) nè giudicando negativamente la prudenza e le vie comuni: tuttavia introdurrà il principio della sapienza apostolica che si differenzia chiaramente dalla sapienza delle persone di comunità (cfr Colloquio col Blain nel 1714, in BLAIN, n. 264). Inoltre il Montfort gusterà e attingerà dagli autori mistici, come Susone, Surin, Marie des Vallées, Agnese de Langeac.

<sup>2</sup> E' risaputa l'importanza attribuita dal Tronson alla regolarità e alla fedeltà al regolamento: *Il parlait un jour à la communauté sur son sujet, avec tant de force et d'une manière si touchante, que les larmes lui vinrent aux yeux. Il s'en excusâ en ces termes: "Pardonnez-moi, Messieurs, cette faiblesse; c'est me blesser dans l'endroit le plus sensible, que de manquer de respect pour les règles du séminaire. Je sais que les gens du monde y attachent peu d'importance, et raillent quelquefois comme un scrupule, votre fidélité aux petites choses; mais répondez-leur avec le prophète que vous n'en faites pas trop, pour gagner le ciel que Dieu promet à votre fidélité. Respondebo exprobrantibus mihi verbum, quia speravi in sermonibus tuis* (Psalm 118, 42)" (GOSSELIN, *Mémoires sur M. Tronson*, pp. 19-20). Sul letto di morte, Tronson raccomanda *une exacte et inviolable fidélité à la règle* (*ibidem*, p. 315). Saint-Simon, in un contesto polemico, lamenterà questo tipo di formazione impartita dai Sulpiziani: *Ils en achevoient ainsi la ruine par des gens dévoués à Rome par une conscience stupide, qui mettoient tout le mérite en des pratiques basses, vaines, ridicules, sous le poids desquelles ils abrutissoient les jeunes gens, qui leur étoient confiés, à qui ils ne pouvoient rien apprendre, parce que eux-mêmes ne savoient rien du tout, pas même vivre, marcher, ni dire quoi que ce soit à propos* (*Mémoires de Saint-Simon*, Paris, Hachette et Cie, t. 28, 1884, pp. 287).

Riguardo allo spirito ecclesiastico, Tronson lo definisce *une participation de l'esprit de Notre-Seigneur considéré comme souverain Prêtre de l'église*<sup>1</sup>. Quando si tratta di stabilire i caratteri di tale spirito, Tronson non riproduce del tutto lo *spirito ecclesiastico posseduto in pienezza da Cristo*<sup>2</sup>, ma lo incarna nelle esigenze del tempo secondo la sua mentalità selezionandone gli elementi<sup>3</sup>.

Tronson descrive lo spirito ecclesiastico, che si identifica con lo spirito clericale e sacerdotale, attraverso cinque caratteristiche o segni: l'assenza dello spirito del mondo, una santità consumata, la stima per le funzioni ecclesiastiche l'attitudine ad esercitare le medesime, lo zelo per le regole della Chiesa e per la disciplina ecclesiastica, portare i segni del proprio stato, come la veste, la tonsura . . .<sup>4</sup>. La flessione compiuta dal Tronson appare chiaramente: l'adesione a Cristo e la vita secondo i movimenti dello Spirito, raccomandati da Olier, sono tutt'al più impliciti nel segno della santità, mentre l'attenzione del Tronson è rivolta alla stima per le funzioni ecclesiastiche, anche minime<sup>5</sup>, la quale è considerata *la pierre de touche pour connaitre si l'on a l'esprit ecclésiastique*<sup>6</sup>, e alla conoscenza e esecuzione delle norme liturgiche e disciplinari della Chiesa, ritenute anche queste "de grandes marques" dello spirito ecclesiastico<sup>7</sup>.

In questo ultimo punto affiora l'orientamento giuridistico di Tronson, che fa dipendere la santità sacerdotale innanzitutto dalla osservanza del regolamento: questo è infatti *la principale voie* della perfezione e il mezzo adatto per adempiere tutti i doveri verso Dio<sup>8</sup>.

Per opposizione, Tronson illustra lo spirito ecclesiastico attraverso le *sei specie di spiriti* contrari ad esso: *l'esprit séculier, l'esprit singulier, l'esprit écolier, l'esprit railleur, l'esprit critique, l'esprit de cabale*<sup>9</sup>.

Sotto queste espressioni negative, si rivelano i principi regolatori della vita del seminario: principio della *chiusura sociologica*, che esclude i modi mondani anche non peccaminosi; principio della *uniformità comunitaria*, che non ammette l'espandersi di personalità differenti; principio della *sincerità e dell'impegno*,

<sup>1</sup> *Entretiens ecclésiastiques*, l. c., c. 582.

<sup>2</sup> *Ibidem*, c. 582.

<sup>3</sup> Mentre lo spirito di Cristo includeva *un zèle immense de glorifier Dieu, une soif du salut du prochain, une horreur infinie du péché, une application continuelle à détruire le règne du démon, et à rétablir celui de Dieu* (*ibidem*, c. 582), questa sete della salvezza del prossimo e l'applicazione continua a stabilire il regno di Dio non compaiono col debito rilievo nell'*esprit ecclésiastique*, che sembra non esigere altro che l'idoneità a compiere le funzioni sacerdotali, non esclusa la predicazione (*Ibidem*, c. 586).

<sup>4</sup> *Ibidem*, cc. 585-588.

<sup>5</sup> *Un homme qui a l'esprit ecclésiastique s'estime plus honoré de balayer une église, de porter un chandelier aux offices divins, de servir à une Messe, de sonner une cloche . . . que s'il avait les charges et les emplois les plus considérables auprès de la personne des rois et des empereurs de la terre* (*Ibidem*, c. 586).

<sup>6</sup> *Ibidem*, c. 586.

<sup>7</sup> *Ibidem*, c. 587.

<sup>8</sup> *Manuel du Séminariste*, Entr. II: Du règlement, in *Œuvres complètes*, t. I, MIGNÉ, c. 14. Tronson propone un ampio sviluppo di questi argomenti, *ibidem*, cc. 14-19.

<sup>9</sup> *Ibidem*, Entr. I: *De la perfection à laquelle on doit travailler dans le Séminaire*, cc. 9-12

che si oppone alla ipocrisia e alla perdita di tempo; principio della *sacralità e della tradizione*, che impedisce l'irrisione delle pratiche di pietà e le novità; principio dell'*assolutismo direttivo*, che elimina la partecipazione e teme la critica e il sorgere di amicizie.

Il Tronson aggiunge un requisito dottrinale:

Pour la doctrine, on ne souffre point ici les personnes qui ont des opinions et sentiments contraires à ceux de l'Église, et qui ne se soumettent pas nettement, humblement, véritablement aux décisions du Souverain Pontife<sup>1</sup>.

Poi conclude affermando che un seminarista, il quale manifestasse uno spirito mondano, originale, collegiale, ecc. non potrebbe restare a lungo nella casa, ma dopo averlo sopportato per qualche tempo lo si pregherebbe nettamente di ritirarsi<sup>2</sup>. Queste affermazioni del Tronson fanno comprendere le prove cui sarà sottoposto il Montfort, soprattutto quanto alle *singolarità* che si riscontreranno nella sua condotta in Seminario.

3. Sotto l'influsso del Tronson, lo spirito del seminario si concentra in un complesso di piccole pratiche, che per quanto santificanti, rischiano di atomizzare l'ispirazione originaria. Testimone di tale processo appare la figura di ANTOINE BRENIER (1651-1714), fondatore del Petit-Séminaire e di altre comunità<sup>3</sup>, al quale verrà dato l'incarico di saggiare la vocazione del Montfort. In lui lo psicologismo di Tronson raggiunge il massimo sviluppo, come documentano non solo i vari regolamenti, che moltiplicano norme e prescrizioni e divieti<sup>4</sup>, ma anche il *Catalogue des vertus et quelques pratiques de piété*, com-

<sup>1</sup> *Ibidem*, c. 12.

<sup>2</sup> *Ibidem*, c. 13.

<sup>3</sup> Nato da una famiglia parlamentare di Grenoble il 13 gennaio 1651, Antoine Brenier fu avvocato a Valence nel 1668, entrò nel Seminario di S. Sulpizio nel 1669, licenziato alla Sorbonne nel 1684 fonda il *Petit-Séminaire*, ordinato sacerdote nel 1687 fonda la *Communauté des philosophes* durata solo fino al 1690 (cfr *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, pp. 58, 77-78, 449). Precedentemente, nel 1676, aveva stabilito la *Communauté de MM. les Gentilshommes* per i ritiri dei nobili e militari e per l'aiuto ai poveri della Parrocchia di S. Sulpizio (cfr *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de S. Sulpice*, o. c., t. III, p. 356). Svolse vari incarichi nella Compagnia di Sulpizio, come quelli di assistente e visitatore (cfr *Registre des Assemblées du Supérieur du Séminaire de Saint-Sulpice . . .*, ms., pp. 446, 448; 440, 464). Brenier morì il 25 agosto 1714 lasciando il ricordo di una vita mortificata e edificante.

<sup>4</sup> Cfr *Abrégé du Règlement des Cleres* (ms. Archivio di S. Sulpizio, Parigi) corretto da Brenier e in uso, secondo una nota iniziale, nel Petit-Séminaire al suo sorgere; *Abrégé du Règlement de la Communauté de MM. les Gentilshommes, établie en 1676 par M. Brenier, Directeur au Séminaire de S. Sulpice, copie sur l'original manuscrit*, in *Remarques historiques . . .*, o. c., t. III, pp. 356-358; soprattutto il *Règlement général du Séminaire d'Angers* composto da Brenier nel 1695 e che, pienamente approvato da Tronson, è stato adottato dai seminari sulpiziani (cfr *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, p. 79); esso si può trovare in J. GRANDET, *Histoire du Séminaire d'Angers, depuis sa fondation en 1659 jusqu'à son union avec Saint-Sulpice en 1695*, Angers-Paris-Lyon, 1893, t. II, pp. 576-584.

posto o almeno trascritto dal Brenier<sup>1</sup>, che si diffonde in un elenco di piccole pratiche o accorgimenti per ogni virtù. Lo spirito di questo *Catalogue* è colto con precisione dal seguente giudizio di Irénée Noye:

Le mérite littéraire est faible, l'expression parfois concise jusqu'à l'obscurité; tel détail paraîtra mesquin, et telles pratiques sur l'obéissance insuffisamment justifiées; mais ces pages disent très simplement l'idéal d'abnégation qu'enseignait et qu'essayait de pratiquer, un saint prêtre de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle français. La connaissance du cœur humain et des replis où l'amour-propre va se réfugier fait songer aux fines analyses de Tronson; l'austérité du programme est bien dans la ligne des premiers chapitres du *Catéchisme chrétien* de M. Olier. On aimerait connaître l'autre aspect du personnage, sa vie spirituelle, son union à Jésus-Christ, mais fidèle en cela à son désir de dépouillement l'auteur n'en a rien laissé transparaître<sup>2</sup>.

L'aspetto della vita spirituale, cui accenna I. Noye, ci è sufficientemente rivelato da qualche lettera di Brenier<sup>3</sup> e di Tronson<sup>4</sup>, dalle Memorie conservate nell'Archivio di S. Sulpizio<sup>5</sup> e soprattutto dalla Lettera del Blain contenente la vita del Montfort<sup>6</sup>. Da questi documenti la personalità spirituale di Brenier appare caratterizzata da un senso acuto della propria incapacità e indegnità<sup>7</sup>,

<sup>1</sup> Il testo è stato pubblicato da I. NOYE in *Bulletin du Comité des études*, n. 18, Juillet-septembre 1957, pp. 627-636, col titolo *Le programme ascétique d'un sulpicien à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle*. Una nota antica asserisce che l'opuscolo è scritto dalla mano di M. Brenier. Una nota manoscritta di I.N. fa sapere che lo stesso testo, ma più completo e in ordine diverso, si trova alla fine del piccolo manoscritto *Libellus examin. particul.* (r. 96), p. 257-295.

<sup>2</sup> Cfr *Bulletin du Comité des études*, a. c., p. 627.

<sup>3</sup> Più della Lettera di M. Brenier a M. de la Garde (25 Janv. 1694) è importante quella dell'11 gennaio 1693 a Tronson, che manifesta l'animo di Brenier in un momento difficile di tiepidezza. Tale lettera manoscritta è riportata ma non integralmente da L. BERTRAND nella *Correspondance de M. Louis Tronson* (o. c., t. III, pp. 330-332, 263).

<sup>4</sup> Tronson parla del Brenier, rivelando il suo giudizio, in alcune lettere, cfr. *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I: pp. 58, 65, 77, 78, 79, 81, 84, 88, 139; t. II: pp. 263, 278; t. III: pp. 336-337.

<sup>5</sup> Mémoire C.: *Mémoire de quelques faits remarquables de la vie sainte de Messire Antoine Brenier directeur du Séminaire de St. Sulpice décédé le 24 août de l'année 1714*, pp. 6; *Addition au mémoire des actions remarquables de la vie de M. Brenier*, pp. 4; *Addition au mémoire C.*, pp. 12 (Archivio di S. Sulpizio, Parigi).

<sup>6</sup> BLAIN, nn. 64, 100-102.

<sup>7</sup> . . . *Je me sens présentement dans un grand relâchement . . . Toute ma conduite qui n'est qu'un lieu d'infidélité et de péché: tout cela me presse de m'en retourner au plus tôt, dans l'espérance que le séjour au Séminaire me retirera enfin de la tiédeur dans laquelle je croupis. Aussi bien suis-je entièrement inutile partout. Mr. Oursel fait parfaitement bien au Petit-Séminaire. Il a réparé les torts que j'y avois fait par mes mauvais exemples . . . Ma bêtise me rend aussi incapable de tout cela . . . Si je ne mérite pas quelque long séjour à Issy ou ailleurs pour faire pénitence et que vous m'ordonniez d'y retourner, je vous supplie pour*

tale da fargli rimandare per circa 15 anni l'ordinazione sacerdotale<sup>1</sup>, da un grande distacco dalla famiglia, da una lotta serrata contro ogni movimento di amor proprio e da un sincero desiderio di garantire una solida formazione ai seminaristi<sup>2</sup>, sia pure attraverso un metodo pedagogico severo e oggettivamente errato<sup>3</sup>. Il ritratto spirituale del Brenier è contenuto tuttavia nella Memoria del Blain, dove lo presenta come l'uomo più umile e mortificato, emulo degli antichi abitanti della Tebaide<sup>4</sup>.

Tutto sommato, sebbene presenti qualche aspetto ascetico spinto oltre la misura rappresentata dal Tronson<sup>5</sup>, Brenier rientra nella linea doveristica e psicologica del sulpiziano che intende santificarsi in patria<sup>6</sup> mediante un'int-

*l'amour de Notre Seigneur que du moins j'y puisse obéir et qu'y étant comme le valet de la maison et le dernier de tous, je répare par une meilleure vie les scandales et les torts que ma méchante conduite et mon orgueil y ont donné (Lettre de M. Brenier à M. Tronson, 11-1-1693, ms. Archivio S. Sulpizio, Parigi). Questo senso, si direbbe morboso, della propria nullità spinge il Brenier a presentare pessimisticamente il suo operato nel seminario di Angers (cfr. *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, p. 81).*

<sup>1</sup> Brenier infatti era entrato nel seminario di S. Sulpizio nel 1669 e a rigor di termini avrebbe potuto essere ordinato dopo il corso teologico triennale; egli invece conseguì la licenza alla Sorbona nel 1684 e rimandò il sacerdozio fino al 1687 (cfr. *Correspondance de M.L. Tronson*, o. c., t. II, p. 263, nota). Questo ritardo ad accedere al sacerdozio si spiega con la convinzione della propria indegnità radicata in Brenier (*ibidem*, p. 263), espressa dalla frase riportata dal Blain: *Il faut être aveugle pour se présenter à la Prêtrise: aveugle, ou par les ténèbres du péché et des passions, ou par une obéissance simple et qui ne sçait point raisonner* (BLAIN, *La vie de Monsieur Jean-Baptiste de la Salle*, o. c., t. I, p. 230). Y. Poutet ritiene che il carattere di Brenier confinante con lo scrupolo gli impediva di avanzare negli ordini nel timore di non avere assimilato interamente il programma (*Le XVII<sup>e</sup> siècle et les origines Lasalliennes*, o. c., t. I, pp. 279-280).

<sup>2</sup> Cfr. *Addition au mémoire C*, ms. c., passim.

<sup>3</sup> Le fonti sulpiziane ignorano tale metodo, che è tuttavia descritto sufficientemente dal Blain: esso non mira allo sviluppo della personalità, ma all'eliminazione dei difetti, specie delle singolarità, e procede incutendo timore e minacce, invece di suscitare convinzioni in un contesto di dialogo e comprensione. Blain lo definirà una *milice spirituelle*, una guerra contro l'amor proprio, nella quale Brenier mostrerà *un air sévère et dédaigneux e lancera des regards amers et menaçants* (cfr. BLAIN, n. 101).

<sup>4</sup> BLAIN, n. 64.

<sup>5</sup> Si spiega così quel certo *humour* manifestato dal Tronson rispetto al fervore di Brenier nella pratica dell'umiltà: *M. Brenier est ici en retraite, et la grande pratique que nous lui donnons est de ne plus parler de lui* (Lettre à l'Abbé de Saint-Aubin, 22 mars 1693, in *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, p. 65).

<sup>6</sup> Non risulta nulla sulla vocazione missionaria di Brenier: (M. Brenier) *est à Issy depuis la fin de sa licence, et je vois qu'il a autant d'envie de se faire saint en ce pays ici, que vous en Canada. J'espère que l'un et l'autre y réussira* (Lettre à M. de Belmont, 8 avril 1684, in *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. II, p. 263).

riore adesione a Dio<sup>1</sup>, l'osservanza dei regolamenti e l'attenzione alle molteplici pratiche delle virtù.

Dell'ambiente spirituale instaurato da Brenier al Petit-Séminaire abbiamo un interessante documento, intitolato *La manière dont se comportaient les Messieurs du Petit-Séminaire de Saint Sulpice au commencement de son établissement*<sup>2</sup>.

Questo documento è conosciuto da Faillon e da Gosselin, che però differiscono notevolmente, in quanto il primo se ne serve per descrivere il fervore del Seminario ai tempi di Olier<sup>3</sup>, mentre il secondo dopo aver avvertito di non poterlo riferire ai tempi di Bretonvilliers lo attribuisce decisamente ai primi anni del Petit-Séminaire in base alle copie più antiche e più numerose che aveva sotto gli occhi<sup>4</sup>.

Sebbene resti difficile individuare il testo primitivo<sup>5</sup>, possiamo ritenere l'opuscolo come una preziosa testimonianza dello spirito del Petit-Séminaire nel periodo immediatamente anteriore all'entrata di Luigi Grignon<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Il *Catalogue des vertus* insiste nell'orientamento interiore che fa compiere ogni azione *en la seule vue de Dieu pour plaire à Dieu en la vue que Dieu seul doit posséder notre cœur selon l'esprit et la partie supérieure, opérant selon les maximes de la foi et de l'évangile*. Una formula che riassume la concezione spirituale e insieme doveristica di Brenier è di agire *pour contenter Dieu seul et satisfaire à notre devoir* (*Catalogue des vertus*, in *Bulletin du Comité des Études*, n. 18, juillet-sept. 1957, p. 629).

<sup>2</sup> Esso è pubblicato in *Bulletin du Comité des Études*, n. 2 (1953).

<sup>3</sup> Cfr FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. III, p. 153.

<sup>4</sup> Cfr GOSSELIN, *Mémoires sur M. Tronson*, ms. c., pp. 78-80. Purtroppo molte copie antiche sono scomparse; ne rimangono tre nell'Archivio di S. Sulpizio, divergenti nei particolari e nella disposizione delle frasi: una più recente e completa, dal titolo *La manière dont se comportoient les Messieurs du petit Séminaire de St. Sulpice*; una seconda senza titolo, ma attribuita da una nota di Guérin (verso il 1750) alla scrittura di Bidet de Brion *décédé Supérieur du Petit-Séminaire de Paris 1728*; la terza è di una mano sconosciuta, ma recante delle correzioni autografe di Leschassier (†1725), dal titolo: *La manière dont se comportoient les messieurs du Séminaire de St. Sulpice*.

<sup>5</sup> I. Noye, in un articolo scritto in collaborazione con F. Théron, riferisce il documento ai primi tempi del Seminario di S. Sulpizio: sarebbero i *Fioretti* sulpiziani, secondo l'espressione di Pourrat (cfr *Bulletin du Comité des études*, n. 2, février 1953, pp. 12-18). Lo stesso autore, in una *Note sur l'opuscule: La manière dont on se comportait . . .*, basandosi sull'affermazione di M. Gamon (*Notice sur M. Tronson*, p. 49 sg.) accede all'opinione di Gosselin, ritenendo che il documento è dovuto a un testimonia oculare, che agli inizi del XVII secolo dipinge per i giovani il quadro ideale da lui vissuto al Petit-Séminaire (cfr. *Bulletin du Comité des Études*, n. 3, juillet, 1953, pp. 29-30).

<sup>6</sup> A favore di questa ipotesi stanno le copie antiche cui si richiama Gosselin, in particolare quella attribuita a Bidet de Brion, nella quale è chiaro il riferimento al Petit-Séminaire, comunità distinta ma unita al Seminario di S. Sulpizio. Aggiungiamo tre osservazioni: 1. I fatti descritti da *La manière . . .* sono senz'altro anteriori al 1697-1698, poiché suppongono la pratica della disciplina comune, la quale è stata abolita nel seminario in quegli

Il documento descrive il fervore del Petit-Séminaire recensendo un insieme di piccole pratiche, riguardanti l'unione fraterna<sup>1</sup>, l'obbedienza cieca ai superiori<sup>2</sup>, il disprezzo del mondo e dei suoi usi<sup>3</sup>, la mortificazione fino alla disciplina<sup>4</sup>, l'unione a Cristo e la retta intenzione<sup>5</sup>, la dipendenza dalla Vergine<sup>6</sup> e l'osservanza fedele del regolamento<sup>7</sup>.

anni, come risulta dal *Registre des Assemblées* (ms. c., p. 404). 2. L'ambiente sulpiziano risultante da *La manière . . .* non può essere riferito al periodo trascorso dal Montfort nel Petit-Séminaire (1695-1700), perchè suppongono una comunità molto unita e cordiale, mentre la descrizione che ne fa il Blain indica delle tensioni tra i seminaristi e un *esprit railleur* espressamente escluso dal documento in questione (cfr BLAIN, nn. 97-98). 3. Gli inizi del Petit-Séminaire sono caratterizzati da grande fervore, tanto che Tronson può affermare con soddisfazione il 15 avril 1685: *M. Brenier est maintenant patriarche; car il est à la tête d'une communauté d'ecclésiastiques où il fait merveille . . .* (*Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. II, p. 278). Anzi alcune pratiche, come parlare di Dio in ricreazione e obbedire ai superiori anche quando parlano per scherzo, coincidono col programma spirituale del *Catalogue des vertus* di Brenier (cfr. *Bulletin du Comité des études*, n. 18, Juillet-sept. 1957, pp. 630-636).

<sup>1</sup> La cordialità, considerata come *le caractère particulier de la maison*, si esprimeva soprattutto con i confratelli tristi o melanconici e con i *Messieurs* del Grand-Séminaire, per i quali riaffiora l'*esprit de servitude* di Olier: *On avoit de très grands égards pour les Mrs. du Séminaire et pour cela on leur cédoit en tout, nous regardans toujours comme les derniers et les plus petits. L'union qu'on avoit accordée estoit regardée comme une grâce extraordinaire. C'estoit beaucoup pour nous que les plus petits emplois pour les cérémonies etc. On a voulu régler les choses autrement, mais ce fond de l'esprit de servitude devoit rester* (Copia di Bidet de Brion, s. p.).

<sup>2</sup> *Il y en avoit qui avoient poussé le point de l'obéissance si loin, ad manum, ad nutum, ad oculum, qu'il falloit que le Supérieur prit garde à ce qu'il disoit. Si giungeva anzi all'esclusione di ogni libera autodeterminazione: Pratiquer l'obéissance en tout, faisant scrupule de se déterminer soy même à la moindre chose, évitant en tout de rien faire de son propre choix* (*ibidem*).

<sup>3</sup> *L'amour du monde étoit tellement banni qu'on auroit eu de grands remors de conscience d'en parler avec la moindre estime et on eut fait de la peine aux autres de le faire. C'étoit à qui le décrieroit davantage* (*ibidem*).

<sup>4</sup> *On ne parloit pas même de la discipline qu'on prenoit en commun, et dès qu'on en parloit, aussitôt en témoignoit que cela ne plaisoit pas. Quelques anciens seulement parloient des instruments de pénitence sans trop insinuer aux Mrs. de s'en servir* (*ibidem*).

<sup>5</sup> *On parloit très souvent de la pratique de l'union à N.S. On demandoit quelque fois aux Messieurs par quel motif de fol ils faisoient leurs actions* (*ibidem*).

<sup>6</sup> *On avoit une dévotion tendre envers la très Ste Vierge, que l'on faisoit parottre en toutes les occasions, surtout pour ne rien faire ni entreprendre sans lui en demander permission, de la saluer en entrant et sortant de sa chambre ou de celle de son directeur. On parloit souvent de cela et de bien d'autres petites pratiques, ex. g. aller à N. Dame, la petite couronne, la servitude ou l'esclavage. Un'altra pratica consisteva nel portare sempre addosso un crocifisso e una image de la très Ste Vierge* (*ibidem*).

<sup>7</sup> *On ne sçavoit ce que c'étoit que se dispenser d'aucun exercice* (*ibidem*).

Ricompaiono in questo documento i vari temi della spiritualità di Olier, ma in modo più frammentario, senza supporti biblici, privo di riferimenti apostolici, e tendente ad una interpretazione oggettivistica della vita cristiana, fino a far diffidare della decisione interiore della coscienza. Forse si è troppo dimenticata la presenza dello Spirito Santo nell'uomo giustificato e la visione personalistica della moralità.

4. Lo stato di fervore del Petit-Séminaire deve aver conosciuto una progressiva diminuzione dal 1690 al 1710, poichè si nota in Leschassier e in Brenier un tentativo di riportare al primitivo spirito.

Indubbiamente molti elementi continuano ad essere presenti, come testimonia il racconto del Blain<sup>1</sup>, ma già nel 1705, LESCHASSIER (1641-1725), divenuto superiore generale alla morte di Tronson<sup>2</sup>, compone *une courte instruction, entièrement écrite de sa main, sur le véritable esprit de la Compagnie*<sup>3</sup>. Lo scopo di questo piccolo scritto, conservato tuttora negli Archivi di S. Sulpizio<sup>4</sup>, sembra essere una reazione all'osservanza materiale del regolamento, come appare dalla prime parole:

Le soin qu'on peut prendre dans une communauté d'y faire observer les règles seroit fort inutile, si les membres qui la composent n'étoient animés de l'esprit dans lequel on les doit observer. Il est donc de la dernière conséquence que tous les sujets de la Compagnie sachent quel en est le véritable esprit, quelles vertus on y doit pratiquer, et dans quelles dispositions on y doit vivre.

<sup>1</sup> Cfr. BLAIN, nn. 62, 66, 132, 138-139 (circa il fervore del Petit-Séminaire).

<sup>2</sup> François LESCHASSIER fu una figura di primo piano a S. Sulpizio: conseguito il dottorato alla Sorbona nel 1668, divenne assistente nel 1676, consultore nel 1681, direttore del seminario nel 1689 e un mese dopo la morte di Tronson (26 febbraio 1700) è eletto superiore generale *d'une voix unanime* (cfr. GOSSELIN, *Mémoires sur Monsieur Leschassier quatrième Supérieur général de la Compagnie de Saint-Sulpice*, ms. Archivio S. Sulpizio, Paris, p. 8). Le fonti sulpiziane sottolineano la continuità con Tronson: *On ne s'aperçut presque pas de l'absence de M. Tronson, dit M. Garnier; toutes choses continuèrent d'aller comme auparavant dans le séminaire et la compagnie; c'était en quelque sorte M. Tronson qui gouvernait encore dans la personne de M. Leschassier* (*ibidem*, p. 11). La dote che maggiormente risalta in Leschassier è la sua rara prudenza, che lo fece destreggiare tra l'obbedienza dovuta alla S. Sede e il rispetto al Card. De Noailles di netta tendenza gallicana (*ibidem*, p. 12), e gli concesse di prendere decisioni sagge e lontane sia dal lassismo che da una eccessiva severità (*ibidem*, p. 25). Questa virtù gli conciliò la stima di Fénelon, che poté scrivere: *je ne veux avoir qu'un seul homme* (Leschassier), *d'une piété et d'une sagesse connue, à qui s'adresse ces sortes d'affaires* (*ibidem*, p. 209).

<sup>3</sup> Cfr. GOSSELIN, *Mémoires sur Leschassier*, ms. c., p. 88. Il *Registre des Assemblées* (ms. c., pp. 446-497) ci fa sapere che in data 27 e 29 settembre 1705, Leschassier diede lettura ai nuovi associati dello scritto intitolato *De l'esprit de la Compagnie des Prêtres de St. Sulpice* prima di ricevere *le renouvellement des sermans*.

<sup>4</sup> Il manoscritto di Leschassier è stato stampato nel secolo scorso in 5 paginette, seguite da un *Examen sur les marques de relâchement et de tiédeur dans une communauté*, che non si trova nel medesimo manoscritto.

Leschassier passa quindi all'elenco di queste virtù e disposizioni richieste dall'*esprit de Saint-Sulpice*, riassumendo in 15 punti quanto aveva trovato nelle tradizioni della Compagnia e nella sua stessa esperienza<sup>1</sup>. Egli era particolarmente sensibile ai seguenti elementi:

1. La lotta contro le novità dottrinali e devozionali, come conseguenza dell'adesione alle decisioni della Chiesa<sup>2</sup> e della vita interiore e nascosta<sup>3</sup>.

2. Un ardente amore per Cristo, considerato soprattutto nel sacramento dell'Eucaristia<sup>4</sup>.

3. Una devozione alla Vergine, consistente in atteggiamenti interiori di onore e imitazione e in pratiche giornaliere, ma senza giungere all'esclavage<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., p. 88. La fonte da cui attinge maggiormente Leschassier è BOURBON, *Pratiques de l'esprit de Saint-Sulpice*, in GOSSELIN, *Mémoires sur M. de Bretonvilliers*, ms. c., pp. 177-180.

<sup>2</sup> *L'esprit de Saint-Sulpice demande: un grand zèle pour la conservation de la foi, un attachement inviolable aux décisions de l'Église, et un entier éloignement de toutes les nouveautés qui y sont contraires* (LESCHASSIER, *De l'esprit de la Compagnie . . .*, ms. c., n. D). La condotta di Leschassier fu coerente con questo spirito di S. Sulpizio: egli si preoccupò di allontanare dal Seminario l'errore quietista, come nota anche Saint-Simon: *M. Leschassier directeur du Séminaire de Saint Sulpice, écrit le 10 mai 1697, à l'Abbé Delpi, à Meaux, une lettre très vive, pour disculper sa maison de toute connivence avec les partisans du quietisme et de toute approbation des Maximes; cette lettre est reproduite dans le tome VII de la Correspondance de Fénelon*, pp. 422-425. (*Mémoires de Saint-Simon*, o. c., t. IV, 1884, p. 83, note 2); ancora più vigile si mostrò circa il giansenismo; intervenendo a più riprese contro ogni tentativo di favorirlo (cfr. *Registre des Assemblées*, ms. c., pp. 414-415, 428-429; GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., p. 100; *Correspondance de M. Tronson*, ms. c., t. III, p. 255).

<sup>3</sup> *Cet esprit donne de l'éloignement des singularités dans la dévotion* (LESCHASSIER, *L'esprit de la Compagnie . . .*, ms. c., n. XIII). Questa raccomandazione si trova anche nella lettera di Leschassier a M. Grignon (2 août 1702, in *Correspondance de M. Tronson*, ms. c., t. III, p. 303). E' una conseguenza dell'*esprit intérieur et de retraite, qu'on a gardé jusqu'à présent comme le véritable caractère de celui de St. Sulpice* (*Registre des Assemblées*; 6 déc. 1705, ms. c., p. 499), che esclude le pratiche e l'austerità *qui éclateroient aux yeux du monde* (LESCHASSIER, *L'esprit de la Compagnie . . .*, ms. c., n. XIII).

<sup>4</sup> Oltre ai nn. III-IV dello stesso manoscritto, è doveroso riportare un magnifico brano di una lettera di Leschassier a M. Canet in data 12 settembre 1702: *Vous me faites un grand bien et un vrai plaisir de me renouveler la mémoire de la plus importante de toutes les instructions que nous avons reçues dans le séminaire, et que MM. Olier, de Bretonvilliers et Tronson ont pris, l'un après l'autre, un soin tout particulier de nous inculquer.* Nous répétons en tant d'occasion ces paroles de St. Ambroise: *Omnia Christus est nobis: signaculum in corde, ut semper diligamus; signaculum in fronte, ut semper confiteamur; signaculum in brachio, ut semper operemur; que nous nous éloignerions entièrement de l'esprit de nos Pères, si nous abandonnions la Ste pratique signifiée par ces trois mots: per Christum, cum Christo*, in *Christo* (cfr. *Correspondance de M. Tronson*, ms. c., t. III, p. 300).

<sup>5</sup> Cfr. LESCHASSIER, *L'esprit de la Compagnie*, ms. c., n. IV.

4. Una puntualizzazione della vocazione sulpiziana, centrata nel *service du Clergé* e nella presenza continua nel seminario<sup>1</sup>. Tale vocazione include una separazione sociologica e mentale dal mondo e dal suo spirito, e quindi una ricerca della croce e una povertà liberatrice<sup>2</sup>.

Questa ansia di rinnovamento, visto come un ritorno allo spirito di Olier, si esprime pure cinque anni dopo, nel 1710, nel piccolo scritto di Brenier *Pratiques de l'esclavage de Jésus vivant en Marie*<sup>3</sup>. Il preambolo, riportato da Gosse- lin, afferma chiaramente questa intenzione<sup>4</sup>. Segue l'enumerazione di 30 pratiche, molte delle quali ispirate a *La manière dont se comportaient* e a *L'esprit de la Compagnie* . . . già esaminate.

In questo modo Leschassier si ricollega, sia pure tardivamente, all'esperienza di Jean-Jacques Baüyn (1641-1696), il principale collaboratore di Brenier nella direzione del Petit-Séminaire. Il Baüyn, di cui tratteremo la figura originale nel capitolo nono, si distingue nell'équipe sulpiziana perchè sembrò far rivivere gli esempi e le virtù di Olier<sup>5</sup>. In un ambiente dominato dalla personalità di Tronson, egli fu un richiamo allo spirito primitivo del seminario contro la flessione della dimensione mistica e apostolica verificata nell'ultimo scorcio del XVII secolo.

Ci siamo fermati alquanto lungamente sulla spiritualità sulpiziana nella sua evoluzione, perchè solo così ci sarà possibile situare esattamente l'esperienza spirituale del Montfort e comprendere la linea da lui adottata durante la sua permanenza al Petit-Saint Sulpice: assimilazione dello spirito di San Sulpizio secondo gli orientamenti di Olier-Baüyn, rigetto di taluni elementi della tradizione sulpiziana non confacenti alla sua personalità missionaria e mistica.

Tutto apparirà più chiaro al termine della disamina degli avvenimenti occorsi al Montfort fino al giorno in cui lascerà definitivamente *une aussi sainte maison que le Séminaire de Saint-Sulpice*<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. X, dove la *servitude* di Olier riguardante tutta la Chiesa è ristretta al clero, fino ad affermare: *On se trouve comme dans un état violent et hors de son centre, quand on est hors du séminaire et séparé de la communauté.*

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. VII, n. V (con espresso richiamo a Olier), n. VI.

<sup>3</sup> Si può consultare negli archivi di S. Sulpizio a Parigi, una copia delle *Pratiques de l'esclavage*. La scrittura e l'inchiostro appaiono visibilmente identici a quelli dei verbali firmati da M. Guyton (1655-1724) nel *Registre des Assemblées* dal 18 ottobre 1722 al 18 febbraio 1723.

<sup>4</sup> *Dieu, ayant fait grâce à M. Olier . . . de se consacrer en qualité d'esclave de Jésus vivant en Marie et soumis à Marie, et cette dévotion ayant été continuée par M. de Bretonvilliers, M. Tronson et plusieurs autres Messieurs du Séminaire; M. Leschassier, notre Très honoré Père et Supérieur du Séminaire a trouvé à propos de renouveler cette sainte pratique, dans la solitude d'Issy, et dans le Séminaire de S. Sulpice; ce qui a heureusement commencé le 1er Janvier 1710, dans la Chapelle de Lorette à Issy* (Cfr. GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., p. 97).

<sup>5</sup> Cfr FAILLON, *Histoire des catéchismes de Saint Sulpice*, Paris, Gaume, 1831, p. 23.

<sup>6</sup> Lettre de M. Grignon à M. Leschassier, 6-12-1700, in *Œuvres complètes*, p. 12.

## CAPITOLO VIII

### LUIGI GRIGNION AL PETIT-SÉMINAIRE (LUGLIO 1695-MARZO 1696)

- A. *Vacanze a Vaugirard e incontro con De La Salle.*
- B. *Opzione per la scienza dei santi e abbandono della Sorbona.*
- C. *L'unificazione della vita spirituale del Montfort alla scuola di Surin.*

Tracciato il quadro dell'ambiente spirituale del Seminario di S. Sulpizio, possiamo ora riprendere l'itinerario del Montfort per notare i progressi da lui realizzati, le difficoltà incontrate, gli influssi ricevuti in ordine alla strutturazione della sua personalità. Il periodo che prendiamo in esame decorre dal luglio 1695 al marzo 1696: esso è determinato dalla figura del direttore sulpiziano Jean-Jacques Baüyn, che non solo introduce il Montfort nel Petit-Séminaire, ma è per lui direttore e superiore fino alla morte avvenuta il 19 marzo 1696. Alla sua scuola Luigi Grignon assimilerà la spiritualità sulpiziana risalendo alle origini in parziale contrasto con l'interpretazione ufficiale di Tronson-Leschassier. L'influsso del Baüyn non sarà tuttavia esclusivo: il Montfort infatti verrà a contatto con Jean-Baptiste de La Salle e soprattutto con Jean-Joseph Surin, che lo porterà ad approfondire in una certa direzione la spiritualità della Compagnia di Gesù, già conosciuta a Rennes. Infine Luigi Grignon prenderà posizione circa la devozione mariana nel contesto della polemica dei *Monita salutaria* di Widenfeld. Affronteremo questi argomenti in questo e nei prossimi due capitoli, seguendo cronologicamente gli avvenimenti che scandiscono l'itinerario del Montfort.

#### A. VACANZE A VAUGIRARD E INCONTRO CON DE LA SALLE

È risaputo che nel Seminario di S. Sulpizio fine al 1770 le vacanze cominciavano alla fine di agosto, l'indomani della festa del Sacerdozio, che si celebrava il 30 di quel mese, e terminavano il 18 ottobre, vigilia della festa della Vita In-

teriore della Vergine<sup>1</sup>. Tali vacanze erano caratterizzate da un più grande spazio per le ricreazioni: si facevano passeggiate-pellegrinaggi anche di più giorni, e sia a Issy che nelle altre case di campagna del seminario si allestivano dei teatri, chiamati popolarmente *moulins*, nei quali i seminaristi si esibivano in rappresentazioni di tipo moralistico. Le fonti del tempo ce le descrivono così: ogni spettacolo era censurato previamente dal superiore, non vi si tollerava neppure la parola *amore*, si sostituivano le parti di donna, gli attori non potevano togliersi la sottana e durante gli intervalli si leggevano a voce alta e intelligibile le *Gazzette ecclesiastiche*, piene di aneddoti con presa in giro dei difetti dei seminaristi<sup>2</sup>

Durante le vacanze tuttavia il ritmo formativo non cedeva in nulla a quello del tempo ordinario<sup>3</sup> e i direttori approfittavano di ogni occasione per incitare i seminaristi al progresso spirituale: in questo contesto si inserisce l'incontro della comunità del Petit-Séminaire con quella dei Fratelli delle Scuole Cristiane di M. De La Salle. L'episodio non è riferito da nessuna biografia del Montfort, ma esso ci appare indubitabile se si tiene conto della *Vie de M. Jean-Baptiste De La Salle* scritta dal Blain e stampata nel 1733. In essa è posta in luce la stretta amicizia e reciproca stima esistenti tra il fondatore dei Fratelli delle Scuole Cristiane e il Baüyn, suo consigliere e direttore spirituale<sup>4</sup>. Ora proprio durante le vacanze essi avevano modo di incontrarsi più facilmente, poichè la casa di campagna del Petit-Séminaire non era a Issy, come si è potuto credere, ma a Vaugirard dove si era stabilito dal 1691 il De La Salle col noviziato dei

<sup>1</sup> Cfr GOSSELIN, *Mémoires sur Monsieur Tronson*, ms. c., p. 53; P. BOISARD, *Issy, le Séminaire et la Compagnie de Saint-Sulpice. Esquisse historique*, Issy, Séminaire, 1942, p. 25

<sup>2</sup> Cfr BERTRAND DE LA TOUR, *Réflexions morales sur le Théâtre*, citato da GOSSELIN, *Mémoires sur Monsieur Leschassier*, ms. c., pp. 72-73. Questo autore aggiunge di avere sotto gli occhi alcune di queste gazzette ricreative di cui la principale è dovuta a M. Le Boiteux entrato nel Grande Seminario il 19 ottobre 1690. Tali manoscritti, a testimonianza di M. Irénée Noye archivista di S. Sulpice, sono scomparsi probabilmente all'inizio del nostro secolo.

<sup>3</sup> Cfr L. TRONSON, *Examens particuliers sur divers sujets*, Paris, Micquignon, 1853, pp. 60-82.

<sup>4</sup> BLAIN, *La vie de M. Jean Baptiste De La Salle*, o. c., pp. 300 e 329. Anche a questo riguardo il Baüyn si distingue dal Leschassier per la sua apertura di spirito a ogni istituzione destinata a compiere una missione di bene nella Chiesa. Mentre il Baüyn appoggia spiritualmente e offre la sua opera per la formazione dei fratelli delle Scuole Cristiane, il Leschassier si mostra molto diffidente nei loro riguardi: *Il est vrai, Monsieur, que M. de La Salle, patriarche des Frères des Écoles Chrétiennes, a fait tout ce qu'il a pu pour accrocher sa communauté à Saint-Sulpice, mais, il n'a jamais pu y réussir et nous n'entrons pas dans leurs affaires. Je les crois des bonnes gens, mais je n'en connais pas un et je ne conseillerais à aucun de nos Messieurs de s'embarrasser là dedans* (Lettre de M. Leschassier à M. Gourrcha, in *Correspondance de M. Tronson et Leschassier*, ms. c., t. VII, p. 537). Un simile atteggiamento sarà preso da Leschassier nei confronti del Montfort.

Fratelli<sup>1</sup>. Dopo aver riferito le visite periodiche del Baüyn al suo figlio spirituale nella *Bethléem de Vaugirard*, il Blain attingendo evidentemente ai suoi ricordi personali racconta le visite del De La Salle al Baüyn e le impressioni dei seminaristi al suo riguardo. La sua descrizione va riportata integralmente:

Je parle du temps de la vacance de l'année 1695, temps heureux dans lequel les Séminaristes voyoient un Saint venir consulter un autre Saint, demander ses avis, et s'y soumettre avec respect. M. De La Salle, en entrant dans cette maison, faisoit sentir la présence de Dieu, tant il en paroissoit pénétré, et frapoit ceux qui ne le connoissoient pas par un air de grâce et de vertu qu'il portoit toujours sur la face. Ceux qui ne l'avoient point encore vu se disoient les uns aux autres: Qui est ce Prêtre si vénérable et qui a l'air d'un Saint? M. Boüin quelquefois leur apprenoit qu'il étoit un ancien Chanoine de Reims qui avoit tout quitté pour marcher sur les traces des Apôtres. Le Père paroissoit alors plein d'estime et de respect pour la vertu de son fils spirituel; et comme quelques-uns des jeunes Ecclésiastiques se répandoient en louanges, les uns sur la pauvreté, les autres sur la pénitence; ceux-ci sur le recueillement, ceux-là sur l'état humiliant et mortifié de M. De La Salle et de ses Disciples: M. Boüin fit entendre que ce qu'il admiroit le plus en lui, étoit son abandon parfait à la divine Providence, et sa résignation sans réserve au bon plaisir de Dieu. Il ajouta de plus, pour faire concevoir le degré de perfection où l'Instituteur des Frères des Écoles Chrétiennes étoit arrivé, qu'il étoit disposé à voir d'un œuil tranquille le renversement de son œuvre et que sur ce point si délicat, il se plaçoit dans un état d'indifférence, et demouroit abandonné à la divine volonté<sup>2</sup>.

Da questo brano del Blain risulta con sufficiente evidenza che la comunità del Petit-Séminaire, nella quale si trovava da circa due mesi il chierico Grignon, ha conosciuto il futuro S. Giovanni Battista De La Salle ed è stata edificata dai suoi esempi. Quale sia stata l'impressione del Montfort o se egli abbia avuto contatti personali con il fondatore dei Fratelli delle Scuole Cristiane non ci è dato sapere con precisione<sup>3</sup>. Ciò che il Montfort ha verosimilmente assimilato,

<sup>1</sup> Il Blain attesta con precisione questa notizia: *Comme la Communauté des Frères à Vaugirard n'étoit pas éloignée de la maison de campagne du petit Séminaire de S. Sulpice qui est dans le même lieu . . .* (BLAIN, *La vie de M. Jean-Baptiste De La Salle*, o. c., p. 329). Il Gosselin conferma quanto riferisce il Blain, affermando che la casa di vacanza *dans les derniers temps c'étoit, pour le Petit-Séminaire, une maison située au milieu de Vaugirard* (GOSSELIN, *Vie de M. Emery, neuvième supérieur du Séminaire et de la Compagnie de Saint-Sulpice, précédée d'un précis de l'histoire de ce Séminaire et de cette Compagnie depuis la mort de M. Olier*, Paris, Jouby, 1861, t. I., p. 59).

<sup>2</sup> BLAIN, *La Vie de M. Jean-Baptiste De La Salle*, o. c., p. 330.

<sup>3</sup> Si potrebbe forse far risalire a questo incontro una prima idea di Fratelli catechisti nella mente del Montfort, che del resto aveva potuto conoscere i Fratelli delle Scuole Cristiane durante il suo soggiorno nella Comunità di La Barmondrière; mancano tuttavia elementi che stabiliscano tale ipotesi. Una pista per stabilire un possibile influsso del De La Salle sul Montfort potrebbe essere lo studio comparativo del metodo catechistico usato da entrambi, sebbene sia più facile stabilire la loro dipendenza dal metodo sulpiziano perfezionato dal Baüyn. Similmente i due santi hanno fatto uso di canti attingendo alle

poichè si inseriva nella dinamica della sua vita spirituale come si era manifestata in tutto il periodo parigino, è stata la lezione impartita dal Baüyn che ha sottolineato i due atteggiamenti fondamentali del De La Salle: perfetto abbandono alla Provvidenza e completa adesione alla volontà di Dio. Il Montfort si sarà con ogni probabilità confermato in quello *stato di indifferenza*, che esprime nelle sue lettere, particolarmente in quella che scriverà più tardi al Leschassier<sup>1</sup>.

A togliere ogni dubbio sulla conoscenza del De La Salle da parte del Montfort, giova ricordare che il Blain riporta la reciproca edificazione dei Fratelli delle Scuole Cristiane e dei seminaristi di S. Sulpizio avvenuta nello stesso anno 1695 in occasione della festa di S. Lamberto patrono della parrocchia di Vaugirard.

In tale festa che si celebrava il 17 settembre<sup>2</sup>, il Baüyn e il De La Salle hanno successivamente celebrato la Messa distribuendo la Comunione ai membri delle rispettive comunità e offrendo a tutti la testimonianza di grande elevazione in Dio e fervore spirituale<sup>3</sup>. Il Montfort si sente spinto probabilmente a riprendere con nuova intensità il suo cammino spirituale, e il Blain sembra voler affermare che il fervore del Grignon raggiunge il suo culmine proprio in questo periodo:

Il parut dans le petit Séminaire de Saint-Sulpice rempli alors de la plus fervente jeunesse comme un aigle qui s'élève, va se perdre dans les nuées. Son silence, son recueillement, sa mortification, ses austérités étoient ceux-là mêmes qui donnaient les plus grands exemples de ses vertus<sup>4</sup>.

fonti del tempo (Cfr G. RIGAUT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, Paris, Plon, 1937, t. I, pp. 551-552). Recentemente, lo specialista di questioni Lasallienne Yves Poutet, scarta la possibilità di un reciproco influsso tra J. B. De La Salle e Grignon de Montfort: *Blain, qui connaissait parfaitement les deux hommes, garde un silence trop absolu sur leurs relations pour qu'on puisse y voir l'effet d'un malencontreux oubli. Chacun évolua séparément* (Y. POUTET, *Le XVII<sup>e</sup> siècle et les origines Lasalliennes*, o. c., t. I, p. 284). Tuttavia il brano del Blain, pur non accennando al Montfort, attesta implicitamente la sua presenza tra i seminaristi che discutevano edificati dagli esempi del De La Salle e ne ascoltavano l'elogio dal Baüyn. Un incontro dunque c'è stato, anche se non direttamente personale, con probabile influsso almeno del De La Salle sul Montfort.

<sup>1</sup> Cfr Lettres 2 et 5, in *Œuvres complètes*, pp. 7, 14-15.

<sup>2</sup> Cfr *Heures imprimées par l'ordre de Mgr. le Cardinal de Noailles archevêque de Paris à l'usage de son diocèse*, Paris, Chez Josse-Muguet, 1716, p. XIV.

<sup>3</sup> BLAIN, *La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle*, o. c., p. 330.

<sup>4</sup> BLAIN, n. 66. Il Blain intitola l'art. 26: *La ferveur de Mr. Grignon se renouvelle et éclate plus que jamais*.

B. OPZIONE PER LA SCIENZA DEI SANTI E ABBANDONO DELLA SORBONA

A questo punto si inserisce nell'itinerario del Montfort un fatto nuovo: egli non continua più a frequentare la Sorbona ma si accontenta delle lezioni di teologia impartite da un dottore nel Seminario<sup>1</sup>. Di questo fatto sono state fornite varie versioni e diverse spiegazioni:

1. Il Grandet attribuisce l'abbandono della Sorbona al desiderio del Montfort di conservare lo spirito interiore e il raccoglimento<sup>2</sup>.
2. Il Blain al contrario fa risalire l'iniziativa ai superiori, che non giudicano opportuno che il Grignon prosegua i suoi studi alla Sorbona<sup>3</sup>.
3. Il Le Crom ne vede la causa nella salute del Montfort debilitata dalla recente malattia<sup>4</sup>.
4. Il Laveille, al seguito del Quérard, ritiene che sia stata la povertà di mezzi ad impedire al Montfort di seguire i corsi della Sorbona e giudica provvidenziale un tale fatto perchè gli impedisce l'assimilazione di un insegnamento infetto di giansenismo<sup>5</sup>.

Queste ultime versioni risultano alquanto sempliciste, poichè non sono suffragate nè dal contesto ambientale nè dallo stato psicologico del Montfort. Le spiegazioni del Grandet e del Blain, pur indicando i principali responsabili, il Montfort e i superiori, non approfondiscono le motivazioni e si limitano, almeno il Grandet, al sentimento di umiltà presente in Luigi Grignon. L'ipotesi del Le Crom non è suffragata dal Blain, il quale attribuisce al Montfort una immediata ripresa delle sue forze dopo la malattia che lo aveva condotto alle porte della morte<sup>6</sup>. Quanto al motivo di ortodossia addotto dal Laveille, insieme a quello della povertà, non risulta affatto dalle fonti sulpiziane che esistesse un simile pericolo: bisognerà attendere il settembre 1700 perchè i superiori si vedano costretti a spostare per i seminaristi l'orario di scuola onde impedire che essi ascoltino un professore della Sorbona che insegnava opinioni favorevoli alle novità<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Cfr GRANDET, pp. 13-14; BLAIN, n. 66.

<sup>2</sup> *Par humilité et pour mieux conserver l'esprit intérieur et le recueillement, il ne voulut pas continuer d'aller en Sorbonne prendre comme les autres des traittes de Théologie, il se contenta de ceux qu'un Docteur donnoit à la Maison* (GRANDET, p. 13-14).

<sup>3</sup> *Ses supérieurs n'ayant pas jugé à propos de lui faire continuer ses études en Sorbonne, il trouva plus de temps à donner à Dieu et se vit en liberté de suivre son attrait dominant pour la retraite et l'oraison* (BLAIN, n. 66).

<sup>4</sup> L. LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., p. 73.

<sup>5</sup> A. LAVEILLE, *Le Bienheureux L.-M. Grignon de Montfort*, o. c., pp. 64-65.

<sup>6</sup> Cfr BLAIN, n. 61.

<sup>7</sup> Cfr *Registres des Assemblées*, ms. c., pp. 414-415. In questo stesso registro emerge la sollecitudine dei superiori sulpiziani per preservare i seminari dagli errori dottrinali: l'11 a-

<sup>1</sup> In assenza di misure collettive valide per tutti i seminaristi di S. Sulpizio, occorre cercare una spiegazione nella situazione personale del Montfort. All'inizio del nuovo anno scolastico 1695-1696 il chierico Grignon aveva compiuto i due o tre anni teologia richiesti per il baccalaureato<sup>1</sup>. Si trattava per lui, come per l'amico Blain, di iniziare il triennio teologico che l'avrebbe portato alla licenza. Può darsi che per evitare le spese richieste dal conseguimento dei gradi accademici i superiori del Montfort lo abbiano indotto a desistere dal frequentare la Sorbona<sup>2</sup>; ma questo motivo è assente nelle prime fonti biografiche e probabilmente poteva venir superato facendo ricorso a qualche benefattore, come è avvenuto per la pensione del seminario. La spiegazione più verosimile, sembra da ricercarsi in un atteggiamento spirituale, già notato nel Montfort quando era nella comunità del La Barmondière e risorgente più chiaramente in questo momento sotto l'influsso della lettura del Surin. Nel 1694 il Montfort aveva tentato di sacrificare le sue inclinazioni naturali verso la pittura e la scultura, ma ne fu impedito dal La Barmondière; vi riuscirà dopo la sua morte<sup>3</sup>. La stessa tendenza riemerge a un anno di distanza e questa volta riguarda i corsi alla Sorbona. È da notare che il Blain e il Grandet, pur nella diversità della versione, convergono nel designare un movente di ordine spirituale, quale spiegazione dell'abbandono da parte del Montfort della frequenza alla Sorbona: umiltà o maggior raccoglimento interiore<sup>4</sup>, scelta preferenziale della *scienza dei santi*<sup>5</sup>. Questa precisa motivazione del Blain, prende il debito rilievo qualo-

prile 1691 è proibita per tutti i seminari dipendenti da S. Sulpizio la lettura dei libri di Port-Royal (p. 289); il 2 ottobre 1698 M. Leschassier è incaricato di richiamare M. Eyraud del Seminario di Clermont perchè aveva aderito ai sentimenti dei giansenisti su alcune materie (p. 389); il 21 dicembre 1699 vien deciso di avvisare alcuni ecclesiastici del Seminario che si erano dichiarati per le nuove opinioni che qualora non cambiassero atteggiamento sarebbero espulsi (p. 405); interventi di questo genere sono riportati anche da GOSSELIN, *Mémoires sur M. Tronson*, ms. c., pp. 66, 70, 154; *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., pp. 12, 25, 100; nessuno di essi riguarda però il 1695.

<sup>1</sup> Cfr. A. DÉGERT, *Histoire des Séminaires Français jusqu'à la Révolution*, Paris, Beauchesne, 1912, t. II, p. 37.

<sup>2</sup> Una nota comunicata dal Lévesque, bibliotecario di S. Sulpizio, al P. Le Crom ci fa sapere che il Blain ha pagato il 9 dicembre 1698 la somma di 60 lire come tassa per la licenza: *M. Joannes Baptista Blain rhodonensis respondet de Tentativa, die 9 dic. 1698, praeside J. M. N. Juliano de Taornan, exsolvit 60 l.* (Cfr. L. Le Crom, *Un apôtre mariat*, o. c., p. 19).

<sup>3</sup> BLAIN, n. 46.

<sup>4</sup> GRANDET, pp. 13-14.

<sup>5</sup> *Il avait en effet beaucoup d'esprit et de pénétration, et il eut excellé s'il eût continué ses études en Sorbonne mais il s'attachait plus à la science des saints qu'à celle de la théologie* (BLAIN, n. 57).

ra venga messa in relazione con la lettura delle Lettere spirituali del Surin, il cui primo volume è stato edito nel settembre 1695<sup>1</sup> e che fecero sul Montfort *de grandes impressions*<sup>2</sup>.

Non è difficile indovinare queste “grandi impressioni” ricevute dal Montfort nella lettura del Surin. Il Blain ne indica una pista quando riferisce che il Grignon ha gustato soprattutto la prima lettera, che è anche la più celebre<sup>3</sup>, *où est rapportée la vertu admirable du jeune garçon que ce saint jésuite rencontra dans le carrosse de Rouen à Paris*<sup>4</sup>. Il significato di questo *felice incontro* è chiarito dallo stesso Surin: egli si è trovato di fronte a un giovane illetterato, che *non era stato istruito da nessun uomo nella vita interiore e che tuttavia ne ha parlato con tanta perspicacia, abbondanza e solidità*:

Je le mis sur tous les points de la vie spirituelle, tant de spéculation que de pratique, dont je me pus aviser, et pendant trois jours il satisfit à toutes mes questions, et me donna des réponses qui me laissèrent dans l'étonnement<sup>5</sup>.

Da questo e da altri esempi riportati dal Surin<sup>6</sup>, il Montfort ha recepito la relatività dello studio teologico rispetto al primato assoluto che deve detenere lo studio della perfezione cristiana, alla quale bisogna applicarsi interamente e con assiduità<sup>7</sup>.

Il Surin infatti si pone espressamente il classico problema dell'unità da raggiungere nella vita spirituale<sup>8</sup> onde risolvere la divisione del cuore, sempre

<sup>1</sup> Cfr J. J. SURIN, *Correspondance* (Michel de Certeau), o. c., p. 80.

<sup>2</sup> BLAIN, n. 61.

<sup>3</sup> La lettera dell'8 maggio 1630, diretta non al P. Lallemand come si crede comunemente ma ai padri del collegio di La Flèche, ha conosciuto una grande diffusione a partire dal 1631. Essa è stata stampata—come notava già il Boudon—*plusieurs fois et en différents lieux* (*L'homme de Dieu en la personne du R. Père Jean-Joseph Surin, religieux de la Compagnie de Jésus*, Chartres, Chez Paigné, 1683, p. 30) con notevoli divergenze. Si sono trovate parecchie edizioni comparse prima della morte di P. Surin: Rouen (1644), Mons, Malines, Paris (1648), Liège (1657), ecc. (Cfr J. J. SURIN, *Correspondance* (Michel de Certeau), o. c., pp. 67, 140, 144-145).

<sup>4</sup> BLAIN, n. 61.

<sup>5</sup> J. J. SURIN, *Lettres spirituelles*, Lyon-Paris, Périsse, 1843, t. I, p. 2.

<sup>6</sup> Nella *Lettre VIII* il Surin porta l'esempio di “*Une pauvre fille, simple, contrefaite et méprisable selon le monde, mais d'un cœur très pur, et d'un esprit fort éclairé*” (o. c., p. 97.)

<sup>7</sup> Cfr specialmente la *Lettre III* dove il Surin svolge a lungo (pp. 48-71) questo pensiero: *Cette application des puissances de notre âme à Dieu, pour lui rendre un service parfait, doit avoir deux conditions: elle doit être entière, elle doit être continuelle* (o. c., pp. 48-49).

<sup>8</sup> . . . *Nous arriverons à ce point de perfection si sublime que tous les spirituels recommandent tant, savoir, de réduire tout à l'unité* (o. c., p. 58).

sollecitato dal *giogo dei due padroni*<sup>1</sup>. Al contrario della soluzione che troverà tre secoli dopo il suo confratello Teilhard de Chardin<sup>2</sup>, egli unifica la vita spirituale nell'amore puro e nel gusto di Dio solo<sup>3</sup>, ossia nel trasferimento di ogni affetto dalle creature al creatore<sup>4</sup>. Nella Lettera III il Surin svolge a lungo una triplice argomentazione per provare il suo asserto, interpretando con la mentalità culturale del suo tempo i dati scritturistici e la tradizione spirituale<sup>5</sup>. In particolare egli sottolinea la grandezza eminente, anzi *infinitamente infinita* di Dio, che rinchiude tutto in sé e che, più che costituire tutte le cose, le assorbe fino a ridurle quasi a nulla: Dio è come un sole che spegne lo splendore degli astri<sup>6</sup>. Ne consegue una visione negativa delle creature, considerate come trappole e

<sup>1</sup> L'espressione si trova nelle *Lettres spirituelles* a p. 67; ma già prima il Surin si rifà alla dottrina evangelica, concludendo che *Jésus-Christ ne peut souffrir que nous partagions notre service entre deux maîtres* (p. 49).

<sup>2</sup> Fin dai primi scritti, Teilhard de Chardin presenta la sua aspirazione essenziale che assume le proporzioni di un vero dramma interiore: la conciliazione dei due amori dell'Universo e di Dio (Cfr *Écrits du temps de la guerre*, Paris, 1965, p. 6). La *verità liberatrice* è vista nella *santa evoluzione* del mondo, effetto dell'azione creatrice orientata verso la formazione del Cristo cosmico (*ibidem*, pp. 8, 48-49). Nell'universo divenuto ambiente divino, l'appassionarsi alle cose della terra e la loro massima valorizzazione non solo non si oppongono all'amore di Dio, ma sono un mezzo di comunione con lui: *Ogni sforzo coopera al compimento del mondo in Christo Jesu (L'ambiente divino*, Milano, Mondadori, 1968, pp. 40-59).

<sup>3</sup> Per il Surin, il perfetto servizio di Dio che riduce la molteplicità all'unità consiste nell'esclusione dei motivi creaturali per occuparsi unicamente *du seul amour de son Dieu* (p. 59): *Ce que les mystiques appellent anéantissement parfait, transformation, déformité, n'est autre chose que cette entière application de l'âme à Dieu, par laquelle on meurt à toutes choses et à soi-même, et l'on ne vit uniquement que pour Dieu* (p. 48).

<sup>4</sup> Poichè *Dieu ne souffre point que nous partagions notre amour entre lui et les créatures* (p. 49), occorre trasferire ogni affetto *de la créature au Créateur* (p. 77). L'esperienza stessa rende impossibile l'attaccamento alla creatura: *Dès qu'on a goûté le pur amour de Dieu l'on ne peut plus goûter autre chose* (p. 63).

<sup>5</sup> . . . *que toutes les puissances de l'âme soient entièrement employées au service de Dieu, c'est un devoir fondé sur trois raisons: sur la loi de Dieu, sur la nature de Dieu même, sur notre avantage et notre utilité propre* (p. 49). Il Surin svolge questa affermazione nelle pp. 49-63, spiegando il comandamento dell'amore di Dio come esclusione dell'amore delle creature (p. 49) e la fiducia nella Provvidenza come una rinuncia quasi totale al pensiero delle cose necessarie alla vita (p. 50).

<sup>6</sup> In sintonia con la cultura del tempo, il Surin esalta la grandezza di Dio, vedendola come assorbente la realtà delle creature: *C'est une grandeur non-seulement infinie, mais infiniment infinie qui renferme tout en soi, qui réduit tout à soi . . . Sa dignité absorbe toutes les dignités . . . Sa splendeur et sa lumière est comme celle du soleil, qui abîme en soi l'éclat de tous les astres, et les réduit comme au néant en sa présence* (p. 55). Lo stesso esempio del sole ritorna a p. 78.

ostacoli<sup>1</sup> per l'unione cordiale con Dio è con Cristo in cui consiste la vera perfezione<sup>2</sup>. Tutta la vita spirituale, secondo il Surin, si muove intorno a due assi fondamentali: 1. sganciamento e ritiro dal tumulto delle distrazioni costituite dalle creature<sup>3</sup>; 2. dolce e tranquilla attenzione a Dio e ai movimenti dello Spirito, in modo che Dio riempia attraverso un intero possesso il vuoto umano e diventi il principio di ogni azione<sup>4</sup>.

Un certo recupero delle creature è operato dal Surin, in quanto inserite nell'amore di Dio, cioè amando Dio in esse, si trasformano da ostacoli in gradini e aiuti nella realizzazione dello stesso amore dovuto a Dio; tuttavia il principio del tutto di Dio porta alla ricerca di lui solo e all'esclusione dell'amore naturale e del gusto delle creature<sup>5</sup>.

In tale contesto anche lo studio, del quale si interessa *ex professo* il Surin nella lettera XII, trova una risposta risolutiva: precedentemente egli lo aveva presentato in termini di opposizione<sup>6</sup>, ma ora è visto come bisognoso di una relativizzazione e purificazione:

Et pour le regard de l'étude, il est vrai que nous devons nous y appliquer fortement ... ; mais ce ne doit pas être pour le goût de l'étude ; il faut que ce soit pour le goût de Dieu... Je prétends seulement que nous purifions par la grâce ce goût de l'étude, et que nous le réglions en sorte que le goût de Dieu l'absorbe entièrement<sup>7</sup>.

Il Surin continua mettendo in rilievo il primato che devono avere il fervore dello spirito, l'amore dell'orazione, lo studio della mortificazione e lo zelo delle anime sullo studio delle scienze; e denuncia *l'insigne abuso*

<sup>1</sup> Il Surin riafferma che *les créatures sont autant de pièges e empêchements* dell'unione con Dio nelle Lettere VI e VII (pp. 82, 90-91).

<sup>2</sup> Cfr pp. 94 e 107.

<sup>3</sup> Il Surin insiste sulla necessità di condurre una *vie dégagée de toutes les créatures* (p. 92), operando un *dégagement absolu du monde et de toutes les créatures* (p. 132) e *du tumulte des distractions* (p. 69) fino a rompere *tout commerce avec toutes sortes de personnes et même avec mes plus intimes amis* (p. 81).

<sup>4</sup> Il ritmo di separazione da tutti gli oggetti della vita presente e di unione a Dio attraverso una stretta dipendenza è descritto nelle lettere XIII (pp. 122-124) e XVI (pp. 143-144). Quanto a Dio principio di ogni azione, cfr Lettera III dove si stabilisce che *il ne faut admettre dans notre cœur que le seul motif de Dieu* (p. 54).

<sup>5</sup> Inserite nell'amore di Dio, anzi amando unicamente Dio in loro, le creature *bien loin d'être des obstacles qui nous empêchent d'aimer Dieu, ou qui retardent en nous le progrès de son amour, seront plutôt des aides pour nous avancer; puisqu'en les aimant nous aimerons plus Dieu que nous ne les aimerons elles-mêmes, et que nous n'aimerons en elles que Dieu seul* (p. 53).

<sup>6</sup> Stabilendo la scala gerarchica dei valori, il Surin aveva affermato nella lettera II: *Il faut . . . voir que la science est une grande ignorance, et un travail d'esprit le plus souvent fort inutile . . . L'on fera plus cas . . . d'un acte d'humilité, que la réputation de savant homme* (p. 29). Nella Lettera XL riaffermerà: *Pour vous, Madame, votre théologie est le mépris du monde* (p. 222).

<sup>7</sup> *Ibidem*, pp. 117-118.

dei grandi speculativi, che sotto il pretesto di servire Dio nello studio, si trovano in preda all'aridità spirituale, alla distrazione, alla fretta e all'inquietudine<sup>1</sup>.

Si comprende ora l'influsso determinante delle lettere del Surin sul Montfort, adombrato dal Blain nelle *grandi impressioni* ricevute dal giovane Grignon nel 1695: questi ha dovuto assimilare profondamente la dottrina del Surin che esigeva la collocazione dello studio ad un livello inferiore della scala dei valori e insieme il convergere di ogni sforzo umano verso la perfezione cristiana, consistente nell'amore e nel gusto di Dio solo.

Ora proprio queste due dimensioni caratterizzano la vita spirituale del Montfort durante la sua prima permanenza al Petit-Séminaire secondo il racconto del Blain: egli abbandona la Sorbona, perchè preferisce alla teologia *la scienza dei santi*<sup>2</sup>. Pur riconoscendo l'utilità dello studio teologico e applicandosi ad esso diligentemente<sup>3</sup>, il Montfort rinuncia al gusto naturale denunciato dal Surin e opta per il gusto di Dio e delle cose spirituali, giungendo a trovare tutto il resto *insipide et à dégoût*<sup>4</sup>.

Può darsi che altre ragioni siano intervenute nella determinazione di abbandonare la Sorbona: incompatibilità dei gradi accademici con l'apostolato in mezzo ai poveri, difficoltà incontrate dal Montfort nell'ambiente universitario poco portato alla coerenza in materia di povertà e alle espressioni di pietà<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *La ferveur de l'esprit, l'amour de l'oraison, l'étude de la mortification, le zèle des âmes l'emportent dans notre cœur sur l'étude des sciences. Autrement . . . nous nous trouverons secs et arides, pleins de distractions et d'inquietude, empressés, abstraits, durs aux larmes et à la componction. J'en prends à témoin ces grands spéculatifs . . . Qu'ils nous disent s'il n'est pas vrai qu'ils ont bien de la peine à s'entretenir avec Dieu, et qu'ils ne sentent guère d'atrait ni de facilité dans la pratique de l'amour divin* (pp. 118-119).

<sup>2</sup> BLAIN, n. 57.

<sup>3</sup> Oltre l'affermazione generale del Blain: *Son cours de philosophie fait, il ne pensa plus qu'à étudier à fond la théologie pour se mettre en état de remplir les fonctions d'une vie apostolique à laquelle il se destinait* (n. 19), abbiamo la testimonianza di Crebron, un altro suo condiscipolo nel seminario sulpiziano, che ricorda come una mattina egli era andato dal Montfort per chiedergli alcuni quaderni (GRANDET, p. 296), segno di stima per l'applicazione con cui questi annotava le lezioni della scuola.

<sup>4</sup> BLAIN, n. 67.

<sup>5</sup> Cfr Y. POUTET, *Le XVII<sup>e</sup> siècle et les origines lasalliennes*, o. c., t. I, pp. 249-251, dove riporta i libelli degli studenti in cui si criticano l'accumulazione di benefici e onorari dei professori in contrasto con lo spirito di povertà degli statuti della Sorbona. Sebbene la preghiera in comune fosse prescritta nella medesima (Cfr *ibidem*, p. 253), gli influssi di Jean de Launoy, soprannominato "*le dénicheur des saints*" si estendevano all'epoca del Montfort, il quale ha sofferto delle derisioni dell'ambiente studentesco a causa delle sue preghiere compiute senza rispetto umano (Cfr BLAIN, n. 45).

È chiaro tuttavia che i superiori del Montfort, il Brenier e il Bäüyn, decidendo di non inviarlo più alla Sorbona hanno accondisceso non solo alle proprie tendenze<sup>1</sup>, ma anche a quelle del Montfort manifestatesi più acutamente in seguito alla lettura del Surin<sup>2</sup>.

### C. L'UNIFICAZIONE DELLA VITA SPIRITUALE DEL MONTFORT ALLA SCUOLA DEL SURIN

La vita spirituale del Montfort nel primo anno di soggiorno nel Petit-Séminaire appare contrassegnata da un influsso preponderante della corrente mistica rappresentata dal Surin—Bäüyn—Olier, in contrasto con l'orientamento sulpiziano del Tronson—Leschassier—Brenier, che si manifesterà nel periodo immediatamente successivo, quando la lotta sferrata contro il Montfort sarà in gran parte uno scontro tra due correnti spirituali nell'ambito della cosiddetta Scuola Francese.

Nelle lettere del Surin, tale contrasto appare nell'impostazione generale che insiste sulla conformazione ai movimenti segreti dello Spirito più che nell'obbedienza<sup>3</sup> e inoltre nei tre seguenti punti pratici:

1. Circa la continua applicazione dello spirito a Dio e alla preghiera, richiesta dal principio dell'unificazione della vita spirituale, il Surin respinge l'obie-

<sup>1</sup> Tanto il Brenier che il Bäüyn, dopo aver conseguito la licenza in teologia rinunciano al dottorato per spirito di umiltà (Cfr L. BERTHARD, *Bibliothèque Sulpicienne*, t. I, pp. 106, 207-209).

<sup>2</sup> Nell'*Amour de la Sagesse éternelle* il Montfort, parafrasando il testo di Filippesi 3,7 aggiunge le parole qui sottolineate: *Je méprise toutes les connaissances desquelles j'ai jusqu'ici fait état, en comparaison de celles qui autrefois m'avaient tant plu, et elles me semblent à présent si vides et si ridicules que c'est perdre temps que de s'y amuser* (n. 12, in *Œuvres complètes*, p. 98). Questo testo potrebbe essere un'eco della sua situazione quando sotto l'influsso del Surin abbandonò la Sorbona. Ma poichè qui viene rigettato lo studio come inutile, sembra che questa affermazione rappresenti meglio lo stato d'animo del Montfort nel periodo 1703-1704, quando preso dall'idea della Sapienza si stacca dallo studio speculativo per darsi alla vita spirituale intesa come ricerca e possesso di Cristo Sapienza.

<sup>3</sup> La prima condizione richiesta dal Surin per diventare interiori è *de conformer notre vie, non-seulement à la loi et à la volonté de Dieu, laquelle nous est déclarée extérieurement . . . , mais encore à cette même loi et volonté, laquelle nous est dictée intérieurement au fond de l'âme par les mouvements secrets du Saint-Esprit, qui préside en nous comme suprême vérité et nous régit par ses instincts* (*Lettres spirituelles*, o. c., p. 124). Questo orientamento, che riprende la dottrina del Lallement sulla *conduite du Saint-Ésprit* (Cfr H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. V, pp. 46-51), non trova rispondenza in Tronson che fa consistere la perfezione nel fare perfettamente la volontà di Dio (cfr. *Œuvres complètes de M. Tronson*, Migne, t. I, c. 244).

zione che considera impossibile un simile lavoro. Egli ritiene al contrario che per le anime ferventi è talmente facile elevarsi continuamente verso Dio, che l'applicazione ad altre cose diviene una pena insopportabile<sup>1</sup>.

L'uomo che tende alla perfezione, parlerà sempre di Dio senza rispetto umano<sup>2</sup> e perfino nelle ricreazioni si diventerà in cose buone e sante<sup>3</sup>.

2. Circa la mortificazione corporale, il Surin protesta contro l'illusione abbastanza comune di far poco conto delle penitenze esteriori, col pretesto che la vera perfezione consiste nell'interiore, e conclude: *Je ne crois pas que jamais personne soit parvenu à quelque degré de vertu éminent sans une ardeur particulière pour les pénitences*<sup>4</sup>
3. Infine circa le rivelazioni e le esperienze straordinarie, il Surin mette in guardia dall'orgoglio degli *spiriti forti* i quali fuggono ogni manifestazione straordinaria. Quantunque ritenga che non si tratti di articoli di fede, egli giudica molto utili alla vita spirituale i fenomeni straordinari in quanto manifestazioni di Dio nel tempo, e non teme di riportarne alcuni<sup>5</sup>

Questi precisi orientamenti sono accolti sia dal Baüyn che dal Montfort, il quale alla scuola del Surin, si configura nel tipo spirituale totalmente concentrato nell'amore di Dio e nella sfera soprannaturale. L'intensità con la quale egli vive questa dimensione si manifesta in alcune espressioni che diventano problematiche per i suoi compagni di seminario prima ancora che per i suoi superiori. Nel breve periodo di cinque mesi, dall'ottobre 1695 al marzo 1696, esse si possono riassumere in quattro punti:

1. *L'orazione continua*. Liberato dall'assillo della Sorbona, il Montfort può seguire la sua inclinazione dominante per il ritiro e l'orazione: egli si dedica interamente a Dio, al quale solo vuole pensare<sup>6</sup>. In questo atteggiamento il Montfort rivive l'ideale proposto dal Boudon<sup>7</sup> e riespresso dal Surin, che vede

<sup>1</sup> *Cet à devient si facile aux âmes ferventes, que l'esprit se porte quasi naturellement à Dieu: Elles sont tout pour Dieu avec tant de douceur et de plaisir, que ce leur serait une peine et un travail insupportable de s'appliquer à des choses basses et inutiles (Lettres spirituelles, p. 68).*

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 141, 146, 147.

<sup>3</sup> *Dans nos récréations mêmes ne nous divertissons qu'en des choses bonnes et saintes, et gardons-nous des railleries et des bouffonneries, qui ravalent extrêmement l'âme, et sont fort opposées à l'esprit de Dieu (p. 70).*

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 44 e 141.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 283 e 329. Nella Lettera XIV, il Surin narra di un intervento straordinario dell'anima di un sacerdote defunto che rivelò che i due terzi dei preti sono dannati per i vizi dell'avarizia, dell'impurità e della vendetta (pp. 136-137).

<sup>6</sup> Cfr BLAIN, n. 66.

<sup>7</sup> Sull'orazione continua, cfr BOUDON, *Le règne de Dieu en l'oraison mentale*, in *Œuvres complètes de Boudon*, ed. Migne, o. c., t. I, c. 638.

nella *intera applicazione dell'anima a Dio* la realizzazione di ciò che i mistici chiamano *annientamento perfetto, trasformazione, deiformità*<sup>1</sup>. Oltre le convergenti testimonianze del Grandet e del Blain<sup>2</sup>, abbiamo anche quella di un suo condiscipolo, un certo Crebron, che attesta la concentrazione mistica del Montfort tendente ad invadere tutto lo spazio della giornata, compresa la ricreazione:

Il paraissoit . . . si égal et si recüeilli dans toutes ses actions, que je suis persuadé qu'il ne perdoit jamais Dieu de vûe, ni la présence actuelle de Dieu. . . Il étoit gai dans les récréations, mais sans distractions, et il étoit aisé de voir à ses manières et à sa conduite, que l'amour de Dieu l'occupoit infiniment plus, que tous les jeux auxquels on se divertissoit<sup>3</sup>

Il Grandet riferisce uno di questi giochi, che lungi dal distrarre il Montfort lo teneva nell'atmosfera del contatto con Dio e con le cose spirituali<sup>4</sup>. Questa *spiritualizzazione di ogni cosa*<sup>5</sup>, che avrebbe potuto rinchiudere Luigi Grignon in un misticismo astratto dalle condizioni concrete della vita, viene fermata da un intervento del Baiÿn sollecitato dalle lamentele dei seminaristi, che mal tolleravano il continuo parlare di Dio contro le prescrizioni regolamentari. Si tratta in realtà di un intervento formale, perchè, come osserva il Blain, il richiamo del Baiÿn usciva forzato dalla sua bocca: egli stesso trasformava la ricreazione in orazione e rimaneva muto quando la conversazione non verteva su Dio<sup>6</sup>. Tuttavia il richiamo dell'obbedienza determina nel Montfort lo sforzo penoso di uscire dalla sua concentrazione: egli fa una raccolta di racconti ameni

<sup>1</sup> J. J. SURIN, *Lettres spirituelles*, o. c., t. I, p. 48.

<sup>2</sup> Cfr GRANDET, pp. 14-17; BLAIN, nn. 66-67.

<sup>3</sup> La testimonianza del Crebron, vissuto lungamente col Montfort nel seminario e poi parroco di Lude, è riportata dal GRANDET, pp. 296-297. Essa attesta sia la stima per il lavoro intellettuale del Montfort, sia l'elevato grado di orazione da lui raggiunto.

<sup>4</sup> . . . *il avoit inventé un jeu, qui bien-loin de le distraire, l'appliquoit à Dieu, c'étoit une poignée de tuyaux de paille, qu'on nomme des jonchets, sur chacun desquels il écrivoit les noms de toutes les vertus, par exemples, la Charité valoit 50 points, la Foy 40, l'Humilité 30, et celui qui en tiroit davantage sans faire tomber les autres, gugnoit la partie* (GRANDET, pp. 16-17). Il gioco di cui Grandet attribuisce l'invenzione al Montfort, è simile a quello descritto dal Boudon nell'agosto 1700: *Vous pouvez savoir que l'on établit présentement dans les grandes villes des loteries, et que le roi même en a établi une. Cela a donné lieu à quelques personnes de piété d'en établir une spirituelle, dans lesquelles on tire des billets, où sont marquées différentes vertus à pratiquer, comme dans l'un la mortification, dans l'autre l'esprit de mort, dans un autre la force dans les adversités, et ainsi des autres.* (Cfr *Œuvres complètes de Boudon*, o. c., t. III, c. 1025-1026 e la lettera parallela, *ibidem*, c. 1253.)

<sup>5</sup> GRANDET, p. 16.

<sup>6</sup> Cfr BLAIN, nn. 69-70.

destinati a provocare ilarità<sup>1</sup>, ma il modo distaccato di porgerli non raggiunge l'effetto desiderato. La barzelletta diviene freddura, denotando mancata empatia sia con le realtà raccontate che con lo spirito degli ascoltatori. Il Montfort non è riuscito ad effettuare l'armonizzazione tra la tendenza mistica che concentrava il suo spirito in Dio e le esigenze del regolamento che imponevano una certa valorizzazione delle realtà terrene, quali lo svago<sup>2</sup> e come vedremo anche lo studio.

2. *Lo studio della teologia.* I principi del Surin non portavano all'abbandono dello studio, ma alla purificazione del gusto naturale e all'inserzione di esso nella dinamica spirituale dell'amore di Dio. Essi potevano condurre anche ad una riduzione del tempo da dedicarvi, all'esclusione di uno studio speculativo che rende "secchi e aridi" e troppo critici di fronte ai racconti di cose straordinarie, e al limite ad un certo disprezzo delle conoscenze naturali paragonate ai lumi di sapienza e di verità riservate agli spiriti umili: la scienza appare allora come *une grande ignorance et un travail d'esprit le plus souvent fort inutile*<sup>3</sup>. Che il Montfort abbia accettato questi principi, appare abbastanza chiaramente da quanto ci riferiscono le prime fonti biografiche: egli non solo dà il primato all'esperienza spirituale di Dio e allo studio della propria perfezione, ma riduce il tempo da dedicare alla teologia<sup>4</sup> e suscita tra i suoi condiscipoli l'impressione di sottovalutarne l'importanza.

Qui si inserisce il racconto del Grandet sulla prova intellettuale cui è stato sottoposto il Montfort, in occasione della tesi sulla grazia, l'argomento scottante del giorno, che egli ha sostenuto di fronte ai suoi compagni di semina-

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 71. Non si può non mettere questa iniziativa in relazione con quanto il Grandet dice del Baŷyn: *Il étoit fort gai dans les récréations; les jeunes séminaristes aimaient fort à s'y trouver avec lui et, pour les rendre plus agréables, il avait toujours quelque histoire divertissante et en même temps utile à leur raconter, en sorte qu'ils disaient plaisamment que M. Baŷin avait des histoires pour tous les jours de la semaine: histoire du lundi, par exemple, du mardi etc. . . .* (GRANDET, *Les saints prêtres français . . .*, o. c., t. I, p. 392).

<sup>2</sup> Tronson mette in guardia contro due pericolosi scogli da evitare a proposito delle ricreazioni: *Si on est fervent on évite autant que l'on peut, la récréation, dans la crainte de se dissiper; et si l'on manque de ferveur on se recrée, mais avec une entière dissipation: deux extrémités fort à craindre. L'une nous casse la tête et nous met hors d'état de pouvoir faire longtemps nos fonctions; l'autre nous fait perdre la grâce, et ainsi nous empêche de les pouvoir faire utilement. Deux écueils, qui se trouvent dans cette action, et où presque tout le monde fait naufrage* (*Manuel du séminariste*, in *Œuvres complètes de M. Tronson*, o. c., t. I, c. 177).

<sup>3</sup> *Lettres spirituelles*, o. c., p. 29.

<sup>4</sup> Cfr BLAIN, n. 66, dove si parla del maggior tempo impiegato dal Montfort per l'orazione.

rio<sup>1</sup>. Al di là del successo ottenuto, nulla sappiamo circa il contenuto della tesi né sull'adesione del Montfort a uno dei vari sistemi liberamente insegnati alla Sorbona, secondo quanto riferisce in alcune interessanti pagine M. Le Clerc, suo compagno di seminario dal giugno 1696<sup>2</sup>. E' da ritenere il riferimento a S. Agostino, dottore della grazia, di cui il Montfort cita a memoria degli interi brani insieme ad altre citazioni di Padri; ciò denota che l'applicazione allo studio non era trascurata dal Montfort e che il suo interesse verteva piuttosto per la teologia positiva. Non è possibile tuttavia a causa dell'assenza dei quaderni di teologia del Montfort stabilire se il ricorso a S. Agostino sia stato diretto come è avvenuto in Le Clerc; teologo di professione<sup>3</sup>, oppure attraverso fonti indirette, come appare dal *Cahier de notes* e soprattutto dal *Livre des Sermons*<sup>4</sup>. Un'eco della dottrina sulla grazia assimilata dal Montfort a S. Sulpizio si ha in due testi posteriori: il lungo sermone "De la grâce de Dieu" che ha consegnato nel *Livre des Sermons* e che ha il carattere di un piccolo trattato<sup>5</sup> e il n. 5 del

<sup>1</sup> *Un jour qu'il devoit, selon la coutume du Séminaire, soutenir une Thèse de la Grâce, ses condisciples résolurent de lui faire des Argumens si forts qu'il n'y pourroit répondre, et de lui citer les passages les plus difficiles des Pères pour l'embarrasser, et par là l'obliger à donner plus de temps à l'étude qu'à la Contemplation; mais ils furent fort surpris lorsqu'ils l'entendirent répondre en maître et apporter de longs passages de S. Augustin et des Pères de l'Église . . .* (GRANDET, p. 14).

<sup>2</sup> *Dans les quatre à cinq premières années de mes études théologiques, j'avois fait le tour, pour ainsi parler, de la plupart des systèmes qui sont également tolérés dans l'Église, et que l'on soutenoit alors indifféremment et avec une entière liberté en Sorbonne* (L.-J. LE CLERC, *Traité du Plagiat Littéraire*, ms. Archives S. Sulpice, pp. 246<sup>4</sup>, citato da BERTRAND, *Bibliothèque sulpicienne*, o. c., t. I, p. 262).. Il Le Clerc enumera i sistemi da lui successivamente abbracciati da quello mitigato di Tournely, professato nel 1696-1697, a quello di Molina fondato sulla scienza media, di Gonet che sostiene la premozione fisica, di M. Pirot che mitiga la delettazione vittoriosa di Giansenio e finalmente al sistema di Thomassin che scopre la grazia abituale quale terreno della disputa tra S. Agostino e i Pelagiani (cfr BERTRAND, o. c., pp. 262-264).

<sup>3</sup> Le Clerc nelle stesse pagine parla del suo *exemplaire de S. Augustin* (p. 263). Egli insegnò dogmatica a Tulles, Orléans e Lyon dal 1704, in cui conseguì la licenza alla Sorbona, al 1736 data della sua morte. Ebbe un'intensa produzione letteraria, tra cui il *Tractatus de gratia divinisque auxiliis* e un *Tractatus dogmaticus* sui privilegi e le lodi di Maria.

<sup>4</sup> S. Agostino è certamente il Padre della Chiesa più citato dal Montfort nelle sue opere (cfr *Œuvres complètes*, p. 1808); soprattutto il *Livre des Sermons* vi fa molti riferimenti, ma ciò dipende dalle sue fonti.

<sup>5</sup> Il Montfort ne annuncia, e svolge in parte, otto punti: 1. — La grâce est un don de Dieu . . . 2. — La grâce est un grand don . . . 3. — La nécessité de la grâce . . . 4. — Les principes de la grâce . . . 5. — Les qualités de la grâce . . . 6. — Les obstacles de la grâce . . . 7. — Les moyens d'obtenir la grâce . . . 8. — Les moyens de la conserver et l'augmenter (*Le Livre des Sermons du Père de Montfort*, Rome, Centre montfortain international, 1967-1968, pp. 50-51).

*Secret de Marie*, dove stabilisce dei principi incontestabili circa la grazia<sup>1</sup>. In essi il Montfort accetta i dati comuni non soggetti a discussione: necessità assoluta della grazia, elargizione universale della grazia sufficiente, eccellenza ed importanza del dono divino. Egli non entra invece nelle sottili questioni discusse dalle scuole teologiche, ma dopo averne recensito parecchie di esse, le dichiara insolubili a causa della natura misteriosa e incomprensibile della grazia<sup>2</sup>. Gli studi del Montfort si allontanano così dalle questioni tecniche e sottili, poiché l'approfondimento teologico con relative precisazioni è accolto solo in vista di un atteggiamento vitale di ordine spirituale e pastorale. Egli si dirigerà verso gli autori spirituali e attraverso di essi entrerà nelle profondità del mistero cristiano.

3. *Lo zelo apostolico*. Il Blain riporta due episodi avvenuti fuori del recinto del seminario: un intervento del Montfort in un duello tra due giovani, coronato da pieno successo poiché egli non solo riesce a farli desistere ma suscita in uno di loro, un certo Poignard, la vocazione al sacerdozio; e la compera di canzoni e libri cattivi per bruciarli, dopo aver rivolto un rimprovero ai venditori<sup>3</sup>. Ma qui preme comprendere il valore di questi gesti, criticati, almeno il secondo, dai condiscipoli: non si tratta infatti di interventi dettati dalla carità verso il prossimo, almeno in maniera determinante, ma della difesa dell'onore di Dio. Questa motivazione è riportata dal Blain per spiegare i due interventi del Montfort: egli non poteva tollerare l'offesa di Dio ed era contento di ritardare o sospendere qualsiasi peccato<sup>4</sup>.

Questa accentuata dimensione verticale si inquadra ancora nella dottrina del Surin, secondo la quale l'effetto principale di una vita nello Spirito è

<sup>1</sup> *Pour pratiquer tous ces moyens de salut et de sainteté, la grâce et le secours de Dieu est absolument nécessaire, et cette grâce est donnée à tous plus ou moins grande; personne n'en doute. Je dis: plus ou moins grande; car Dieu quoique infiniment bon, ne donne pas sa grâce également forte à tous, quoiqu'il la donne suffisante à tous. L'âme fidèle à une grande grâce fait une grande action, et avec une faible grâce fait une petite action. Le prix et l'excellence de la grâce donnée de Dieu et suivie de l'âme fait le prix et l'excellence de nos actions: Ces principes sont incontestables (Le Secret de Marie, n. 5, in Œuvres complètes, pp. 444-445).*

<sup>2</sup> *Voici quelques points dans la grâce, dans lesquels on peut avec mérite avouer, son ignorance et douter avec justice: 1. Y a-t-il une grâce efficace pour elle-même? . . . 4. Pourquoi Dieu par sa grâce en appelle quelqu'uns, et n'appelle pas les autres? 5. Pourquoi il donne des grâces victorieuses aux uns et non aux autres . . . ? 6. Si la prédestination est devant la prescience qu'il a des mérites futurs, ou après? 7. Pourquoi tant d'hommes perdus; pourquoi tant d'enfants meurent sans baptême? 8. Pourquoi celui-ci, après avoir fait tant de bonnes œuvres, n'y persévère pas . . . et au contraire . . . ? A toutes ces questions on doit répondre: O altitudo . . . (Le livre des Sermons, o. c., p. 51).*

<sup>3</sup> Cfr. BLAIN, nn. 74-75.

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 75.

un ardore per Dio e una santa impetuosità<sup>1</sup>, che spinge ad agire negli incontri più incresciosi e nelle imprese più difficili<sup>2</sup>, mentre l'orrore del peccato è inculcato al punto di considerare come un grande crimine il più piccolo peccato veniale:

Si l'on ne regarde les péchés veniels comme les plus grands pécheurs regardent les mortels quand ils se convertissent . . . c'est en vain que l'on aspire à la sainteté<sup>3</sup>.

Il Montfort, a differenza dei suoi condiscipoli, accetta questa dottrina per quanto severa possa apparire<sup>4</sup> e coadiuvato dal suo carattere impetuoso intervorrà ogni volta che vedrà lesò l'onore di Dio<sup>5</sup>.

4. *Le penitente straordinarie.* È un altro punto che solleva le perplessità dei seminaristi di S. Sulpizio:

La pénitence et les austérités de M. de Montfort faisaient beaucoup de bruit dans le séminaire; car il faisait en ce genre, comme dans celui de l'oraison et du recueillement, le désespoir des plus fervents qui le trouvaient inimitable<sup>6</sup>.

Il Blain attribuisce il contrasto dei condiscipoli col Montfort ad una segreta gelosia di fronte agli esempi inimitabili di penitenza corporale. Ma anche qui lo scontro è sostenuto da due correnti spirituali: da una parte quella codificata nel regolamento e facente capo al Tronson, molto diffidente circa la mortificazione<sup>7</sup> e dall'altra quella del Surin, in perfetta consonanza con l'esperienza dell'Olier e del Baüyn, i quali combattevano *l'illusion assez commune en ce siècle* che rifiuta a Dio quanto potrebbe dargli attraverso la macerazione del corpo<sup>8</sup>. La mortificazione corporale, al di là di altre motiva-

<sup>1</sup> Cfr *Lettres spirituelles*, o. c., p. 168.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 17-18.

<sup>4</sup> Il Montfort accentua nelle sue lettere la sua colpevolezza (cfr. *Œuvres complètes*, pp. 11, 38, 40, 43, 47, 69, 76, 80), mentre si sa per esempio dal suo confessore di Poitiers, P. De La Tour, che la sua coscienza era tanto libera da colpe da non offrire materia per l'assoluzione (Cfr GRANDET, p. 454).

<sup>5</sup> Cfr gli esempi riportati da GRANDET (pp. 320-327).

<sup>6</sup> BLAIN, n. 87.

<sup>7</sup> Spinto dal senso di moderazione e dalla preoccupazione di salvaguardare la salute e l'adempimento dei doveri del proprio stato, il Tronson non dimostra molta stima verso le mortificazioni corporali: *Exercitatio corporalis ad modicum utilis est* (Cfr *Correspondance de M. Louis Tronson*, t. II, p. 431, 146, 243, 413). Egli cita a conferma le parole dette a P. Yvan: *Yvan, Yvan; moins de rigueur et plus d'amour* (*Ibidem*, t. I, p. 251).

<sup>8</sup> *Lettres spirituelles*, o. c., p. 44.

zioni, è vista dal Surin come un diritto di Dio, trascurato da coloro che si perdono in sottigliezze per difendere i diritti della natura<sup>1</sup>.

Sostenuto da queste convinzioni il Montfort non desisterà mai dalla pratica di una rude mortificazione<sup>2</sup>; tuttavia sotto l'urto delle difficoltà incontrate in seminario sarà spinto a comporre la pratica della mortificazione corporale con il principio della obbedienza. Egli sottoporrà ai suoi direttori spirituali le sue penitenze<sup>3</sup> e già nel Petit-Séminaire al tempo del Baüyn riceverà da questi una chiara testimonianza della sua obbedienza in materia<sup>4</sup>. In realtà le restrizioni imposte dai superiori, prima in forma più blanda e poi più decisa, lo terranno lontano dagli eccessi che avrebbero potuto minare nuovamente la sua salute e che erano previsti dai suoi condiscipoli. La salute del Montfort sarà salvaguardata durante tutto il periodo seminaristico.

La dottrina spirituale del Surin ha trovato piena accoglienza nel giovane Grignon, che vi ha scorto la giustificazione delle sue attrattive per una vita di pietà intensamente vissuta, per la mortificazione corporale e per il distacco dai valori terrestri, come le inclinazioni artistiche e lo studio speculativo. Il Montfort compie soprattutto l'unificazione della vita spirituale nell'amore puro e nel gusto di Dio solo, sganciandosi dalle distrazioni costituite dalle creature. Si tratta tuttavia di una soluzione provvisoria: in seguito supererà la spiritualità acosmica del Surin aprendosi maggiormente al dinamismo apostolico al quale si sentirà chiamato, unificherà la propria vita spirituale nel concetto di *sapienza* e vedrà come sua missione specifica la sequela di Cristo e degli apostoli poveri<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>2</sup> Cfr GRANDET, pp. 341, 345.

<sup>3</sup> Cfr BLAIN, nn. 91-93.

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 88.

<sup>5</sup> Cfr BLAIN, nn. 260-267.

## CAPITOLO IX

### LUIGI GRIGNION E LA SPIRITUALITÀ SULPIZIANA

*A. Alle origini dell'ispirazione olieriana.*

*B. La direzione spirituale di J.-J. Baüyn:*

*1. Il Montfort sulle orme di Baüyn.*

*2. Via straordinaria e fedeltà alle piccole cose.*

Il Montfort, pur essendo tributario del Surin, non si muove unicamente nella sua sfera di influsso. Il contesto ambientale del seminario di S. Sulpizio lo ha marcato profondamente: egli ne assimila lo spirito attraverso il veicolo delle meditazioni, conferenze, esami particolari, contatti con i direttori fino a raggiungere una vera impregnazione spirituale. Rimandando al capitolo XI lo studio degli elementi propri dello spirito sulpiziano secondo l'interpretazione del Leschassier, occorre rilevare ora quelli attinti direttamente dall'Olier e del suo più fedele interprete alla fine del XVIII secolo, J.-J. Baüyn. La personalità spirituale del Montfort acquisterà più netti contorni, correggendo e allargando l'orizzonte della spiritualità del Surin.

#### A. ALLE ORIGINI DELL'ISPIRAZIONE OLIERIANA.

Abbiamo già rilevato nel capitolo VII la ricchezza dell'ispirazione dell'Olier e del suo programma sacerdotale, e insieme la loro sclerotizzazione e selezione operata nella seconda metà del secolo XVII dai direttori del seminario sulpiziano.

Il Montfort si ricollega indubbiamente più alle origini della spiritualità sulpiziana che non alle susseguenti interpretazioni. Esiste infatti una notevole convergenza tra la dinamica spirituale della sua vita e alcuni orientamenti tipici del fondatore del seminario di S. Sulpizio.

Innanzitutto le biografie dell'Olier contengono una serie di episodi e comportamenti che si trovano nella vita del Montfort a partire dal periodo parigino: Olier parla di Dio in ricreazione, bacia le ulcere degli ammalati, compie lunghi

## Luigi Grignon e la spiritualità sulpiziana

pellegrinaggi rinunciando alle curiosità turistiche<sup>1</sup> e sostando molte ore davanti all'altare, specie nel santuario di Chartres<sup>2</sup>, saluta per istinto le immagini di Maria<sup>3</sup>, rinuncia ai gradi accademici<sup>4</sup> e ai benefici<sup>5</sup>, tende ad esagerare nelle austerità<sup>6</sup>, è impassibile di fronte al dolore e gioisce nella malattia<sup>7</sup>, desidera a più riprese di andare nelle missioni dell'Oriente e del Canada<sup>8</sup>, si iscrive nel Terz'ordine di S. Domenico<sup>9</sup>, professa fedele obbedienza al Papa e ai Vescovi<sup>10</sup>, interviene nella piazza contro i discorsi indecenti di un ciarlatano<sup>11</sup>, commuove fino alle lacrime i suoi uditori<sup>12</sup>, promuove la devozione agli Angeli custodi<sup>13</sup>, si impegna ad estirpare il ricorso al duello<sup>14</sup>, si proclama schiavo di Maria<sup>15</sup>.

Naturalmente la somiglianza di questi dati con quelli della biografia del Montfort non prova di per sé la loro dipendenza. Alcuni di essi si trovano comunemente nella agiografia del tempo; tuttavia il fatto della concentrazione di essi nella persona dell'Olier, con il quale il Montfort è entrato in contatto sia attraverso la lettura, come mediante i formatori e tutto l'ambiente sulpiziano, inclina ad ammettere una reale dipendenza del Montfort dall'Olier.

Quanto alla dottrina, è certo che il Montfort attinge dalle *Lettres de M. Olier* alcuni pensieri sull'argomento che lo interessava particolarmente:

<sup>1</sup> Cfr M. LESCHASSIER, *La vie de M. Olier*, in *Lettres de M. Olier*, o. c., t. I, pp. 52, 54, 50.

<sup>2</sup> Cfr FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. II, p. 601.

<sup>3</sup> Cfr il testo dei *Mémoires*, in *L'esprit de M. Olier*, Paris, Autographie Blanc, s. d., t. I, p. 425. Lo stesso brano, accorciato, si trova in *Œuvres complètes de M. Olier*, Migne, 1856, c. 1107 ed è molto simile a quello del Blain circa il saluto del Montfort alle immagini di Maria.

<sup>4</sup> Cfr *Œuvres complètes de M. Olier*, cc. 1125-1126.

<sup>5</sup> Cfr FAILLON, o. c., t. II, pp. 498-499, 557-558.

<sup>6</sup> Cfr M. BAUDRAN, *Mémoire sur la vie de M. Olier*, in L. BERTRAND, *Bibliothèque sulpicienne*, o. c., t. III, p. 460.

<sup>7</sup> Cfr FAILLON, o. c., t. III, pp. 440-441.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 405; LESCHASSIER, o. c., p. 63.

<sup>9</sup> Cfr FAILLON, o. c., t. III, p. 90.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>11</sup> *Ibidem*, t. I, pp. 57-58.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 205.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 284.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 249, 258-264.

<sup>15</sup> *Il (Olier) ne se contenta pas d'être son serviteur; il lui voulut faire une protestation particulière d'estre son esclave, il portoit pour cet effet toujours une chaînette pendue à son col (Pratiques de M. Olier pour honorer la Ste Vierge comme serviteur et esclave, ms. Archivio di S. Sulpizio). Anche il Montfort mette l'Olier tra gli schiavi di Maria, cfr. *Traité de la vraie dévotion*, n. 170, in *Œuvres complètes*, p. 599.*

Gesù vivente in Maria<sup>1</sup>. Gli appunti consegnati nel *Cahier de notes* circa il mistero incomprensibile dell'unione intima di Maria con Cristo residente nel suo seno, trasformato in tempio e dimora della divinità e in sorgente di vita per la Chiesa, saranno utilizzati e rielaborati in vari numeri del *Trattato della vera devozione*<sup>2</sup>.

Oltre all'influsso certo sulla dottrina di Gesù vivente in Maria, pare che non si possa negare l'ascendente esercitato dall'Olier sul Montfort circa altri aspetti sui quali si impiegherà il dinamismo spirituale del futuro missionario:

1. *Concezione della Compagnia di Maria.* Lungo il corso della vita del Montfort matura in lui la vocazione di fondatore: fin dal dicembre 1700 il novello sacerdote pensa a una "piccola e povera compagnia" di missionari itineranti, abbandonati alla Provvidenza, sotto lo stendardo e la protezione di Maria<sup>3</sup>. Il progetto si precisa sempre più accentuando gli elementi della prima intuizione: i missionari della Compagnia di Maria non saranno legati a nessun luogo fisso, ma avranno una totale disponibilità e libertà per volare al soffio dello Spirito ovunque sarà necessaria la loro opera, volta alla distruzione del regno di Satana, e alla riforma della Chiesa<sup>4</sup>. Soprattutto saranno sacerdoti tutto fuoco<sup>5</sup>, i quali cammineranno *sulle orme degli apostoli*<sup>6</sup>, sicché si è potuto affermare che quando il Montfort pensava alla sua Compagnia aveva dinanzi allo sguardo non un ordine religioso o una congregazione, ma il *Collegio apostolico*<sup>7</sup>.

È facile notare come questi elementi siano presenti nella concezione originaria del seminario di S. Sulpizio scaturita dalla mente dell'Olier. Questi vede il seminario come una *Domus Apostolica*, nella quale tutto è orientato a ripro-

<sup>1</sup> Cfr *Cahier de notes*, dove sotto il titolo *Mystère de Jésus vivant en Marie*, il Montfort riporta dei brani di D'Argentan, Bourgoing e infine di M. Olier (pp. 175-178; 180, 185). Il Montfort stesso distingue i passi attinti da quest'ultimo annotando *Ceci est de Mr. Olier* (p. 176). P. Eyckeler, nell'edizione ciclostilata del *Cahier de notes*, indica la fonte nelle *Lettres spirituelles de M. Olier*, pubblicate per la prima volta nel 1672, come risulta dall'edizione del 1684 al termine del *Privilège du Roy*. Il Montfort attinge dalle lettere 77, 88, 98, 99, 131, 201, 233, 238, 248 e 250.

<sup>2</sup> Cfr *Traité de la vraie dévotion*, nn. 63, 246-248, 261-264, in *Œuvres complètes*, pp. 525, 652-654, 662-665.

<sup>3</sup> Cfr Lettre 5, *ibidem*, p. 14.

<sup>4</sup> Cfr *Prière embrasée*, specialmente nn. 4-5, 7-12; *Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*, nn. 2-6, in *Œuvres complètes*, pp. 676, 679; 689-691.

<sup>5</sup> Cfr *Prière embrasée*, n. 17, *ibidem*, p. 682.

<sup>6</sup> *Règles des prêtres . . .*, n. 2, *ibidem*, p. 689.

<sup>7</sup> M. QUÉMENEUR, *Essai sur la spiritualité de Saint Louis Marie de Montfort*, in *Docum. Montf.* 6 (1961), n. 29, p. 78.

durre lo spirito del *Santo Collegio degli apostoli*, completamente occupato a diffondere nel mondo la religione di Gesù Cristo. Perciò essa si considera la più piccola porzione della Chiesa, non sarà legata esclusivamente a nessuna diocesi particolare, sarà sganciata da ogni beneficio in modo che i suoi componenti possano realizzare l'ideale del prete animato dal fuoco interiore e dallo Spirito, simile a un razzo volante che distrugga il peccato e stabilisca i diritti di Dio. L'intuizione grandiosa dell'Olier si risolve in una accorata preghiera per la riforma dell'ordine sacerdotale e per mezzo di esso della Chiesa intera<sup>1</sup>. Ma poiché Maria fu presente nel cenacolo per ricevervi non l'ordine, ma *lo spirito e la grazia apostolica* in modo tale che la Chiesa non potrà mai essere rinnovata se non nella *società di Maria*<sup>2</sup>, ne consegue che il seminario non può prescindere dallo spirito di Maria: Lei è l'ispiratrice e la regina del seminario<sup>3</sup>.

Lo studio comparativo di questi brani dell'Olier con quelli corrispondenti del Montfort ci porta alla conclusione di una reale dipendenza sul piano concettuale e su quello dell'espressione<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cfr *supra*, cap. VII, p. 145, n. 4.

<sup>2</sup> *Dieu a voulu que, quoique sa sainte Mère ne fût point présente à la cène, ne devant pas être faite visiblement prêtre selon l'ordre de Melchisédech, elle fût cependant dans le cenacle, pour y recevoir l'esprit et la grâce apostolique, apprenant par là à l'Église que jamais elle ne serait renouvelée qu'en la société de Marie, et qu'en participant à son esprit (Divers écrits spirituels, cfr FAILLON, o. c., t. III, p. 73).*

<sup>3</sup> Cfr *Ibidem*; pp. 62-67.

<sup>4</sup> La convergenza fondamentale si ha nell'idea di una compagnia apostolica, caratterizzata da instabilità e disponibilità e posta in relazione con la Vergine. La dipendenza letteraria risulta dal seguente prospetto:

OLIER, *Traité des saints Ordres*  
Ce sont de saintes hosties de Dieu . . .  
qui sont sans vie propre . . .  
vont partout  
comme des feux ardents  
porter la lumière et répandre  
l'amour de Dieu . . .  
Ce sont les flambeaux du ciel, messagers  
de Dieu,  
des gens de flammes et de feu,  
qui ne songent qu'à porter Jésus-Christ  
partout où ils peuvent, et qui,  
comme des fusées volantes,  
courent et volent dans l'air partout où ils  
sont poussés par l'impétuosité de l'amour  
(p. 101).

MONTFORT, *Prière embrasée*  
. . . des prêtres . . . détachés de tout  
. . . sans volonté propre (n. 7)  
qui . . . aillent partout,  
. . . brûlent comme des feux  
et éclairer les ténèbres du monde . . .  
. . . le flambeau  
luisant et brûlant  
du saint Evangile dans la bouche (n. 12).  
. . . des nues élevées de la terre . . .  
qui sans empêchement volent de tous côtés  
selon le souffle du Saint-Esprit (n. 9).

Molto simile è pure il testo che si riferisce agli apostoli degli ultimi tempi: *Traité de la vraie dévotion*, nn. 56-57, in *Œuvres complètes*, pp. 520-521.

L'originalità del Montfort consiste soprattutto nella trasposizione della *domus apostolica* dal seminario e dal conseguente scopo formativo degli ecclesiastici, alla missione popolare volta direttamente al rinnovamento dello spirito del cristianesimo tra i cristiani<sup>1</sup>.

2. *L'idea del sacerdozio.* È arduo stabilire gli elementi assimilati dal Montfort circa l'eminente dignità del sacerdozio secondo la grandiosa concezione dell'Olier<sup>2</sup>. L'identificazione con Cristo e l'ingresso nello stato interiore nel mistero della resurrezione non sembra aver impressionato il Montfort. Oltre all'aspetto di disponibilità e di zelo impetuoso già rilevato<sup>3</sup>, pare che il Montfort abbia ritenuto la dimensione regale del sacerdozio sottolineata dall'Olier nella lettera 312: *Les prêtres sont rois par la participation qu'ils ont de la dignité de Jésus-Christ ressuscité . . .*<sup>4</sup>.

OLIER, *Mémoires*

*Si nous voyons réformer tous les Ordres, le votre Seigneur serait-il donc seul délaissé?*

*Ne voulez-vous pas relever votre maison tombée en ruine?*

*Laissez-vous à jamais périr le vôtre?*

*Apportez un prompt remède à ses besoins; suscitez quelques personnes*

*qui renouvellent l'ordre divin des pasteurs avec autant d'amour et de zèle que Saint Dominique a établi le sien dans votre Église.*

*Embrasez du feu de votre amour et de votre religion des hommes qui le portent ensuite et le répandent par tout le monde (cfr. Faillon, t. II, p. 33).*

OLIER, *Lettres* (t. II, p. 576)

*Il faut qu'un prêtre soit ainsi tout de feu, pour détruire le péché . . . disant à tout le monde, comme saint Michel:*

*Quis ut Deus?*

<sup>1</sup> *Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*, nn. 2, 6, 56, in *Œuvres complètes*, pp. 689-691, 704.

<sup>2</sup> Cfr *supra*, cap. VII, pp. 150-151.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 150, n. 2 — p. 151, n. 3.

<sup>4</sup> *Lettres spirituelles*, o. c., p. 556.

MONTFORT, *Prière embrasée*

*N'avez-vous pas montré par avance à quelques-uns de vous amis une future rénovation de votre Église?*

*Votre sanctuaire est profané . . .*

*Laissez-vous tout ainsi à l'abandon . . .* (n. 5)

*Ou envoyez-moi du secours du ciel . . .* (n. 14).

*suscitez les hommes de votre droite (n. 2). une compagnie pour renouveler par elle toutes choses (n. 6).*

*comme autant de saint Dominique . . .* (n. 12)

*Envoyez cet Esprit tout de feu sur la terre, pour y créer des prêtres tout de feu, par le ministère desquels la face de la terre soit renouvelée . . .* (n. 17).

MONTFORT, *Prière embrasée*

*. . . pour y créer des prêtres tout de feu . . .* (n. 17).

*Quasi aucun saint Michel ne s'écriera du milieu de ses frères . . .*

*Quis ut Deus? (n. 28).*

Questo concetto è utilizzato infatti dal Montfort nell'Allocuzione che dirigerà *Aux associés de la Compagnie de Marie*:

Vous êtes rois et prêtres de Dieu, *fecisti nos Deo nostro reges et sacerdotes*, par votre christianisme et votre sacerdoce...<sup>1</sup>.

Questa dignità regale del sacerdote è tuttavia collegata dal Montfort con un comportamento opposto a qualsiasi imitazione degli usi di corte: il prete è re soprattutto per la sua povertà volontaria, che lo riempie dei beni spirituali e eterni e del possesso di Dio<sup>2</sup>, e perciò la sua condotta rifuggirà dal modulo della vita secolare e mondana. I missionari dovranno professare il non-conformismo allo spirito del mondo, al suo lusso e alle sue eleganze<sup>3</sup> e non ammetteranno alcunchè di affettato o singolare che li distingua dagli altri preti<sup>4</sup>. Come abbiamo notato sopra, tutto questo coincide con la modestia esteriore che M. Olier richiedeva dai preti, che avevano fatto *profession de la mort au siècle et de la folie de l'Évangile*: essi devono rifuggire dal comportamento mondano, consistente nell'accettazione della compostezza, delle regole e dell'affettazione secolare e in un insieme di cortesie e etichetta che danno diritto al titolo di *honnête homme*<sup>5</sup>. Anzi il Montfort porta alle estreme conseguenze il sovrano disprezzo del mondo, non tenendo conto delle convenienze della vita sociale:

Il y avoit dans ses gestes, dans son ton, dans ses manières, dans son simple maintien, quelque chose de simple, qui n'étoit pas du goût de tout le monde<sup>6</sup>.

### 3. Visione pessimistica dell'uomo e ascetica di disappropriazione.

È uno degli aspetti che lo rendono *singolare* e che riceverà le critiche dell'ambiente ecclesiastico, ma che nello stesso tempo gli offrirà il modo di sentirsi a suo agio tra le frange più disprezzate della società del tempo: i poveri e i contadini, tra i quali preferirà esercitare il suo ministero pastorale.

E' noto come l'Olier sia uno dei rappresentanti tipici della corrente beruliana opposta all'umanesimo devoto: la sua dottrina è caratterizzata da un'eces-

<sup>1</sup> *Aux associés de la Compagnie de Marie*, n. 5, in *Œuvres complètes*, p. 717.

<sup>2</sup> *Ibidem*, nn. 6-8; pp. 718-719.

<sup>3</sup> Cfr *Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*, nn. 38-39, *ibidem*, pp. 699-700.

<sup>4</sup> *Ibidem*, n. 40, p. 700 dove il Montfort si richiama ai *bons ecclésiastiques et particulièrement ceux du Séminaire de Saint-Sulpice de Paris*.

<sup>5</sup> Cfr *supra*, cap. VII, p. 154; *Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, pp. 581-583.

<sup>6</sup> PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 56.

siva insistenza sulla nullità delle creature e sulla corruzione della natura umana decaduta, espressa in termini esagerati, troppo assoluti e pessimisti<sup>1</sup>. Da questi fondamenti scaturisce l'urgenza di una rigorosa ascesi, anzi di una rinuncia totale al proprio giudizio e alla propria volontà fino al raggiungimento di una depersonalizzazione<sup>2</sup> e di una espropriazione<sup>3</sup>, quale condizione per l'aderenza a Cristo e per la comunione ai suoi stati interiori. Tali prospettive entravano pienamente nel programma di vita dei chierici, i quali dovevano considerarsi come prigionieri in cerca di luce nella *massa oscura e cieca del corpo umano* e come dei sepolti vivi sotto le rovine della natura umana in attesa di Cristo riparatore e liberatore<sup>4</sup>.

D'altra parte l'antinaturismo radicale, che spinge M. Olier a uno spietato rigore contro il vecchio uomo, è congiunto ad una delicata sensibilità di fronte alle bellezze del creato<sup>5</sup>.

Tali orientamenti si riscontrano anche nel Montfort, come del resto nei predicatori e negli spirituali del suo tempo, con la differenza che in lui è manifesta la dipendenza dall'Olier quanto alla strutturazione del suo programma ascetico e alla valorizzazione di alcune sue espressioni. Gli scritti del Montfort dimostreranno un senso acuto della nullità delle creature, espressa tal-

<sup>1</sup> Cfr. *supra*, cap. VII, p. 150.

<sup>2</sup> Cfr. F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie*, t. III, 1<sup>o</sup> partie, Tournai, Desclée et C., 1943, p. 64.

<sup>3</sup> Nell'*Introduction à la vie chrétienne* (chap. XI, section IX) Olier contrappone il proprietario al cristiano, descrivendone a lungo le differenze per inculcare la *disappropriazione* necessaria per far entrare Gesù Cristo nell'anima. Cfr. J. GAUTIER, *Introduction générale*, in *Traité des saints Ordres*, Paris, La Colombe, 1953, pp. 21-23.

<sup>4</sup> *Lettres de M. Olier*, o. c., t. II, p. 524, per M. Olier le creature sono *Dieu même rendu visible*, ma in se stesse sono *un néant*; l'immagine di Dio resta anche dopo il peccato, ma essa è *gâtée et souillée*. Ogni creatura è diventata *gluante venimeuse et contagieuse, chose immonde et comme un excrément impur, une boue, une écume de la mer, une misérable charogne*. Cfr. J. GALY, *Le sacrifice dans l'École française* Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1951, pp. 290-296.

<sup>5</sup> Non bisogna esagerare il senso della natura dell'Olier fino a parlare di *tenerenza francescana* (M. DUPUY, in *Bulletin du Comité des études*, n. 55, oct.-dec., 1968, p. 660). L'Olier dedica parecchie pagine della *Journée chrétienne* (Paris, Le Rameau, 1954, pp. 234-247) alle preghiere da compiere quando si va a passeggio nei campi, di fronte al sole, vedendo le erbe, i fiori e i frutti o sentendo cantare gli uccelli. Egli è tuttavia incapace di una serena valorizzazione del creato, poichè le creature si presentano a lui come mezzi per la contemplazione di Dio, ma insieme come ostacoli alla scoperta di Dio: *Que tout le monde me déplaît, qui m'empêche de jouir de vous! mais... qu'il me plaît, lorsqu'en mon banissement...! il me parle de vous* (p. 242). L'Olier insiste sull'imperfezione e caducità delle bellezze create fino a considerarle un *rideau fâcheux et importun* che impedisce la piena manifestazione di Dio (p. 241).

volta in termini mutuati dall'Olier<sup>1</sup>, unitamente ad una vibrazione poetica di fronte alle bellezze naturali<sup>2</sup>. Come M. Olier, egli calcherà le tinte nel descrivere la corruzione della natura umana decaduta<sup>3</sup> e applicherà a se stesso un giudizio negativo e rigoroso sulla scia del fondatore di S. Sulpizio<sup>4</sup>. Soprattutto il Montfort assimila il duplice ritmo rinuncia-donazione, che costituisce il lavoro di fondo della consacrazione a Cristo per mezzo di Maria, con la quale realizzerà la totale disappropriazione richiesta dall'Olier<sup>5</sup>.

Tutti questi rilievi confermano la tesi avanzata più volte nel corso di queste pagine: il Montfort assimila la spiritualità sulpiziana nella linea dell'Olier, in parziale contrasto con le interpretazioni ufficiali dei superiori generali di S. Sulpizio, il Tronson e il Leschassier.

## B. LA DIREZIONE SPIRITUALE DI J.-J. BAÜYN

L'influsso del fondatore del seminario di S. Sulpizio opera nella formazione spirituale del Montfort non solo attraverso il contatto diretto, ma anche mediante l'esempio vivente di J.-J. Baüyn, che sembrò far rivivere le virtù di M. Olier.

<sup>1</sup> Nell'insieme dei suoi scritti, i termini *umano, naturale, creatura* sono presi in senso peggiorativo (L. PÉROUAS, *La vision montfortaine du monde est-elle caduque?* in *Docum. Montf.*, n. 44 (1968), p. 2). Una dipendenza letteraria sembra doversi ammettere tra la seconda strofa del Cantico 156 e un brano di una lettera dell'Olier:

OLIER, *Lettres*, t. II, p. 577.

*Que vous (Dieu) puissiez être connu . . .  
au lieu de ces fantômes . . . ! A quoi  
s'arrête-t-on ? A un masque ridé  
qui couvre mille ordures*

MONTFORT, C. 156, str. 2.

*Qu'est-ce que toute créature ?  
Ce n'est, comme il est écrit,  
. . . Qu'un vain fantôme  
plein d'ordure.*

<sup>2</sup> Cfr. Cantique 157, in *Œuvres complètes*, pp. 1641-1647.<sup>▲</sup>

<sup>3</sup> Cfr. *Traité de la vraie dévotion*, specie nn. 79 e 228, in *Œuvres complètes*, pp. 537-538, 641.

<sup>4</sup> Il Montfort si giudicherà come *le plus grand pécheur du monde* (GRANDET, p. 368) sull'esempio dell'Olier, che si considerava l'ultimo degli uomini (Cfr. LESCHASSIER, *Vie de M. Olier*, o. c., p. 65).

<sup>5</sup> Il Montfort consiglia di dire abitualmente: *Je renonce à moi, je me donne à vous, ma chère Mère* (*Traité de la vraie dévotion*, nn. 259, in *Œuvres complètes*, p. 661). Questo doppio ritmo, essenziale alla consacrazione a Cristo per mezzo di Maria, si trova nelle varie formule del Montfort (cfr P. EYCKELER, *Comment Montfort faisait-il faire la consécration ? . . .*, in *I<sup>re</sup> Rencontre Internationale Montfortaine*, Saint Laurent-sur-Sèvre, 1958, pp. 13-39). Da notare come la disappropriazione totale sia per il Montfort uno dei motivi che spingono ad abbracciare la santa schiavitù (*Traité de la vraie dévotion*, n. 18, in *Œuvres complètes*, p. 562).

Fonti e manoscritti inediti dell'Archivio di S. Sulpizio ci rivelano la sua vita e la sua personalità<sup>1</sup>.

Jean-Jacques Baüyn<sup>2</sup> nacque a Basilea nel 1641 da famiglia molto pia e fervente nel protestantesimo. Inviato a Parigi nel 1663 per conseguire i gradi accademici e forse anche per fare abiurare il cattolicesimo al fratello maggiore Jean-Gaspard, si converte lui stesso dopo breve tempo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr una piccola vita di Baüyn in J. GRANDET, *Les saints prêtres français du XVII<sup>e</sup> siècle*, o. c., t. II, pp. 383-399. L'Archivio di S. Sulpizio, oltre alla *Notice sur M. Baühin, second Supérieur du Petit Séminaire de Saint Sulpice* posta da GOSSELIN quale appendice a *Mémoires sur M. Tronson* (pp. 354-400), conserva un dossier contenente i seguenti *Écrits spirituels de M. Baüyn*:

1. *Matières pour des Entretiens ou pour des conférences Ecclésiastiques*: quattro grandi pagine con 62 schemi, nei quali si annuncia l'argomento in francese e lo si prova con citazioni latine prese dalla Bibbia, dai Padri e dai Concili.

2. *Raccolta* (incompleta e senza titolo) di *sentenze biblico-patristiche* su vari argomenti classificati in ordine alfabetico: Abnegatio, Adversa, Adulatio, Aeternitas . . . : 5 fascicolletti, mancanti delle pagine 16-81.

3. *Grâces que Mr. Olier a reçues*: 3 paginette che raccolgono specialmente le grazie che la Vergine ha fatto a M. Olier.

4. *Advis importants pour ceux qui travaillent dans nos Séminaires*: foglietto recante la data 1692 le 30 Juin.

5. *Ce qui peut contribuer beaucoup au bon ordre d'une communauté*: foglietto con 9 avvisi per i direttori del Seminario.

6. *Considérations* (pp. 3); *Résolutions prises dans une petite Retraite que j'ai fait au moy de Juin l'an 1690* (pp. 3); *Considérations faites dans une petite Retr. l'an 1692, depuis le 17 Aoust jusqu'au 20 au soir inclusiv.* (p. 1); *Dans la Retraite faite l'an 1693 le 3 May, j'ai pris outre les résolutions précéd.* (una sola frase); *Dans une petite Retr. faite l'an 1694 depuis le jour de la T. S. Trinité jusqu'au mercredi au soir veille de la feste du T. S. Sacr.* (tre frasi).

7. La raccolta: ms. n. 54, *Mélanges. Divers papiers relatifs au temps de M. Tronson et de M. Leschassier, etc.*, contiene cinque fascicoli scritti dal Baüyn con riferimento ai primi tempi dopo la sua conversione: *Retraite* . . . (dove parla dei suoi scrupoli e delle difficoltà per la confessione); *Pour bien servir Dieu*; *A la gloire de Dieu, 1666* (con avvisi dati dal direttore spirituale in varie date).

8. *Lettere*: due in data 20 settembre 1694 e 22 febbraio 1695; una indirizzata a M. Tronson (senza data) con brevissima risposta di questo; e una a Lucas Gernlerus in data 24 Juin 1667, stesa sia in francese che in latino: ambedue sono preparate da rispettivi *brouillons*.

<sup>2</sup> Per la grafia del nome di Baüyn, tramandato in diverse forme: Boüin (Blain), Bauhin (Grandet), ci atteniamo alla firma autografa *Baüyn*, apposta dal medesimo al termine delle sue lettere del 20 settembre 1694 e del 22 febbraio 1695 (ms., Archivio di S. Sulpizio).

<sup>3</sup> GRANDET racconta lungamente l'iter della conversione di Baüyn, e l'attribuisce al fratello Jean-Gaspard, convertito prima di lui dal calvinismo e divenuto sacerdote. Tra vari argomenti proposti, sembra che il più convincente per Jean-Jacques sia stato quello della santità dei sacerdoti, prima ritenuti da lui ingolfati in una vita licenziosa (Cfr J. GRANDET, *Les Saints Prêtres français du XVII<sup>e</sup> siècle*, o. c., t. II, p. 386).

Un carteggio rimasto finora inesplorato<sup>1</sup> documenta la costernazione della famiglia Baüyn alla notizia della conversione di Jean-Jacques. Le lettere del fratello Hieronymus e del pastore Lucas Gernlerus, stilate in un latino scorrevole ed elegante, sono un tipico esempio della mentalità di controversia, in auge nel XVII secolo, nei rapporti tra protestanti e cattolici. In esse si rimprovera a Jean-Jacques, oltre alla mancata risposta alle lettere paterne, la precipitazione con cui egli ha deciso in poche settimane e senza la consultazione dei teologi e del padre su una questione gravissima per la quale sarebbero occorsi parecchi anni<sup>2</sup>.

Partendo dalla convinzione di essere nella verità, attinta unicamente dalla Scrittura<sup>3</sup>, Lucas e Hieronymus considerano Jean-Jacques come vittima dell'istigazione diabolica e di una pazzia che lo hanno irretito nella via della dannazione, dell'ipocrisia della *grande Meretricé* e dell'Anticristo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Questo carteggio, diretto a J.-J. Baüyn, comprende:

1. 5 lettere del padre, datate da marzo a giugno 1663, che iniziano con la frase *Spiritus Sancti gratiam!* e terminano con la firma *J. Bauhinus Pater tuus*.
2. 5 lettere del fratello Hieronymus, in data 3 giugno, 17 giugno, 22 luglio, 5 agosto e 19 settembre 1663.
3. 5 lettere di Lucas Gernlerus (22 luglio, 29 agosto, ? settembre 1663, 12 aprile 1667). Da notare che quella del settembre 1663 è scritta da Hieronymus e firmata da Lucas Gernlerus.
4. Una lettera di Egtinger, antico compagno di J.-J. Baüyn (19 agosto 1663).
5. "Exeat" del Vescovo di Basilea, che permette l'entrata di Baüyn a S. Sulpizio (14 febbraio 1690).

<sup>2</sup> *Quotidie reditum tuum praestolabar, et quam toties reiteratis epistolis, promiseras D. Parenti obedientiam, tandem praestitutum te, sicque divinam benedictionem tibi accessurum sperabam. Sed non tantum spem meam irritam fuisse deprehendo, verum lecta ultima tua atrocissima epistola, longe aliam eheu! tibi mentem esse percipio, summoque animi dolore ac ineffabili cum consternatione, incomparabilem tuum video errorem, quo relicto unico vero Deo, magnae Meretricis assecram te profiteris. (. . .) Commisisti praeceps, temerarium et inconsideratum factum! Quasi vero tam brevi temporis spatio omnia haec perpendi potuissent? Plures requirebantur anni, quam tu hebdomadas impendisti. Tantus ne ergo a quattuor mensibus evasisti Doctor, ut tibimetipsi fidens, iudicem controversiarum et propriorum dubiorum sufficientem te credideris.* (Lettera di Hieronymus, 17 giugno 1663). Anche Gernlerus ripropone lo stesso pensiero con una immagine espressiva: *Unum preprimis dolui semper, commisisse te teneram cymbulam adeo impetuoso oceano, sine ductore* (12 aprile 1667).

<sup>3</sup> *Quidquid nos populum Dei docemus, ex sacris libris unice depromimus. Illis subordinamus Conciliorum decreta, Patrum dicta, et quaecumque aliunde propinquantur . . .* (Lettera di Gernlerus, settembre 1663).

<sup>4</sup> Hieronymus insiste su questa idea: . . . *vocationem tuam nequiter derelinquendo, aliis inhiasisti nugis, imo Diabolicis potius quam Paternis fraternisve obsecundasti consiliis* (19 settembre 1663). Da parte sua il Gernlerus considera i cattolici come eretici, apostati e seguaci dell'Anticristo (Lettere del 29 agosto e del settembre 1663).

Perciò, dopo pressanti e patetici inviti a non abbandonare o condannare la religione avita<sup>1</sup> si fa un appello al tremendo tribunale di Dio al quale tutti dovremo comparire<sup>2</sup>.

Nel 1667, dopo quattro anni di silenzio, Jean-Jacques Baüyn riprende la corrispondenza con Gernlerus<sup>3</sup> giustificando la propria condotta e rispondendo alle accuse formulate da lui e da Hieronymus. Egli si scagiona dall'insinuazione di aver agito con precipitazione, affermando che non ha mancato di consultare dei teologi probi e dotti; anzi ha agito con coscienza sincera tanto da non temere di sostenere la religione abbracciata, in punto di morte e dinanzi al tribunale di Dio<sup>4</sup>. Quanto alla Scrittura, egli non trova altra via di fronte alle varie interpretazioni, se non ricorrere alla Chiesa, fondamento e colonna di verità<sup>5</sup>. Infine Dio stesso lo ha ricolmato di tanta consolazione, da ricompensare il distacco dai parenti e dai beni temporali<sup>6</sup>.

Alla fine del 1663, Baüyn entra nel Seminario di S. Sulpizio, nel quale coprirà varie cariche<sup>7</sup>; soprattutto egli sarà il principale collaboratore di Brenier

<sup>1</sup> *Ne pergas per Viscera misericordiae Dei te hortor, illam damnare Religionem, quam sanctissimi tui maiores, rerum omnium saecularium jactura redemerunt, quaeque in illis progeniuit pietatem et sanctimoniam vere singularem et exemplarem, qualis ab haeresi aeternum oriri non potest* (Lettera di Gernlerus, settembre 1663).

<sup>2</sup> Cfr le lettere di Gernlerus (29 agosto 1663) e di Hieronymus (19 settembre 1663).

<sup>3</sup> J.-J. Baüyn aveva scritto delle lettere nel 1663, nelle quali invece di ritornare all'antica religione, cercava addirittura di convertire Lucas, come appare dalla risposta di questi: *Sed scribis multa, quae te non rediturum ostendunt. Scilicet non eo animo mea exicipis, ut inde sententiam mutare discas, sed ut me doceas, et rationibus meis solidissimis scilicet confutatis, apostatarum cohorti me agreges* (29 agosto 1663). Lo stesso Gernlerus, nella lettera del 12 aprile 1667, si duole che da quattro anni si sia interrotta la corrispondenza. Il Baüyn rompe il *silentium istud quippe quadrienne* con la lettera del 24 giugno 1667.

<sup>4</sup> *Certo tibi persuadeas Theologos ea de re me haecenus consuluisse probos valde et doctos; et quod iam in conspectu Dei sincere dico, quod in articulo mortis firmissime sustinebo; quodque olim, cum ambo ante tribunal omnipotentis Dei apparebimus protestabor, eo firmitiori et solidiori inniti me fundamento reperire quo magis eos consulo; eo majorem Relig. Cath. Ap. et Rom. cum Verbis Salvatoris nostri conformitatem . . .* (Lettera di J.-J. Baüyn, 24 giugno 1667).

<sup>5</sup> *Quid faciendum in tanta Scripturarum S. dilaceratione nisi recurrendum ad veritatis columnam et fundamentum . . .* (ibidem).

<sup>6</sup> *Utinam mihi daretur copia, vel saltem verba suppeterent eam exprimendi benedictionis dulcedinem, qua ab eo quo cathol. initiatus Rel. clementissimus Deus me praevenit. Abunde sane experior quam verum illud Chr. D.: qui reliquit patrem, matrem, fratres etc. . . Etenim bona illa terrena non sunt quae nos sperare facit in hac vita, quae ut stercola arbitranda quo Christum lucrifaciamus, sed spiritualia gratia divina dona, quibus valde nimis, ab ubertate domus Dei inebriat in dies anima mea. Pater et mater me dereliquerunt, Dominus autem me assumpsit* (ibidem).

<sup>7</sup> Secondo GOSSELIN, Baüyn entra nel seminario di San Sulpizio il 6 novembre 1663, diviene direttore del seminario nel 1672, gli viene affidata la Communauté de Ste Anne nel 1680 e nel 1686 diventa assistente (*Notice sur M. Baühin*, ms: c., pp. 352-370).

nella direzione del Petit-Séminaire e lo sostituirà come superiore dall'ottobre 1695 al marzo 1696, durante la permanenza di questi del Seminario di Angers<sup>1</sup>.

Con l'ardore del convertito, Baüyn intraprende il cammino della perfezione lasciando dietro di sé il ricordo di una eminente santità e di un raro talento per la direzione spirituale e per l'opera catechistica. Quantunque i suoi confratelli sulpiziani siano stati colpiti dalla sua fedeltà alle più piccole prescrizioni del regolamento<sup>2</sup>, Baüyn si distingue per dei tratti caratteristici non riscontrabili in Tronson e Leschassier e che avremo modo di mettere in rilievo parlando del suo influsso su Luigi Grignon. <sup>3</sup>Indubbiamente egli non è all'origine della singolarità del Montfort, che fin dal suo ingresso nella comunità del La Barmondrière aveva imboccato una via propria ritenuta straordinaria da lui stesso e dagli altri direttori di S. Sulpizio<sup>3</sup>. Tuttavia col suo esempio, con la sua dottrina spirituale e col suo metodo formativo, il Baüyn ha contribuito efficacemente a sviluppare la personalità del Montfort in tale direzione.

### 1. Il Montfort sulle orme del Baüyn.

Quantunque i biografi non abbiano sottolineato la dipendenza del Montfort dal suo direttore spirituale nel periodo 1692-1696, essa è evidente quando si osserva che fatti e atteggiamenti della sua vita in seminario sono una ripetizione di quanto ha operato il Baüyn. Questo vale per la pratica della penitenza<sup>4</sup>, della povertà<sup>5</sup>, dell'impassibilità nella malattia<sup>6</sup>,

<sup>1</sup> Cfr *Liste des anciens élèves du Séminaire de Saint Sulpice*, a. c., p. 4; LETOURNEAU, *Histoire du Séminaire d'Angers depuis son union à Saint Sulpice en 1695 jusqu'à nos jours*, Angers-Paris, 1895, p. 67, note).

<sup>2</sup> *Mr. Leschassier, dans la répétition de l'oraison, qu'il nous fit, le jour de la sépulture de Mr. Baühin, nous recommandant la fidélité aux petites choses, c'est là, dit-il, ce qui a rendu notre cher défunt, tel que vous le savez; ce qu'il recommandait particulièrement; et comme il a toujours été fidèle aux petites choses, il n'a cessé de faire des progrès dans la perfection, et il a pratiqué toutes les vertus d'une manière très parfaite* (cfr GOSSELIN, *Notice sur M. Baühin*, ms. c., p. 398).

<sup>3</sup> Cfr BLAIN, nn. 51, 63, 88.

<sup>4</sup> *M. Baüyn possédait aussi, dans un haut degré, l'esprit de pénitence et de mortification, couchant ordinairement sur une planche, sans se déshabiller; portant habituellement un cilice et refusant à ses sens toute espèce de satisfactions* (GOSSELIN, *Notice sur M. Baühin*, ms. c., pp. 386-387); per le penitenze del Montfort, cfr BLAIN, n. 38; GRANDET, pp. 341-345.

<sup>6</sup> Anche nella povertà si manifesta la differenza di ispirazione tra Baüyn e Tronson, come appare da una postilla del primo alle sue *Resolutions: Mr. Tronson a approuvé le 21 may 1692, que je fis une retraite à Issy depuis le jour de l'Ascension du dñer jusqu'au Jeudi matin jour de l'octave de l'Ascension, toutes les résolutions précédentes et toutes les considérations suivantes: à la réserve de la 10<sup>e</sup> Résolution, quant à cet article seulement; que je donneray, mes deptes payés, tout mon petit revenu à la maison, et que je demanderay par aumône mon entretien et mes petites nécessités en me disant qu'on verroit cela après que*

del modo di comportarsi in ricreazione parlando di Dio e sforzandosi di uscire dall'assorbimento dell'orazione<sup>1</sup>, del gusto dei pellegrinaggi<sup>2</sup> e della devozione mariana spinta fino alla schiavitù<sup>3</sup>. Ma soprattutto l'esempio del Baüyn fornisce al Montfort l'incentivo per dare alla sua vita spirituale un orientamento marcatamente mistico e missionario. Il primo consiste nell'esperienza di Dio infinitamente grande e ineffabilmente presente nel cuore dell'uomo e nelle creature, oggetto di religioso timore e di fruizione nell'amore. Il Baüyn risponde all'infinita distanza di Dio col sentimento di un sacro tremore, che si manifesta nella celebrazione della Messa<sup>4</sup>, con l'orrore del peccato e con la paura di far profanare i sacramenti<sup>5</sup>. L'esperienza di Dio quale fonte di consolazione interiore, lo stimola invece al riconoscimento della sua bontà e del

*J'auroys payé mes deptes (Résolutions . . . , ms. c.)*. Ritorna qui l'*esprit de Saint-Sulpice*, che suppone il distacco dai beni ma non la mendicizia. Il Montfort vivrà una povertà mendicante al di là della misura di S. Sulpizio (cfr GRANDET, pp. 348-353).

<sup>2</sup> Cfr GOSSELIN, *Notice sur M. Baühin*, ms. c., pp. 393-394 (Baüyn soffre con gioia i dolori della malattia); GRANDET, pp. 371-373 (Montfort non si lamenta durante la grande malattia di La Rochelle).

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, nn. 66-71. Per il racconto di storielle amene in ricreazione da parte di Baüyn imitato in questo dal Montfort, cfr *supra*, cap. VIII, pp. 178-179.

<sup>2</sup> Baüyn, con Brenier e altri, voleva pure riprendere la tradizione di far pellegrinaggi a Chartres, secondo l'esempio di Olier e di Bretonvilliers: ma tale permesso gli viene negato. Tronson pensa sia meglio restare in seminario e accontentarsi di andare nella Cappella di Loreto a Issy (Cfr *Registre des Assemblées*, ms. c., 20 sept. 1690, p. 281). Per il Montfort, cfr BLAIN, nn. 131-133; GRANDET, pp. 97, 104-105.

<sup>3</sup> Mentre Tronson e Leschassier, pur approvando la schiavitù verso Gesù in Maria (Cfr BLAIN, n. 72; BRENIER, *Pratiques de l'esclavage de Jésus vivant en Marie*, ms. c.), non ne parlano trattando della devozione mariana, Baüyn si proclama schiavo di Maria: *J'iray aussi tous les Samedys à la chappelle de la T. S. V. de la paroisse pour luy rendre mes hommages en qualité de son Esclave (Considérations*, ms. c.). Olier, a sua volta, si era consacrato al servizio di Cristo, indotto a ciò dalla *servitude* votata alla Vergine nove anni prima; rivolgendosi a Maria, le diceva: *Je suis votre pauvre esclave* (Cfr *L'esprit de M. Olier*, Paris, Autographe Blanc, (s. d.), t. I, p. 394 e 412).

<sup>4</sup> Baüyn trema al Confiteor fino a spaventare i presenti alla Messa (GOSSELIN, *Notice sur M. Baüyn*, ms. c., p. 377).

<sup>5</sup> *Dans nos Cathéchismes* (disoit M. Baüyn) *on s'efforce de leur inspirer une extrême horreur pour le péché, une haute estime pour les sacrements, et une très-grande crainte de s'en approcher sans les disposition requises* (FAILLON, *Histoire des cathéchismes de Saint-Sulpice*, o. c., p. 26-27). *Je m'arresterois dans toutes mes oraisons à gémir pour mes péchez et misères, à demander l'esprit de componction et l'horreur du péché (Résolutions prises dans une petite Retraite . . . , ms. c., n. 1)*.

suo amore, purtroppo mai tributato in misura adeguata dagli uomini<sup>1</sup> e al disgusto per ogni cosa che non riguardi Dio<sup>2</sup>. Il Montfort recepisce il senso acuto della grandezza di Dio<sup>3</sup>, l'orrore del peccato<sup>4</sup>, il timore di profanazione dei sacramenti<sup>5</sup>; ma d'altra parte sperimenta la bontà divina, fino a non voler gustare che Dio solo<sup>6</sup>, ed entra nella prospettiva dell'amore non amato al punto che il Grandet ne dipinge l'interiorità sulla falsariga della biografia del Bäüyn:

. . . il ne pensoit qu'à Dieu, ne parloit que de Dieu, et n'agissoit que pour Dieu, et comme il sçavoit que Dieu même ne s'occupe pendant toute l'éternité et ne prend ses complaisances que dans les grandeurs et les perfections de son essence, et celle de son Verbe. . . , il étoit souvent si ravi et transporté hors de lui-même dans la contemplation des beautés et des bontez de Dieu, que quelquefois dans ses méditations, il laissoit échaper des transports et des élans d'amour, qui surprenoient ceux qui étoient autour de lui . . . Il sortoit souvent de l'oraison aiant le visage tout enflâmé; et les paroles qu'il prononçoit alors, étoient autant de traits et de flèches de feu... O, disoit-il, quel malheur, Dieu n'est point aimé parce qu'il n'est point connu !<sup>7</sup>.

Oltre a questa dimensione mistica, che si trovava in sintonia con la dottrina del Surin, il Bäüyn comunica al Montfort un senso missionario assente nelle lettere del famoso gesuita. L'ardore per le missioni estere, sorto forse nel Montfort nell'ambiente del collegio di Rennes e sostenuto dai libri del Boudon, riceve un forte impulso dal contatto col Bäüyn. Le espressioni adoperate da questi durante le ricreazioni ritorneranno letteralmente sulle labbra

<sup>1</sup> *O que Dieu est bon, s'écriait-il, qu'il est aimable ! Et cependant il n'est point aimé ! . . . Toutes les fois qu'il se réveillait, ce qui arrivait assez souvent, ses voisins l'entendaient soupirer, en prononçant ces paroles ou autres semblables: ô Amour, ô Amour, vous n'êtes point aimé ! . . .* (GOSSELIN, *Notice sur M. Bäuyn*; ms. c., pp. 375-377).

<sup>2</sup> *Je ne prendray plus de consolation hors de Dieu* (*Considérations . . .*, ms. c.).

<sup>3</sup> O. LE BORGNE osserva che il Montfort *nous jette en présence de Dieu, dans une atmosphère qui tient de la majesté du Sinai et de la douceur évangélique* (*Introduction dogmatico-ascétique aux œuvres de S. Louis-M. de Montfort*, ciclostilato, p. 2). In linea con la scuola francese il Montfort accentua la grandezza di Dio e il nulla delle creature (Cfr *Traité de la vraie dévotion*, nn. 14, 157, in *Œuvres complètes*, pp. 494, 586, 587); *Le Livre des Sermons*, p. 1-15, 166).

<sup>4</sup> Il tema del peccato mortale attira l'attenzione del Montfort mentre compila il *Livre de sermons*: vi sono annotati 24 schemi, numero superiore a quello degli altri argomenti (Cfr *Le Livre des sermons*, p. 283 sg.).

<sup>5</sup> Cfr *Règles des prêtres missionnaires . . .*, n. 90, in *Œuvres complètes*, p. 713.

<sup>6</sup> Cfr BLAIN, nn. 66-71.

<sup>7</sup> GRANDET, pp. 295-296.

del Montfort in situazioni particolari<sup>1</sup>: il giovane missionario accetterà anzi la vocazione sulpiziana a condizione di essere inviato nel nuovo mondo<sup>2</sup>, secondo il desiderio irrealizzato del suo direttore spirituale. Egli stesso non potrà andare in Canada per i motivi che esporremo nel prossimo capitolo; ma dal contatto con il Baüyn riterrà S. Francesco Saverio quale archetipo<sup>3</sup> di una vita apostolica per la quale manterrà una profonda nostalgia<sup>4</sup>. Baüyn attua infatti un recupero del senso missionario di Olier. L'opera delle missioni estere era da lui grandemente stimata; ne parlava in ricreazione e aveva inventato un gioco: tracciava per terra un grande cerchio, dove prendevano posto trenta o quaranta seminaristi, che egli divideva in gruppi di nove, designando il nono di ogni gruppo per la predicazione del Vangelo alle nazioni infedeli<sup>4</sup>.

Infine dal Baüyn il Montfort è iniziato a quell'opera catechistica che egli riterrà *il compito più grande della missione*<sup>5</sup>.

Prima di essere incaricato dal Leschassier a fare il catechismo nel quartiere della Grenouillère<sup>6</sup>, il chierico Grignon ha aiutato l'abbé de Flamenville nel catechismo al migliaio di laquais della parrocchia di S. Sulpizio ottenendo un prodigioso successo. Il Grandet riporta questa notizia affermando che il Montfort svolse questa attività "pendant plusieurs Carêmes"<sup>7</sup>; ma si tratta senza

<sup>1</sup> Si noti il parallelismo delle due frasi del Baüyn e del Montfort:

Je mourais de joie

si je me voyois . . .

partir pour aller au Mississipi.

Il fit imprimer l'oraison que

St. François Xavier . . .

(GRANDET, *La vie de M. Baüyn*, p. 29).

*Je ne mourray jamais content*

*si je n'expire au pied d'un arbre,*

*comme l'incomparable Missionnaire*

*du Japon*

St. François Xavier . . .

(GRANDET, *La vie de M. de Montfort*, p.363)

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, n. 143.

<sup>3</sup> S. Francesco Saverio è presentato dal Montfort come esempio di disponibilità apostolica (Cfr *Règles des prêtres missionnaires*, n. 6, in *Œuvres complètes*, p. 691); il *Livre des sermons* (p. 384) riferisce alcuni avvisi di S. Francesco Saverio ai missionari. Circa l'inclinazione del Montfort per le missioni estere, cfr M. QUÉMENEUR, *Essai sur la spiritualité de Saint Louis-Marie de Montfort*, in *Docum. Montf.* 6 (1961), n. 29, pp. 64, 66, 67, 69-71.

<sup>4</sup> Nel 1688, quando Mgr. de Saint-Vallier è stato consacrato vescovo del Québec, esplose l'ardore missionario del Baüyn: *Il paroissoit comme extasié et transporté de joie en parlant de la vertu de tant de servents missionnaires qui quilloient leurs pays, leurs parents, et leurs biens pour aller se sacrifier dans le nouveau monde à la conquête des âmes . . . Il fit imprimer l'oraison dévote que St. François Xavier avoit composée pour demander à Dieu la conversion des infidèles et la distribuoit à tous ceux de sa connaissance* (GOSSELIN, *Notice sur M. Bauhin*, ms. c., p. 381).

<sup>5</sup> *Règles des prêtres missionnaires*, n. 79, in *Œuvres complètes*, p. 710.

<sup>6</sup> Cfr GRANDET, p. 15.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 20.

dubbio di una generalizzazione, poichè il Flamenville è stato eletto vicario generale nel 1694 e vescovo di Perpignan nel settembre 1695<sup>1</sup>. A noi interessa notare che il chierico Grignon ha espletato il suo compito di aiuto all'abbé de Flamenville, per due o al massimo tre anni, prima della morte del Baüyn, il quale era il direttore generale dei catechismi di S. Sulpizio. Faillon descrive a lungo l'influsso del Baüyn, quale incaricato generale dei catechismi di S. Sulpizio: ne perfeziona il regolamento, riprende o stabilisce nuove pratiche<sup>2</sup>, visita frequentemente le aule catechistiche, tiene conferenze sul metodo da adottare<sup>3</sup> e contribuisce con la sua fervente parola e con qualche gesto singolare a dare ai catechismi una finalità non solo istruttiva ma di trasformazione vitale<sup>4</sup>. Nello stesso libro è descritta la confessione generale dei bambini, che avveniva in una cornice di solennità: firmato l'atto di contrizione e ascoltata una "esortazione patetica", ognuno baciava un crocifisso, il più bello e commovente che si

<sup>1</sup> Cfr GOSSELIN, *Notice sur M. Baüyn*, ms. c; p. 396; *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, pp. 44-45. Bazan de Flamenville fu consacrato vescovo nella Chiesa di S. Sulpizio il 12 febbraio 1696 (*ibidem*, t. III, p. 253). Nel 1686 il Tronson gli raccomandava di moderare l'ardore e la precipitazione nell'attività (*ibidem*, t. III, pp. 277-278).

<sup>2</sup> *Il établit ou perfectionna plusieurs pratiques des Catéchismes de Saint-Sulpice, comme sont les récitations de billets, les bons ou mauvais points, les récompenses, les disputes entre les enfans, les premiers du banc, les fonctions des divers dignitaires, les cartes de banc, les excuses en cas d'absence, les communions du mois, les vêpres chantées, les cantiques* (FAILLON, *Histoire des catéchismes de Saint-Sulpice*, o. c., pp. 24-25).

<sup>3</sup> *Il (Baüyn) réunissoit les Catéchistes une fois la semaine, et leur faisoit une conférence, afin que partout il eût unité d'esprit et de méthode. Il leur faisoit connoître . . . les questions à faire aux parens lorsqu'ils amenoient leurs enfans au Catéchisme. Ces questions estoient comprises dans ces trois vers latins, dont le sens devoit être familier à tous les Catéchistes:*

Aetas, si sapiens, an vult, si chrisma, magistri,

Ars, ludusque, preces, socii, doctrina, cubile?

Sis vigil, atque redi; an melior? curabo; sed adsit.

*Outre la conférence de semaine, M. Baüyn en faisoit encore une autre tous les mois, à laquelle chaque séminariste avoit la liberté de se trouver. Celle-ci étoit exclusivement consacrée à l'exercice pratique du Catéchisme; un des plus habiles Catéchistes devoit y faire le Catéchisme en présence de tous les assistans* (*Ibidem*, pp. 41-42).

<sup>4</sup> *Dans nos Catéchismes—afferitava Baüyn—on s'efforce de leur (aux enfans) inspirer une extrême horreur pour le péché, une haute estime pour les sacremens, et une très-grande crainte de s'en approcher sans les dispositions requises. On ne se contente pas de les instruire des choses absolument nécessaires au salut . . ., mais on fait ce que l'on peut pour toucher leurs cœurs, pour les obliger à se convertir entièrement, à déraciner leurs mauvaises habitudes et à faire de bonnes confessions* (*Ibidem*, pp. 26-27). Baüyn offriva un esempio vivente di questo metodo: *Il avoit reçu de Dieu une grâce particulière pour toucher les âmes; ce qui le faisoit regarder comme le prédicateur de son temps le plus capable d'allumer dans les cœurs le beau feu de l'amour divin. On rapporte qu'environ un mois avant sa mort, le dimanche de la Quinquagésime, il visita tous les Catéchismes de la paroisse et des quartiers, et que, le visage tout enflammé et les mains jointes; il se jeta à genoux en conjurant les enfans, au nom de Notre Seigneur, de ne point pécher durant ces jours* (*Ibidem*, pp. 40-41).

poteva trovare, poi andava a confessarsi. Nel pomeriggio della prima comunione, dopo la predica si conducevano i bambini al fonte battesimale e ognuno depositava davanti alla statua di Gesù Bambino l'atto di rinnovazione delle promesse battesimali. Poi si procedeva alla consacrazione dei bambini alla Vergine<sup>1</sup>. Dal contatto col Baüyn e dalla partecipazione alla conferenza sullo spirito e sul metodo catechistico da lui tenute ai seminaristi, il Grignon riterrà alcuni elementi essenziali che consegnerà nelle *Règles des missionnaires de la Compagnie de Marie*. Il più importante di tali elementi è l'orientamento vitale del catechismo. Questo è diretto indubbiamente all'istruzione dei bambini sulle verità necessarie alla salvezza, mediante una serie di espedienti pedagogici in uso a S. Sulpizio, come la memorizzazione, la ripetizione, le ricompense, il racconto di storielle amene, il contatto con i genitori, il posto fisso nei banchi<sup>2</sup>. Tuttavia lo scopo istruttivo è subordinato alla finalità della trasformazione morale dei fanciulli: la preghiera, i cantici, soprattutto l'esortazione patetica sulle grandi verità devono trasformare la luce dell'intelligenza in attivazione del sentimento religioso fino ad una reale conversione a Dio<sup>3</sup>. Dai catechismi sulpiziani il Montfort sarà stimolato ad approfondire i rapporti tra la rinnovazione delle promesse del battesimo e la consacrazione a Maria, da lui identificati e posti quali cardini della predicazione missionaria<sup>4</sup>.

## 2. Via straordinaria e fedeltà alle piccole cose.

L'applicazione del Baüyn all'opera catechistica non gli impedisce di dedicarsi nell'interno del seminario alla direzione spirituale degli ecclesiastici, cui si sentiva particolarmente chiamato da Dio<sup>5</sup>.

Dai manoscritti del Baüyn conservati nell'Archivio di S. Sulpizio si possono dedurre le linee direttrici sulle quali insisteva maggiormente:

<sup>1</sup> *Ibidem*, pp. 29-30.

<sup>2</sup> Cfr *Règles des prêtres missionnaires*, nn. 80-91, in *Œuvres complètes*, pp. 711-714.

<sup>3</sup> L'esortazione patetica ha lo scopo di commuovere il cuore dei bambini dopo aver illuminato il loro spirito con le domande del catechismo: *De toutes les manières, celle-là est la plus propre pour apprendre en peu de temps le catéchisme aux enfants et pour les convertir à Dieu, comme l'expérience l'a fait connaître* (*Ibidem*, n. 83, p. 712).

<sup>4</sup> Nei catechismi di S. Sulpizio la rinnovazione delle promesse battesimali e la consacrazione alla Vergine sono giustapposti (Cfr FAILLON, *Histoire des catéchismes de Saint Sulpice*, o. c., p. 29-30). Il Montfort invece li identifica (Cfr *Traité de la vraie dévotion*, nn. 120 e 126; in *Œuvres complètes*, pp. 563, 566-567); la *rénovation* entra in tutte le liste degli argomenti da trattare nelle missioni composte dal Montfort (Cfr *Le Livre des sermons*, pp. 261-262, 263, 356). Per la descrizione del *Jour du renouvellement*, cfr GRANDET, pp. 406-412.

<sup>5</sup> *Voilà les trois choses auxquelles je m'appliquerai particulièrement: 1. au Règlement; 2. aux pénitens; 3. aux Catéchismes, comme aux trois choses que Dieu m'a particulièrement confié* (*Résolutions prises dans une petite retraite que j'ai fait au mois de juin l'an 1690*).

## Luigi Grignon e la spiritualità sulpiziana

Da una parte egli ritiene un *punto essenziale* la direzione spirituale, nella quale i seminaristi rendano conto della loro vita interiore e ricevano impulso per la loro santificazione<sup>1</sup>.

Gli argomenti della direzione spirituale del Baüyn sono verosimilmente quelli raccolti nel manoscritto *Matières pour des entretiens ou pour des conférences ecclésiastiques* e che ritornano nelle sue note personali: alta idea del sacerdozio, considerato come dignità angelica<sup>2</sup> e come compito di responsabilità riguardo al corpo mistico<sup>3</sup>, da cui consegue doppio impegno morale<sup>4</sup>; amore alla vita nascosta e al ritiro quale elemento formativo indispensabile<sup>5</sup>; intensa vita di pietà costituita dall'orazione, S. Messa, confessione, comunione, ufficio divino<sup>6</sup>; unione a Cristo e devozione a Maria<sup>7</sup>, ecc. Ma poichè il Baüyn addotta per i suoi penitenti il principio pedagogico di spingerli alla perfezione dopo aver conosciuto la grazia di ciascuno<sup>8</sup>, la sua direzione lascia spazio ad una certa

<sup>1</sup> *La direction, c'est-à-dire la reddition du compte de son intérieur est encore un point essentiel . . . soit pour la sanctification des âmes, soit pour conserver une communauté dans la ferveur (Ce qui peut contribuer beaucoup au bon ordre d'une Communauté, ms. Archivio di S. Sulpizio).*

<sup>2</sup> Il Baüyn descrive la dignità morale dei sacerdoti con esempi desunti dai Padri: *Tantum excellent virtute: 1. Quantum Saul universa gente corporis magnitudine excelluit (S. Chrysost.) 2. Quantum inter coelum et terram discriminis est (S. Isid. Pelus.), 3. Quantum inter solem et stellas quas suo fulgore obscurat (S. Chrysost.), 4. Quantum inter bruta et homines (Id.) (Matières, ms. c., n. 1). Il richiamo agli angeli si trova nello stesso n. 1, come pure nel n. 6 dove si trova la frase: *In clero tamquam in coelo . . . Tamquam Angelus aut reprobatur . . .**

<sup>3</sup> Cfr *Matières*, nn. 30-37, dove si tratta delle funzioni dei preti. Ne consegue una maggiore responsabilità di fronte a Dio: *Si reddenda est ratio de his quae quisque gessit in corpore suo; heu quid fiet de his quae quisque gessit in corpore Christi, quod est Ecclesia. S. Bern. serm. ad Cler. (Ibidem, n. 6).*

<sup>4</sup> Per questo anche i premi e i castighi per i sacerdoti saranno duplicati, cfr *Matières*, nn. 7 e 8.

<sup>5</sup> *Clericum solitudo facit, non publicum. S. Hieron (Matières, n. 2). Il est aussi très important pour garder le même esprit partout qu'on observe . . . le recueillement, le détachement, l'amour de la vie cachée . . . (Avis importants pour ceux qui travaillent dans nos séminaires, ms. c.).*

<sup>6</sup> Cfr *Matières*, nn. 4, 38-41.

<sup>7</sup> . . . leur inspirant . . . une grande dévotion envers le T. S. Sacrement, la T. S. V., etc. (Avis importants . . ., ms. c.). Cfr *Matières*, nn. 58-59 (De la dévotion envers Notre Seigneur . . . De la dévotion envers la S. Vierge).

<sup>8</sup> *Je m'appliqueray avec beaucoup de soin à la sanctification de mes pénitents, tachant de connoître la grâce d'un chacun et de l'avancer à proportion. Je feray mon possible pour leur fournir les moyens les plus efficaces pour cela (Résolutions prises dans une petite Retraite que j'ay fait au mois de Juin l'an 1690). Al contrario di Tronson e Leschassier la direzione spirituale di Baüyn è esigente e Grandet riferisce che il s'accusa dans un écrit qu'il fit dans une de ses retraites, qu'on a trouvé après sa mort, qu'il pouvoit trop vivement ses pénitents à la perfection (La vie de M. Bauhin, ms. c., p. 30).*

varietà di tipi spirituali non esclusi quelli che sono chiamati ad una via straordinaria. Il Montfort appartiene a quest'ultima categoria, per la quale andavano del resto le simpatie del Bäüyn:

J'ai entendu dire dans une autre occasion au même Bouin qu'il y avoit de l'extraordinaire dans M. Grignon; aussi le conduisoit-il avec un soin et une attention particulière lui qui avoit une grâce singulière pour les voies et les personnes extraordinaires<sup>1</sup>

In questo modo il Bäüyn ha contribuito alla *singolarità* del Montfort, sia manifestandogli in qualche modo la sua stima sia permettendogli l'esercizio di austere penitenze e la concentrazione nella spiritualità<sup>2</sup>.

D'altra parte la direzione comunitaria impartita dal Bäüyn si muoveva sulla parola d'ordine di una rigida *uniformità* dottrinale, morale e disciplinare<sup>3</sup>.

Il Bäüyn richiama per questo "la *fidélité aux petites choses*" come mezzo di progresso nella via della perfezione<sup>4</sup>.

Facendo questo il Bäüyn si inseriva pienamente nel metodo sulpiziano, che vedeva nel regolamento l'espressione particolareggiata della volontà divina<sup>5</sup> e abbondava perciò in norme, prescrizioni e divieti nell'intento di togliere la possibilità di deviazione. Tale pedagogia, tenacemente difesa dal Blain<sup>6</sup> e dal Leschassier<sup>7</sup>, è assimilata dal Montfort che manterrà per tutta la vita una gran-

<sup>1</sup> BLAIN, n. 88.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 91.

<sup>3</sup> *Il est de la dernière importance que tous ceux qui travaillent au Séminaire soient entièrement éloignés de toutes nouveautés et ne baisent jamais en aucune manière ny sur le dogme ny sur le fait de Jansénius; et qu'ils ne souffrent pas même que ceux qui sont sous leur conduite baisent sur cela. Il est encore bien important que tous soient autant que faire se peut uniformes dans la morale, tachant d'éviter les deux extrémités. Il est aussi très important pour garder le même esprit partout qu'on observe dans tous les Séminaires une grande uniformité touchant la conduite des Séminaristes . . . (Advis importants, ms. c.).*

<sup>4</sup> *Que tous travaillent incessamment à leur perfection, à mener une vie intérieure, cachée, tachant de soutenir partout la fidélité aux petites choses, qui se peuvent réduire à 4 chefs: à observer et faire observer les petits Règlements; à éviter et faire éviter les petits péchés; à profiter et faire profiter des petites grâces; à pratiquer et faire pratiquer les petites vertus (ibidem).*

<sup>5</sup> Cfr TRONSON, *Examens particuliers*, o. c., p. 52.

<sup>6</sup> *Je sais que les esprits forts . . . traitent de minuties toutes ces petites pratiques de ferveur, et ne peuvent s'assujétir à demander tant de permissions . . . On voit au contraire par l'expérience, que les saintes pratiques qu'on ose décrier comme minuties, élèvent à une haute perfection (BLAIN, n. 112).*

<sup>7</sup> Il Montfort ci riferisce un sermone del Leschassier, in cui si afferma: *Le St. Esprit dit: Qui spernit modica paulatim decidet. C'est là, dit l'amour propre, le grand argument des gens de communauté; voilà leur batterie ordinaire. Bagatelle; moquez-vous de cela, allez à l'essentiel (Le Livre des sermons, p. 99).*

## *Luigi Grignion e la spiritualità sulpiziana*

dissima stima per le più piccole regole della comunità<sup>1</sup>. Il giovane Grignion sperimenta così la tensione tra originalità e uniformità, risposta alla grazia interiore e obbedienza alla rete di prescrizioni regolamentari. La sua singolarità riuscirà comunque ad esprimersi pur attraverso un modo proprio di eseguire le norme del seminario, ma soprattutto si orienterà verso la prospettiva missionaria profondamente assimilata dal confronto con Olier e Baüyn. La dimensione mariana della spiritualità sulpiziana con l'influsso sul Montfort merita un'attenzione particolare, che sarà dedicata nel prossimo capitolo.

<sup>1</sup> *Ils obéissent aux plus petites règles de la communauté avec une entière exactitude, les regardant toutes comme la prunelle des yeux de Jésus-Christ; et c'est en cette fidélité qu'ils font voir que c'est le Saint-Esprit qui les conduit et non pas l'esprit du monde . . . (Règles des prêtres missionnaires, n. 24, in Œuvres complètes, p. 697).*

## CAPITOLO X

### LA DEVOZIONE MARIANA DEL MONTFORT NEL CONTESTO DELLA POLEMICA DEGLI "AVVISI SALUTARI" DI WIDENFELD

- A. *La devozione mariana alla fine del XVII secolo.*
- B. *L'opzione del Montfort:*
  - 1. *Approfondimento teologico.*
  - 2. *La "santa schiavitù".*
  - 3. *Preoccupazione apologetica.*
  - 4. *Interesse cristologico.*
- C. *Rilievi conclusivi.*

Un ultimo orientamento del Montfort provocherà l'urto dell'ambiente di S. Sulpizio determinando un'evoluzione nel suo itinerario spirituale: la devozione mariana, profondamente impressa nell'animo di Luigi Grignon vien presa di mira da alcuni condiscipoli del Petit-Séminaire qualificati dal Blain come *moins pieux*<sup>1</sup>. Poichè il Montfort aveva preso l'abitudine di parlare spesso di Maria in ricreazione, questi seminaristi vedono in ciò un'esagerazione e lo rimproverano o di fare della Vergine una divinità o di apprezzare e amare più la Madre che il Figlio<sup>2</sup>. Tali due precise obiezioni potrebbero apparire delle frasi lanciate senza convinzione allo scopo di provocare il Montfort, mettendo alla prova la sua devozione mariana; il contesto del secolo XVII obbliga invece a riconoscere in essi gli echi non spenti della polemica suscitata dai *Monita salutaria B. Mariae Virginis ad suas cultores indiscretos* pubblicati da Widenfeld nel 1673.

E' necessario pertanto tracciare il quadro della situazione mariana al declino del secolo XVII per poter comprendere l'opzione del Montfort.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 67.

<sup>2</sup> *Ibidem.*

A. LA DEVOZIONE MARIANA ALLA FINE DEL XVII SECOLO.

Gli storici della mariologia, dopo aver descritto la rapida ascesa della devozione e della produzione letteraria mariana nel XVII secolo<sup>1</sup>, notano una *profonda alterazione* verso il 1680: i libri mariani diminuiscono notevolmente, le espressioni diventano meno esuberanti e più compassate, si insiste maggiormente sulla grandezza morale di Maria mettendo in sordina la sua maternità spirituale e la sua bontà, si introducono infine le diatribe contro i falsi devoti, un tema sconosciuto nel 1630<sup>2</sup>.

Molteplici fattori contribuiscono alla creazione del nuovo clima: lo spirito geometrico e critico fa piazza pulita di molte leggende agiografiche di cui si dilettava la pietà popolare, la riforma liturgica dei breviari scarta i testi apocrifi di padri a favore di quelli autentici e soprattutto del ritorno ai brani biblici<sup>4</sup>, il movimento ecumenico che dalla controversia passa alle esposi-

<sup>1</sup> Cfr P. HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin du XVII<sup>e</sup> siècle. Autour du Jansénisme et des "Avis Salutaires de la B. V. Marie à ses Dévots indiscrets"*, Paris, Cerf, 1938, p. 19; C. FLACHAIRE, *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Apostolat de la Presse, 1957, p. 213; R. LAURENTIN, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium, Essai sur le développement d'une idée religieuse*, Paris, Nouvelles Ed. Latines, 1952, p. 211, note 3 (*Extraordinaire éclosion de publications mariales dall'inizio del XVII sec.*); J. LE BRUN, *Le grand siècle de la spiritualité française et ses lendemains*, in DS, t. V, v. France, c. 944.

<sup>2</sup> Cfr P. HOFFER, pp. 22-24. R. LAURENTIN conferma che *la courbe des publications mariales à partir de 1654 s'infléchit avec une régularité que troublent seulement les convulsions de quelques controverses. C'est exactement le schéma d'une courbe de fatigue (Maria, Ecclesia, Sacerdotium, o. c., p. 212, nota 7).*

<sup>3</sup> Da ricordare il lavoro di critica storica compiuta da Papebroch, Mabillon, Gerberon e altri, la polemica sostenuta contro i carmelitani che facevano risalire a Elia o ad Enoch il loro Ordine (Cfr P. HOFFER, p. 35-36): I tre grandi eruditi Launoy, Le Nain de Tillemont e Ballet si dimostrano poco favorevoli alle feste dell'Immacolata e dell'Assunzione, che trovano mancanti di fondamenti storici (Cfr C. DILLENCHNEIDER, *La mariologie de S. Athanase de Liguori*, Fribourg-Paderborn-Paris, 1931, t. I, pp. 60-64). Lo spirito critico influisce nella condanna da parte della Sorbona nel 1696 della *Città mistica* di Marla d'Agreda *comme renfermant bon nombre d'assertions téméraires et d'hallucinations apocryphes de nature à exposer la religion catholique au mépris des impies et des hérétiques* (*ibidem*, pp. 62-63).

<sup>4</sup> La riforma del breviario di Parigi avvenuta nel 1680 intese *procedere scientificamente*: cioè valorizzare i testi biblici, togliere le omelle incerte e sostituirle con quelle autentiche dei Padri, non applicare alle creature e alla Vergine ciò che rigorosamente si riferisce a Cristo, escludere le leggende agiografiche. N. Letournéau scagiona gli autori della riforma dall'accusa di aver diminuito il culto della Vergine: *En vérité . . . , je ne vois pas que l'on puisse rapporter ni de plus belles choses, ni par de meilleurs auteurs, pour confondre les hérétiques et soutenir la dévotion des fidèles pour la sainte Vierge, que ce que ces Messieurs ont de nouveau inséré dans le nouveau bréviaire (Réponse aux Remarques sur le nouveau Bréviaire de Paris, Paris, 1680, p. 17).*

zioni esige maggiore attenzione alle espressioni dottrinali e devozionali e maggiore rispetto del primato di Cristo mediatore<sup>1</sup>, la corrente giansenista con la sua devozione mariana sobria e misurata mette in crisi le effusioni del sentimento popolare e provoca le reazioni dei fautori della devozione classica<sup>2</sup>.

La valutazione di tale situazione non trova concordi gli storici della mariologia: corruzione, spiritualizzazione o raffreddamento della devozione mariana?<sup>3</sup>. P. Hoffer offre una composizione delle tesi di Flachaire, Bremond e Dillenschneider, affermando che sul finire del XVII secolo si osserva una corruzione nella devozione popolare degenerata in abusi superstiziosi e in tenerezze sentimentali al punto da non essere influenzata positivamente dagli stimoli della corrente unionista<sup>4</sup>; la spiritualizzazione del culto mariano si effettua invece nell'élite degli autori spirituali e dei predicatori operando una purificazione che sarà vista dai rappresentanti delle forme di devozione tradizionale come una diminuzione e un attentato alla devozione mariana autentica<sup>5</sup>.

È certo tuttavia che nell'ultimo decennio del 1600 l'ambiente della Sorbona registra un risorgere della polemica suscitata dai *Monita salutaria* mediante

<sup>1</sup> Il nuovo metodo di controversia suscitato dal movimento unionista, nel quale si inserirono le celebri voci di Bossuet e di Leibniz, portava a cercare i punti che uniscono piuttosto che quelli di frizione, a seguire il terreno della Scrittura e sgombrare il campo cattolico dagli abusi di linguaggio e dalle deviazioni nel culto popolare (cfr P. HOFFER, pp. 121-130). Nulla ci documenta sull'esigenza di questo metodo quanto la lettera da Ernest de Hesse indirizzata al Papa nel 1674. In essa, dopo aver ammessa l'utilità della devozione a Maria e della grande fiducia nella sua intercessione, si chiede ai cattolici: 1. — di evitare l'attribuzione a Maria dei titoli che convengono solo a Christo, come Omnipotens, Redemptrix, Salvatrix, Spes unica, ecc. 2. — di comporre accanto all'Ave Maria, una preghiera analoga e di uguale lunghezza indirizzata a Cristo e alla Trinità. 3. — di osservare la decenza e la dignità nei pellegrinaggi. 4. — di essere meno creduli circa i miracoli e le apparizioni. 5. — di sopprimere alcuni termini scolastici, sorgente di continui equivoci per i protestanti, come *adorazione* e *culto* dei santi (Cfr P. HOFFER, p. 134, note 3).

<sup>2</sup> Caratteri della devozione mariana giansenista sono: l'esaltazione della grandezza di Maria e insieme della sua *umiltà quasi infinita*, la discrezione e la misura nell'amore a Maria madre di misericordia e mediatrice delle grazie, la guerra dichiarata agli abusi, la precisione puntigliosa di espressione (Cfr P. HOFFER, pp. 92-113). Circa le reazioni del Boudon, del Crasset e dell'Abelly, cfr DILLENCHNEIDER, t. I, pp. 118-134.

<sup>3</sup> Secondo FLACHAIRE gli indirizzi mariologici della prima metà del XVII secolo dovevano condurre le espressioni di tenerezza e confidenza in Maria fino al limite della superstizione e delle glorificazioni iperboliche: in una parola alla corruzione della devozione mariana (o. c., pp. 213-214). Il BREMOND nota invece sul finire del secolo una spiritualizzazione: gli abusi sono impercettibili, il culto mariano è più fondato e purificato (*Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. IX, p. 252). DILLENCHNEIDER infine sottolinea il raffreddamento della devozione a Maria sotto la spinta del giansenismo (o. c., p. 104, 118, 129).

<sup>4</sup> Cfr P. HOFFER, pp. 28-29.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 29-31.

L'opera di Adrien Baillet (*il re degli ipercritici*<sup>1</sup>): *La dévotion à la Vierge et le culte qui lui est dû*<sup>2</sup>. Questo libro fu occasionato da due sermoni, tenuti da Bourdaloue negli anni 1691-1692, nei quali aveva attaccato i *Monita salutaria*<sup>3</sup>. Madame la Présidente de Lamoignon, desiderando dilucidazioni più precise sull'argomento, si rivolse al suo bibliotecario, Adrien Baillet. La risposta divenne il libro pubblicato agli inizi del maggio 1693<sup>4</sup>. Parecchi dottori della Sorbona approvarono il libro ritenendolo conforme al Concilio di Trento e molto solido per stabilire la devozione a Maria sia di fronte agli eretici non propensi a pregare la Vergine, sia di fronte ai cattolici per i quali sarebbe stato un antidoto contro i possibili abusi e uno stimolo a trarre vantaggio dal mezzo eccellente della devozione mariana<sup>5</sup>: Ciononostante si scatena la reazione di persone,

<sup>1</sup> Il Baillet (1649-1706) è così chiamato dai Bollandisti e da Benedetto XIV (cfr P. HOFFER, p. 42, note 1). Secondo DILLENSCHNEIDER, *on peut dire que c'est à Baillet surtout que le libelle janséniste des Avis dut en France sa très grande publicité* (o. c., p. 62).

<sup>2</sup> A. BAILLET, *La dévotion à la Vierge et le culte qui lui est dû, avec l'Avis salutaire de la Vierge à ses dévots indiscrets et une Lettre pastorale de M. de Choiseul, évêque de Tournai, sur cet Avis*, Paris, 1693, pp. 338.

<sup>3</sup> Cfr P. HOFFER, pp. 254-256. In un discorso per l'ottava dell'Assunzione Bourdaloue attacca solo indirettamente i *Monita Salutaria* esortando a rispettare le pratiche di devozione popolari e a schierarsi a favore del culto mariano: *Gardons nous—aggiunge Bourdaloue—de tomber dans la froideur et l'indifférence qu'ont sur cela de lâches chrétiens, ou de prétendus esprits forts, dont la foi est tiède et languissante* (*Œuvres complètes de Bourdaloue*, Versailles, Impr. Lebel, 1812, t. IX, pp. 214-215). Il riferimento alla problematica di Widenfeld si accentua nel discorso sull'Assunzione della Vergine, nel quale si prende posizione a favore della devozione mariana, ma tenendo conto delle esigenze dei Monita: *Sans craindre d'être du nombre de vos dévots indiscrets, nous vous appelons mère de miséricorde, source de vie, consolation de nos âmes: Mater misericordiae, vita, dulcedo; mais nous ne prétendons point que ces titres nous autorisent dans nos faiblesses, ni qu'ils nous rassurent dans nos désordres. Malgré les critiques censeurs de notre culte, nous nous conjurons en vous . . .* (*ibidem*, t. XI, p. 233). Infine Bourdaloue prende posizione esplicita contro Widenfeld nel famoso sermone sulla devozione alla Vergine, che Hoffer pensa sia stato pronunciato il giorno dell'Immacolata (o. c., p. 254), ma che si riferisce esplicitamente al *mystère de l'Assomption de Marie*. Il discorso si divide in tre punti: *Il faut honorer Marie, mais l'honorer judicieusement . . . ; il faut invoquer Marie, mais l'invoquer efficacement . . . ; enfin, il faut imiter Marie, et l'imiter religieusement* (*Œuvres complètes de Bourdaloue*, t. XI, p. 236). Nello svolgimento del sermone, Bourdaloue dà prova di finezza psicologica e di equilibrio stabilendo le basi della devozione mariana e combattendo sia i *devoti indiscreti*, che i *censori indiscreti* (*ibidem*, p. 237-239).

<sup>4</sup> Cfr P. HOFFER, p. 256.

<sup>5</sup> *Ibidem*. In realtà sarebbe ingiusto classificare il Baillet, come ha fatto il Boudon, tra i nemici del culto mariano: *Son livre de la dévotion à la Vierge est un livre très pernicieux contre la dévotion à la Vierge, qui est y plus maltraitée qu'en plusieurs des livres mêmes des hérétiques* (*Œuvres complètes de Boudon*, ed. Migne, t. III, cc. 1001-1002). Il Baillet non solo riconosce la legittimità dei titoli di Madre di Dio, Mediatrix, Avvocata, Madre di Misericordia, ma dopo aver denunciato gli abusi superstiziosi della pietà popolare stabilisce

zelanti il vero culto verso la Vergine, che denunciano il libro alla Sorbona sotto un cumulo di accuse, molte delle quali malevole e infondate<sup>1</sup>. Più moderata e pertinente è la critica del gesuita Germon, che rivela l'inopportunità della lotta contro gli abusi, interpretati dai protestanti quale confessione di idolatria, e nota come il libro di Baillet incorra nelle censure dell'Indice col suo modo di parlare dell'Immacolata<sup>2</sup>. Anche il Boudon, rattristato per il progressivo affievolimento della devozione mariana<sup>3</sup>, interviene nel 1694 con il libro *Avis catholiques touchant la véritable dévotion de la bienheureuse Vierge*<sup>4</sup>, che è una confutazione diretta dei *Monita* di Widenfeld e insieme una risposta al libro di Baillet, che per prudenza non nomina<sup>5</sup>.

La polemica si acuisce con la costituzione di una commissione di dottori della Sorbona, i quali per incarico dell'arcivescovo di Parigi M. de Harlay esaminano il libro incriminato dichiarandolo nuovamente esente da censure<sup>6</sup>,

pure un principio tutt'altro che minimista riguardo al culto mariano: *Quoique la vénération et le culte que l'Église nous ordonne de rendre à la sainte Vierge ne soient pas sans mesure, on peut assurer que nous n'y commettrons jamais d'excès, pourvu que nous ne lui attribuions rien indépendamment de Dieu* (BAILLET, *De la dévotion* . . . , o. c., p. 26). Egli tuttavia si dichiara contro la schiavitù mariana intitolando il capitolo XIII: *Comment on peut être serviteur de la Sainte Vierge, sans être son esclave*.

<sup>1</sup> Cfr *Mémoire adressé à la Sorbonne touchant le livre intitulé: Dévotion à la Sainte Vierge par M. Baillet*, 1693, dove si afferma: *Sous un titre spécieux et capable de tromper les simples, M. Baillet ruine entièrement toutes les raisons que nous avons d'honorer la Mère de Dieu . . . Il adopte comme vraies toutes les calomnies qu'ont faites autrefois les hérétiques, ennemis de la dévotion à la Sainte Vierge . . . Il nie que Marie soit la plus parfaite créature que Dieu ait jamais créée . . . qu'elle ait été véritablement Mère de Dieu . . .*

(Cfr P. HOFFER, pp. 256-257).

<sup>2</sup> Cfr P. HOFFER, p. 257.

<sup>3</sup> Mentre nel 1668 il Boudon notava: *Dieu tout bon par une très-grande miséricorde a inspiré en nos jours la dévotion à sa sainte Mère plus que jamais* (*Dieu seul ou le saint Esclavage de l'admirable Mère de Dieu*, in *Œuvres Complètes de Boudon*, Migne, t. II, c. 390), circa 30 anni più tardi osservava invece: *On voit assez que la secrète malignité qui se glisse dans notre siècle contre la dévotion à la Sainte Vierge commence à paraître insolemment* (*Œuvres complètes de Boudon*, t. III, cc. 1001-1002). Nelle lettere ritorna spesso su questo punto (*Ibidem*, cc. 1046, 1047, 1122, 1164, 1216, 1240, 1313, 1322, 1327-1329, 1361) concludendo: *Il faut gémir: l'Église souffre beaucoup présentement, et la dévotion à la très-sacrée Vierge est toujours combattue par plusieurs ecclésiastiques, et en particulier, et même en public; et on le souffre, et on ne dit mot* (*Ibidem*, c. 1131).

<sup>4</sup> Cfr MIGNÉ, o. c., t. II, cc. 325-370. Secondo A. GARREAU l'edizione originale risalirebbe probabilmente al 1674 (*Monsieur Henri-Marie Boudon*, o. c., p. 152); tuttavia il Boudon stesso presenta il suo libro come una risposta al libro di A. Baillet (Cfr *Œuvres complètes de Boudon*, MIGNÉ, t. III, p. 1002).

<sup>5</sup> *Je n'ai cependant pas nommé Baillet une seule fois, et je n'ai point parlé de lui du tout; dans la crainte où lui ou ses amis en étaient ils en écrivirent à notre prélat une lettre pleine de menaces contre moi, si j'attaquais le dit Baillet* (*Ibidem*, c. 1002).

<sup>6</sup> Cfr P. HOFFER, p. 260.

mentre altri dottori non-deputati giudicano *false, erronee, perniciose e tendenti all'eresia* almeno 24 proposizioni del Baillet<sup>1</sup>. L'intervento del S. Ufficio condanna il libro di Baillet "donec corrigatur" nel 1694 e poi senza restrizione nel 1701; ma intanto la Sorbona, dopo molte sedute tumultuose, condanna a sua volta il 17 settembre 1696 la *Città mistica* di Maria d'Agreda col suffragio di 85 voti compreso quello di Bossuet<sup>2</sup>.

## B. L'OPZIONE DEL MONTFORT

Nel contesto di tale polemica, che esprimeva due diverse mentalità e i cui echi si diffondevano nel seminario sulpiziano, il Montfort opera le sue scelte.

Egli si schiera decisamente per i difensori della devozione mariana secondo la corrente classica e tradizionale. Il suo dinamismo psicologico, scandito dalla sentita e tenera devozione a Maria appresa nella Congregazione mariana di Rennes e riespressa a S. Sulpizio, lo porta ad un particolare interesse per la persona di Maria e per le sue grandezze e privilegi. Il *Cahier de notes* documenta il tragitto compiuto dal Montfort nella devozione mariana dall'approfondimento teologico, al fervore fino alla schiavitù, alla sua opzione per la difesa della corrente tradizionale, alla scoperta di Maria come cammino verso l'unione con Cristo.

### 1. Approfondimento teologico.

Purtroppo in assenza di studi grafologici, determinanti il periodo preciso cui risalgono le varie scritture del Montfort<sup>3</sup>, non è possibile dare un carattere

<sup>1</sup> Cfr *Sentiment des docteurs non-députés par la Faculté de Théologie de Paris, pour l'examen d'un livre intitulé: De la dévotion à la Sainte Vierge et du culte qui lui est dû*, Paris, 1696.

<sup>2</sup> Cfr P. HOFFER, p. 261. — *Recueil sur la sœur Marie de Jésus d'Agreda*, Paris, Bibliothèque Mazarine, ms., 1914, pp. 128.

<sup>3</sup> P. EYCKELER, primo studioso del *Cahier de notes* e appassionato ricercatore delle fonti del Montfort, distingue 5 scritture diverse avvicinandole alle varie opere del Santo (Cfr *Notes et commentaire du Cahier de notes*, pp. VIII-X). H. FREHEN ha rivoluzionato l'opinione tradizionale, che attribuiva la stesura dell'*Amour de la Sagesse éternelle* e del *Secret admirable du très saint Rosaire* alla mano del Montfort: egli ritiene che la prima opera sia trascritta quasi per intero da P. Vatel, mentre la seconda è attribuibile forse a Frère Jacques (cfr. *Encore à propos de la date du Livre des Sermons*, in *Docum. Montfort.* n. 42, 1968, pp. 9-12). Le conclusioni di H. Frehen rendono estremamente cauti circa un pronunciamento sulle grafie dei manoscritti ed acutizzano l'esigenza di uno studio grafologico da parte di specialisti.

definitivo alle affermazioni riguardanti il *Cahier de notes* e il *Livre des sermons*. Quanto diremo si fonderà tuttavia su alcuni dati sufficientemente garantiti da criteri interni ed esterni<sup>1</sup>. In base ad essi risulta che il Montfort incominciò la documentazione circa la dottrina e la devozione mariana, alla quale si richiamerà nel Trattato<sup>2</sup>, con la lettura del Poiré, *La triple couronne de la Bienheureuse Mère de Dieu* (Paris, 1639).

L'opera del Poiré è notevole per la sua ampiezza e generalmente anche per l'esattezza teologica; essa divenne una specie di enciclopedia mariana dove gli autori successivi hanno attinto testi, argomenti, miracoli e esempi<sup>3</sup>. Dillenschneider recensisce alcuni difetti del Poiré, come la mancanza di gusto in espressioni improntate ad un realismo troppo crudo o a infelici applicazioni mitologiche, e la riduzione dello sforzo del peccatore in ordine alla salvezza<sup>4</sup>. Bisogna aggiungere che il Poiré, sulla linea di Salazar, il cui influsso notevole sullo sviluppo della mariologia è notato da Laurentin, riprende il tema della supponenza ipotetica della volontà di Maria alla volontà del Padre, nel sacrificio di Cristo<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Abbiamo da una parte la testimonianza di Blain, che fa risalire la composizione del *Livre des sermons* negli ultimi mesi di permanenza del Montfort a S. Sulpice (BLAIN, n. 142). I criteri esaminati da H. Frehen conducono a riservare al periodo sulpiziano solo la IIa parte del *Livre des sermons* (*Encore à propos de la date du Livre des Sermons*, a. c., pp. 9-14). Ora la scrittura di questa IIa parte si trova visibilmente in molte pagine del *Cahier de notes*, che per questo si devono con ogni probabilità riportare allo stesso periodo.

<sup>2</sup> *Si je parlais à des esprits forts de ce temps, je prouverais tout ce que je dis simplement, plus au long, par la Sainte Écriture, les Saints Pères, dont je rapporterais les passages latins, et par plusieurs solides raisons qu'on pourra voir au long déduites par le R. P. Poiré en sa "Triple Couronne de la Sainte Vierge" (Traité de la vraie dévotion, n. 26, in Œuvres complètes p. 500).*

<sup>3</sup> Contro l'opinione di Dillenschneider che fa piombare il libro del Poiré nell'oblio del lungo inverno giansenista (*La mariologie de Saint Alphonse*, t. I, p. 200), bisogna riconoscere la grande diffusione della *Triple Couronne*, di cui si moltiplicano le edizioni a cominciare dal 1630. Quanto all'influsso del Poiré basta confrontare la sua opera con quelle dei suoi confratelli Barry, Nicquet e Boissieu per accorgersi di quanto largamente questi attingono dalla *Triple Couronne*.

<sup>4</sup> Cfr DILLENCHNEIDER, o. c., pp. 201-203.

<sup>5</sup> Cfr R. LAURENTIN, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium*, o. c., pp. 259-261. Il Montfort non è sensibile a questa problematica poiché nel *Cahier de notes* (p. 57) e poi nel *Traité de la vraie dévotion* (n. 18) si ferma al fatto che Maria offre il Cristo rinunciando a qualcuno che le apparteneva e acconsentendo alla volontà del Padre. Non parla invece della patria potestas (Salazar), nè della sufficienza della volontà della madre per spingere il Cristo al sacrificio della Croce (Poiré).

Il Montfort, trascrivendo e sunteggiando il libro del Poiré<sup>1</sup>, mostra i centri di interesse della sua ricerca.

Egli era attirato soprattutto dalla persona di Maria e dallo studio delle sue grandezze; perciò sofferma più lungamente la sua attenzione sulla bellezza di Maria e sull'abbondanza della sua grazia incomparabile, dei suoi meriti e delle sue virtù<sup>2</sup>, sulla Vergine riparatrice del mondo<sup>3</sup>, dispensatrice delle grazie e mediatrice<sup>4</sup>, principio di predestinazione e madre d'amore per i suoi devoti<sup>5</sup>.

Anche la devozione mariana è considerata dal punto di vista di Maria e del suo atteggiamento misericordioso e liberale verso quelli che la amano e la servono<sup>6</sup>.

Forse per questo il Montfort limita la sua analisi alle prime tre parti della *Triple Couronne*, tralasciando il IV trattato dedicato alle pratiche di devozione a Maria<sup>7</sup>.

Comunque il Poiré segna una tappa importante nella strutturazione del pensiero mariano del Montfort: da lui assimila i principi fondamentali sui quali poggerà la devozione che insegnerà agli altri<sup>8</sup>, sicché l'orientamento di

<sup>1</sup> L'analisi del libro del Poiré occupa il più grande spazio del *Cahier de notes* (pp. 1-127). P. EYCKELER ha potuto stabilire che l'edizione consultata dal Montfort è quella del 1639, presente nel catalogo della Biblioteca di S. Sulpizio. Il segno che ha permesso l'identificazione è l'errata enumerazione delle stelle della terza corona, seguita pure dal Montfort nel *Cahier de notes* (pp. 115-127); solo l'edizione del 1639 contiene la *Treizième étoile*.

<sup>2</sup> *Cahier de notes*, pp. 11-17.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 57-59.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 73-81.

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 91-99.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 93-127.

<sup>7</sup> Il IV Trattato del Poiré è intitolato: *La pratique des Reconnaissances deues à la Mère de Dieu pour toutes les grandeurs susdites d'Excellence, de Pouvoir, et de bonté* e occupa oltre 250 pagine. In esso si parla di 12 *reconnaissances* dovute alle grandezze della Madre di Dio, dalla stima al servizio. Sono recensite parecchie pratiche, come il culto delle immagini, la recita dell'ufficio della Beata Vergine, del Rosario, della corona di 12 stelle, le genuflessioni, ecc. . . : ma è difficile provare l'influsso esercitato sul Montfort. Il Poiré tratta anche del *premier trait d'amour* che consiste nell'offrirsi à la *Sainte Vierge par une donation solennelle et irrévocable*; tuttavia non parla dell'esclavage se non per inciso raccontando l'esempio del Beato Marino che si è offerto alla Vergine *non seulement en titre de serviteur, mais encore en qualité d'esclave* (Traité IV, che. IV, n. 1).

<sup>8</sup> Il n. 28 del *Traité de la Vraie dévotion* è il riassunto di parecchie pagine del Poiré che stabiliscono i vari titoli e privilegi di Maria. Il Poiré influisce soprattutto nella prima parte del *Traité*, che è l'introduzione dottrinale della vera devozione. L'influsso del Poiré sul Montfort è rilevato dalle *Œuvres complètes* e dall'articolo *Essai sur quelques sources du Traité de la Vraie Dévotion*, in *Perspectives Montfortaines*, n. 3 (1966), pp. 191-196.

base pur attraverso l'allargamento di orizzonte dovuto al contatto con altri autori resterà immutato. Il Montfort, riprendendo la mariologia del 1630, si classifica tra i cultori di una devozione mariana sentita, semplice, popolare, convinta sulla base di principi teologici; indubbiamente diversa dalla devozione di tipo giansenista, sobria, preoccupata di salvare l'insieme dei dati rivelati e di non offrire occasione di scandalo ai protestanti.

## 2. La "santa schiavitù".

Procedendo su questa linea il Montfort spinge la sua devozione mariana fino alla schiavitù verso la Vergine.

Forse ne aveva sentito parlare fino dal periodo di Rennes<sup>1</sup>; ne è venuto a certa conoscenza attraverso l'esempio di Baüyn a S. Sulpizio. Ma ora il libro del Boudon, *Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu*<sup>2</sup>, lo convince talmente che egli—secondo la testimonianza del Blain—desidera iscrivere i suoi condiscipoli nella società della schiavitù della Vergine<sup>3</sup>.

La prima edizione dell'opera del Boudon risale al 1668<sup>4</sup>; essa venne ristampata nel 1674 da Michallet, ma bisognerà poi attendere un secolo per trovare altre edizioni a causa della proibizione del S. Ufficio di divulgare libri che raccomandavano l'uso delle catenelle<sup>5</sup>. Il Boudon stesso fa più volte

<sup>1</sup> Cfr *supra*, cap. III, pp. 70-71.

<sup>2</sup> Citeremo questo libro secondo l'edizione del MIGNÉ, *Œuvres Complètes de Boudon*, 1856, t. II, pp. 369-586.

<sup>3</sup> BLAIN, art. 28, p. 63. Lo zelo del Montfort nel diffondere la schiavitù risponde al postulato dello stesso Boudon: *Il proposera d'augmenter le nombre des esclaves de la digne Mère de Dieu, autant qu'il le pourra faire, soit en donnant des livres qui traitent de la dévotion de l'esclavage, soit en incitant par les motifs que l'on en peut suggérer dans les entretiens particuliers, et en public, si c'est une personne qui ait le droit d'y parler, soit en procurant que l'association de l'esclavage soit établie, se servant de personnes qui ont quelque pouvoir auprès des prélats de l'Église, pour en obtenir la permission (Dieu seul ou le saint esclavage, o. c., p. 449).*

<sup>4</sup> Cfr A. GARREAU, *Monsieur Henri-Marie Boudon*, o. c., pp. 146 e 151. Secondo J. HERMANS la composizione del *Dieu seul ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu* risale al 1650, quando Boudon aveva 26 anni (*La Méthode de Saint Louis-Marie de Montfort*, in *Docum. Montfort*, 6 (1961) n. 28, pp. 12 e 14, nota 19).

<sup>5</sup> A. GARREAU segnala una terza edizione dell'*Esclavage* di Boudon nel 1769 (o. c., p. 151). Quanto alle condanne di Roma, si hanno i decreti di Clemente X del 5 luglio e del 2 ottobre 1673 e la lettera *Pastoralis officii* del 15 dicembre 1675 che proscrivono l'uso delle catenelle come contrario alla dottrina e alla prassi della Chiesa e insieme i libri, immagini, regole e confraternite che lo divulgano (cfr. J. DE GUIBERT, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Roma, Univ. Gregoriana, 1931, pp. 466-467).

riferimento nelle sue lettere al decreto di Roma e, pur non credendosi obbligato a sottostarvi, sia perchè la condanna riguardava gli abusi e non la schiavitù in se stessa<sup>1</sup>, sia perchè tali decreti non erano ricevuti in Francia<sup>2</sup>, egli riconosce che meritano rispetto: perciò nello stendere il catalogo delle sue opere tralascia di inserire *La dévotion de l'esclavage*<sup>3</sup>.

Il Montfort ha conosciuto, almeno attraverso il Grenier<sup>4</sup>, i decreti di Roma contro la schiavitù: ma ciò non gli ha impedito di leggere il libro del Boudon, perchè questo decreto era interpretato come tendente a togliere gli abusi, mentre la sostanza della devozione non era mai stata condannata da nessun papa<sup>5</sup>. In realtà la censura di Roma partiva da una concezione della schiavitù<sup>6</sup> molto differente da quella propugnata dal Boudon e dagli altri

<sup>1</sup> *Il y a eu un décret de la congrégation contre la dévotion de l'esclavage de la sainte Vierge; mais la même congrégation, par un autre décret, s'est expliquée, déclarant approuvée si authentiquement . . . ne peut pas être condamnée . . . à moins que de condamner les souverains Pontifes (Œuvres complètes de Boudon, Lettres, MIGNÉ, t. III, c. 824).* Altrove il Boudon riporta la formula latina *propter quosdam abusos* (*ibidem*, cc. 1004 e 1045).

<sup>2</sup> *Il est sûr que ces décrets n'obligent pas en France, parce qu'ils n'y sont pas reçus; cependant ils demandent du respect (ibidem, c. 1140).*

<sup>3</sup> *Il y a encore, chez Michallet, la dévotion de l'esclavage de l'admirable Mère de Dieu; mais je n'en parle pas, à cause qu'à Rome, ils ont défendu cette dévotion pour les abus qui en arrivaient; car la dévotion à l'esclavage a été approuvée par bulles des Papes, honorée d'indulgences, et Alexandre VII en a établi des associations (ibidem, c. 829).*

<sup>4</sup> Pierre Grenier, procuratore generale del re al parlamento di Bordeaux, ha pubblicato nel 1675 a Bruxelles il libro: *Apologie des dévots de la Sainte Vierge ou Sentimens de Théotime sur le libelle intitulé: Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets; sur la lettre apologétique de son Auteur et sur les nouveaux Avis en forme de réflexions ajoutez au Libelle.* Questo libro ritenuto da Dillenschneider *une réfutation solide des Monita* (o. c., p. 41, note 2) e da Hoffer un libello denigratorio scritto con una *insigne mauvaise foi* (o. c., p. 217-221) è stato condannato all'Indice *probablement parce qu'il attribua fausement à l'auteur des Avis, les Réflexions d'un Protestant, ajoutées à l'édition de Rouen* (C. DILLEN-SCHNEIDER, o. c., p. 41, note 1). Il Catalogo di S. Sulpizio ignora tuttavia questa condanna perchè classifica l'opera del Grenier tra i libri ascetici non condannati.

<sup>5</sup> Nel *Cahier de notes* il Montfort estrae dal libro di Grenier le seguenti note riguardanti la schiavitù: *L'Inquisition de Rome a condamné les abus de cette dévotion et l'indévoction des confrères. Elle condamne également de se dire esclave de Jésus et de Marie: . . . or sans difficulté, elle n'a pas condamné l'esclavage de Jésus . . . et enfin ce n'a donc été que les abus. Elle l'a supprimée, parce que sans son ordre on en érigeait des confrairies. Clément VIII, Urbain VIII, Alexandre VII l'ont approuvée avec de grandes indulgences . . . et aucun pape ne l'a condamnée (Cahier de notes, p. 302).*

<sup>6</sup> La mentalità del S. Ufficio nella condanna della schiavitù appare da un documento conservato nella Biblioteca Casanatense (Miscellanea Mss. 2386, f. 64-83) dal titolo *Sancti Officii. De sodalitatibus, seu Confraternitatibus erectis sub nomine de Schiavi della Beata Vergine improbandis, et rejiciendis.* Si tratta della relazione accurata del Maestro del

scrittori spirituali francesi del xvii secolo<sup>1</sup>. L'influsso del Boudon sulla dottrina mariana del Montfort, quale appare dal *Trattato della vera devozione*,

Sacro Palazzo, come appare dalle prime frasi, in cui per incarico della Congregazione delle indulgenze, alla quale erano pervenuti tre libri che raccomandavano l'uso delle catenelle, informa il S. Ufficio del fatto e ne domanda l'intervento. La relazione incomincia con uno sguardo storico alle precedenti condanne dell'Inquisizione iniziate nel 1618 e ripetute poi *singulis ferme annis* (f. 64 v.). Procedo poi con l'enumerazione di sette ragioni che portano alla formulazione del voto di proscrizione delle associazioni, regole, immagini e libri in cui si parla delle catene e della schiavitù verso Maria. Le sette ragioni apportate, che sarebbe lungo esporre dettagliatamente, convengono nell'escludere una schiavitù tirannica e non procedente dall'amore: *Numquam enim Sacrae Congregationi placuit, ut cultus Divinus qui a libero corde procedere debet sub forma captivitatis et servitutis Deo exhiberetur* (f. 66-66v.). . . *Cum B. ma Virgo sit pluribus nominibus Mater nostra . . . debemus eam non semel vocare Matrem, cuius nomen milis Imperii, non tyrannidis est . . .* (f. 66 v.). Il relatore precisa poi il concetto corrente di schiavitù: *Nos ergo mancipia, captivos, et italice schiavi Bae Virginis esse, nihil aliud est, quam nos Bae Virginis contumaces, et reluctantes Vassallos, metuque tantum poenae obediens constituere. Catenae enim, non nisi coactam venerationem, et obedientiam demonstrant, ubi enim mens spontanea adest, frustra membris injiciunt vincula* (f. 67). Tale concetto desunto dal diritto delle genti, che vede nello schiavo un essere *sine persona* (f. 68 v.) obbligato a servire *non libenter sed contra suae naturae inclinationem* (f. 73), è confermato dalla mentalità sociologica che riserva il termine schiavitù al dominio esercitato dal peccato: *servitatem ergo spiritualem . . . fideles semper in malam partem acceperunt, applicantque soli peccato, ejusque auctori Diabolo* (f. 76 v.). Essa risulta incompatibile con la condizione di libertà del cristiano: *Unde conjicitur quantum veri ac liberi christiani status a miserrima et pessima mancipiorum, et servorum hominum conditione distet* (f. 69). In tale contesto si comprende come sia impossibile applicare la schiavitù al rapporto di cristiani con Maria: *nemo ergo nisi cum Sanct. mae Matris nostrae prejudicio dicere potest se servum, aut mancipium illius esse: per id enim ostenderet se non libenter, sed contra suae naturae inclinationem servire, sanctissimamque Matrem non amoris imperio nobis imprare, sed atrocitatis* (f. 73v.). Il relatore ammette tuttavia una servitù *liberalem et filialem, qua filii ex amore serviunt Parentibus* (f. 67 v.), ma dichiara che tale *servitus quae cum dignitate ac pietate filii consistere potest, tota sejuncta est, ut ex supradictis liquet, ab ignominiosa, miserrima, et villi servorum conditione, quales sunt mancipia . . .* (f. 81-81 v.); egli conclude quindi la sua lunga esposizione, dopo una indignata e pesante catalogazione dei fautori della schiavitù tra gli *inficetos animales, nec percipientes quae sunt spiritus Dei* (f. 82), chiedendo i provvedimenti che il S. Ufficio farà passare nei suoi decreti. Questa delucidazione circa il tipo di schiavitù proscritta da Roma, può sciogliere la riserva di R. Laurentin che, accennando alla schiavitù, ha rilevato *la complexité des problèmes historiques qui se posent en ce domaine* (*Court traité sur la Vierge Marie*, Paris, Lethielleux, 1967, p. 84, note 16).

<sup>1</sup> Quantunque i decreti del S. Ufficio siano giustificati dal punto di vista pastorale, in quanto tendevano ad impedire il diffondersi di una pratica in contrasto con la libertà umana e cristiana, essi non toccano la sostanza della devozione della santa schiavitù proposta dal Boudon. Questi fin dal primo capitolo inserisce *l'esclavage* nel contesto della devozione, definita come *un amour qui fait que nous servons avec une volonté prompte et affectionnée* (*Dieu seul, ou le saint esclavage de l'admirable Mère de Dieu*, o. c., c. 337). Sebbene le

è stato sufficientemente rilevato da J. Hermans e da Loiret-Fillon<sup>1</sup>. A noi preme piuttosto mettere in luce gli orientamenti vitali assimilati dal Montfort dalla lettura della *Dévotion du saint esclavage*. Dal racconto del Blain appare che il Montfort accetta cordialmente l'esercizio di alcune tra le pratiche esteriori della schiavitù raccomandata dal Boudon, come il culto delle immagini, la cura delle cappelle dedicate a Maria, lo zelo per parlare della Vergine e per stabilire l'associazione della santa schiavitù<sup>2</sup>. Ma l'amico del Montfort lascia intravedere che l'atteggiamento più profondo mutuato dal Boudon consiste nel rapporto di "schiavo di Maria" secondo la formula sottoposta al Tronson. Il Montfort ha senza dubbio assimilato l'aspetto interiore della schiavitù verso Maria, conseguente il grande potere a lei concesso da Dio unico Signore<sup>3</sup>, e descritto dal Boudon non principalmente come insieme di pratiche, ma come un modo di appartenenza assoluta a una persona: cioè una *santa transazione* con cui si consacra a Maria la propria libertà e le si cedono perfino i propri meriti<sup>4</sup>. Si tratta dell'ingresso in un nuovo stato di vita, che opera una purificazione totale e fa appartenere unicamente a Gesù solo, per mezzo di donazione a Maria senza riserva<sup>5</sup>. Anche se il Boudon non

espressioni adoperate dal Boudon possano offrire il fianco ad equivoci, come quando afferma che *il n'y a que l'esclavage qui ôte la liberté* (c. 380), tuttavia egli definisce la Santa Schiavitù come *une sainte transaction que l'on fait avec la Reine du ciel et de la terre, par laquelle on lui consacre sa liberté . . .* (c. 379). L'appartenenza assoluta a Maria è del resto inquadrata nei limiti *que prescrit le Dieu d'infinie majesté* (c. 378) e consente alle persone che le praticano *une liberté entière de s'acquitter de leur devoir selon l'ordre de Dieu* (c. 397). Attingendo da Grenier (cfr *Cahier de notes*, p. 301), il Montfort supererà in chiarezza la dottrina del Boudon classificando la santa schiavitù come *esclavage de volonté*, che è più perfetto dell'*esclavage de nature* e dell'*esclavage de contrainte* ed è più glorioso per Dio *qui regarde le cœur, et qui demande le cœur et qui s'appelle le Dieu du cœur, ou de la volonté amoureuse* (*Traité de la vraie dévotion*, n. 70, in *Œuvres complètes*, p. 531). Anzi il Montfort sviluppa un effetto della santa schiavitù ignorato dal Boudon, affermando che *cette pratique de dévotion donne une grande liberté intérieure, qui est la liberté des enfants de Dieu*. (*Ibidem*, n. 169, p. 598; cfr pure n. 215, p. 631).

<sup>1</sup> Cfr J. HERMANS, *La Méthode de Saint Louis-Marie de Montfort*, in *Docum. Montf.* 6 (1961), n. 28, pp. 9-15; (J. L. LOIRET - P. FILLON), *Essai sur quelques sources du Traité de la Vraie Dévotion*, in *Perspectives Montfortaines*, n. 3 (1966), pp. 211-227.

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, art. 28 e 29, pp. 63-65; BOUDON, *Dieu seul ou le saint esclavage*, o. c., pp. 432-434, 449, 452.

<sup>3</sup> BOUDON, o. c., p. 386; *Traité de la Vraie Dévotion*, n. 47, in *Œuvres complètes*, p. 534.

<sup>4</sup> BOUDON, o. c., p. 379.

<sup>5</sup> . . . *son saint esclavage, nous étant au monde, aux créatures du monde et à nous-mêmes, pour nous donner tout à elle sans aucune réserve, pour être uniquement à Jésus seul, est un changement de toute notre vie, et un renouvellement de grâce, un état céleste où l'on entre par le dépouillement du vieil homme, et dans lequel l'on est revêtu du nouveau* (*ibidem*, p. 458).

presenta le pratiche interiori, che il Montfort descriverà lungamente nel suo Trattato<sup>1</sup>, egli espone il principio della necessità di onorare Maria in tutte le azioni, scagionandolo dall'accusa di eccesso di zelo<sup>2</sup>. Il Montfort apprende dal Boudon a vedere la devozione a Maria come atteggiamento permanente dello spirito, aperto all'esercizio delle virtù cristiane e all'apostolato<sup>3</sup>. Ma sulla base delle risposte del Boudon alle obiezioni correnti contro la devozione mariana<sup>4</sup>, Luigi Grignion è portato a insistere senza troppe preoccupazioni più sul mezzo che sul fine, mettendo in primo piano Maria. Presenterà l'Associazione come schiavitù di Maria.

### 3. Preoccupazione apologetica.

A questo punto intervengono le obiezioni dei condiscipoli del Montfort che mettono alla prova il suo fervore mariano contrapponendogli le difficoltà evidenziate dai *Monita Salularia* e rievocate dalla polemica suscitata alla Sorbona dalla *Dévotion à la Vierge* del Baillet. Lo stesso Tronson, cui il Montfort sottopone la formula dell'associazione della santa schiavitù, giudica

<sup>1</sup> Cfr *Traité de la vraie dévotion*, nn. 257-265, in *Œuvres complètes*, dove il Montfort non attinge dal Boudon, ma più probabilmente traspone nel rapporto con Maria quanto Tronson aveva affermato del rapporto con Cristo: occorre compiere tutte le azioni *per Christum* (dipendenza), *cum Christo* (imitazione), *in Christo* (unione): cfr *Œuvres complètes de M. Tronson*, Migne, 1857, t. I, c. 34.

<sup>2</sup> *Il semblera de prime abord qu'il y a quelques excès d'un zèle qui n'est pas selon la science, et que c'est faire tort à Dieu que d'honorer de la sorte (par toutes ses actions) sa très-digne Mère* (BOUDON, o. c., c. 392). Il Boudon risponde che essendo Dio solo l'unico fine di tutte le cose *sa gloire est le terme où doivent s'arrêter tous les honneurs des saints et de la reine de saints, et l'on ne peut sans une idolâtrie détestable agir d'une autre manière* (cc. 392-393). Quindi non bisogna separare l'onore della Vergine dall'onore di Dio: è Dio che è onorato nella devozione a Maria (c. 393).

<sup>3</sup> Per il Boudon la santa schiavitù è un impegno assoluto e continuo (c. 378) che spinge alla pratica delle più pure virtù (cc. 423-427) e alla cooperazione missionaria (cc. 434, 461, 512-513).

<sup>4</sup> Il Boudon presenta una serie di obiezioni contro la devozione mariana: la maggior affluenza di persone all'altare di Maria è una diminuzione dell'onore dovuto a Dio, occorre rivolgersi a Dio immediatamente, pochi santuari sono dedicati a Cristo, si attribuiscono a Maria titoli esagerati, il rosario mariano è la devozione comune dei fedeli mentre è rara la recita della corona di Nostro Signore e dell'ufficio della Sapienza (cc. 415-416). Il Boudon risponde richiamando alcuni principi: 1. *des mouvements d'une dévotion si universelle en l'Église, . . . ne peuvent venir que de l'inspiration de l'Esprit de Dieu* (c. 416); 2. *c'est Dieu qui est honoré en tous les honneurs que l'on rend à la Reine du ciel* (c. 415); 3. . . . *il faut découvrir les abus et les détruire . . . , mais . . . il faut bien prendre garde de ne pas ôter la dévotion, sous prétexte des abus* (cc. 416-417).

opportuno sottolineare il carattere cristocentrico e consiglia di cambiare l'espressione di *schiavi di Maria* in quella di *schiavi di Gesù in Maria*<sup>1</sup>.

Sotto la spinta di tali stimoli il Montfort opera un duplice cambiamento di prospettiva nelle sue ricerche: da una parte approfondisce con l'esplorazione dei libri di altri autori i punti contestati e dall'altra sposta il centro di interesse da Maria a Cristo, sottolineando sempre il legame tra essi esistente.

Il *Cahier de notes* documenta queste nuove prospettive: si distinguono in esso due principali scritture che denominiamo *A* e *B*. La scrittura *A*, uguale o molto simile a quella adoperata per l'analisi del Poiré e di Bernardin de Paris, si ritrova nella prima utilizzazione fatta dal Montfort dei libri del Grenier, del Crasset e probabilmente di qualche brano del D'Argentan e Boissieu<sup>2</sup>; la scrittura *B*, identica a quella della IIa parte del *Livre des Sermons*, attinge per la seconda volta da Grenier, Crasset, D'Argentan, Boissieu e inoltre da Cartagena, Spinelli, Nicquet, Camus, Bérulle, Olier, Nepveu e Saint-Jure<sup>3</sup>.

Questa classificazione delle scritture del Montfort, pur non considerando quelle difficilmente riconoscibili senza lo studio grafologico specializzato, ci offre la possibilità di seguire l'evoluzione del Montfort nel suo atteggiamento verso Maria.

Dopo aver rivolto la sua attenzione alle grandezze della Vergine e ai suoi rapporti con l'Eucarestia<sup>4</sup>, Luigi Grignion si interessa in un primo momento di stabilire su solide basi la devozione mariana contestata dall'ambiente della Sorbona. La finalità difensiva contro gli attacchi degli eretici emerge chiaramente dalle note prese da Grenier e da Crasset. Da essi il Montfort si documenta sulle ragioni di onorare la Vergine e sulla necessità e non solo utilità

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 72. Il Montfort si richiama evidentemente a questo episodio nel *Traité de la vraie dévotion*, n. 244, in *Œuvres complètes*, p. 651.

<sup>2</sup> La precedenza data all'analisi della *Triple Couronne* del Poiré si desume dal metodo adottato dal Montfort nel prendere le note: egli pone sulle pagine pari i testi desunti dal Poiré, riservando le pagine dispari ai passi latini e alle aggiunte dovute ad altri autori. Gli appunti presi dal capuccino Bernardin de Paris, *La communion de Marie Mère de Dieu*, Paris, 1672, fanno parte a sé e seguono la regolare paginazione sulle pagine dispari e pari (cfr. *Cahier de notes*, pp. 285-292). \* La scrittura *A* si ritrova nelle pagine 44-71, 106-113, 130-133, 136-146 (Crasset-Grenier), p. 29 (Boissieu), pp. 14, 144 (D'Argentan).

<sup>3</sup> *Cahier de notes*, pp. 29, 38, 81, 83, 94, 120, 140, 296-302 (Grenier), pp. 113-114 (Crasset), pp. 10, 16, 18, 32, 82-88, 96, 113-114, 135-136, 145, 283 (D'Argentan), pp. 100, 104-105, 114, 132, 134 (Boissieu), pp. 29, 42, 92, 96, 114 (Cartagena), pp. 37, 124, 181-183 (Spinelli), pp. 14, 38, 81, 96, 99, 114, 124, 126 (Nicquet), pp. 294-296 (Camus), pp. 302-303 (Bérulle), pp. 176-177, 180, 185, 303 (Olier), pp. 305-306 (Nepveu), pp. 306-309, 312-313 (Saint-Jure).

<sup>4</sup> *Cahier de notes*, pp. 1-127 (Poiré), pp. 285-292 (Bernardin de Paris).

dalla devozione a Maria<sup>1</sup>, sulla mediazione universale di Maria e sul suo potere<sup>2</sup>, sull'amore di Maria verso i peccatori<sup>3</sup> sulla predestinazione dei devoti di Maria<sup>4</sup>, sull'utilità delle pratiche esteriori<sup>5</sup> e soprattutto sulla vera e falsa devozione mariana<sup>6</sup>.

La preoccupazione apologetica si intensifica con la scrittura B: il Montfort annota testi, argomenti, precisazioni e esempi circa la devozione a Maria<sup>7</sup>, l'Immacolata e l'Assunzione<sup>8</sup>, l'intercessione e la bontà misericordiosa della Vergine<sup>9</sup>, la predestinazione dei devoti di Maria<sup>10</sup>.

Il Montfort affronta specialmente le obiezioni degli eretici e dei libertini contro la devozione mariana, raccogliendo dal Camus 22 risposte ad altrettante difficoltà<sup>11</sup> e dal Grenier la confutazione del libro degli Avvisi salutari<sup>12</sup>.

Le convinzioni mariologiche del Montfort ricevono senza dubbio un rafforzamento: attraverso un cumulo di argomentazioni egli dà nuovi fondamenti ai titoli mariani messi in crisi, come onnipotente, redentrice o corredeutrice, regina dell'universo e madre di misericordia<sup>13</sup>. Nello stesso tempo i

<sup>1</sup> Il Montfort desume dal Grenier *Les raisons que l'Église a d'honorer la Vierge* (Cahier de notes, p. 44), continuando la documentazione attinge dal Crasset: *Il est permis, utile et nécessaire d'invoquer la très Ste. Vierge, contre le sentiment des hérétiques* (pp. 45-47), *On doit honorer la Ste Vierge* (pp. 140-141).

<sup>2</sup> *Cahier de notes*, pp. 82-83, 106-107 (Crasset).

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 107: *L'amour que la Ste Vierge porte aux hommes*, pp. 112-113: *La Ste Vierge aime les pécheurs pour cinq raisons* (Crasset), p. 108: *Il ne faut pas dire avec les hérétiques: Dieu a de l'aversion pour les pécheurs, donc la Ste Vierge . . .* (Grenier).

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 108 (Grenier), p. 131 (Crasset).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 109 (Grenier), pp. 141-145 (Crasset).

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 137-139 (Crasset). Per lo studio comparativo tra il Montfort e Crasset-Grenier, cfr (LOIRET-FILLON), *Essai sur quelques sources . . .*, a. c., pp. 196-205.

<sup>7</sup> Da Boissieu il Montfort annota la differenza tra le 4 specie di devoti di Maria, l'ultima delle quali abusa della sua bontà (*Cahier de notes*, p. 134) e gli esempi di bontà dimostrata dalla Vergine (pp. 104-105). Altri esempi, pp. 72, 99, 124, 135, 140. Testi latini sono aggiunti frequentemente nelle pagine pari.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 10 e 29.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 81, 88, 120, 124, 126.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 136, 173-175.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 294-296 (*Objections des hérétiques et des libertins contre la dévotion à la Ste. Vierge*).

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 296-302 (*Propositions du livre des Avis salutaires réfutées*).

<sup>13</sup> Il Montfort desume dal Grenier due ragioni per provare che Maria può essere chiamata *Toute puissante* (p. 298), cinque argomenti per dimostrare che Maria è *Rédemptrice ou Corrédeutrice* (p. 298) e altrettanti per stabilire che *la Ste. Vierge est la reine de tout l'univers* (pp. 299-300), infine otto ragioni per fondare il titolo di *Mère de miséricorde* (pp. 300-301).

libri del Camus e del Grenier lo invitano ad una maggiore attenzione alla grandezza di Dio e all'opera salvifica di Cristo, convogliando il discorso mariano nei limiti della precisazione teologica<sup>1</sup>. Il paragrafo sulla schiavitù verso Maria denota una transizione: dopo averla inserita nella dinamica dell'amore e averla fondata sul potere concesso da Dio a Maria<sup>2</sup>, il Montfort stralcia dal *Narré* di Bérulle il collegamento della schiavitù con i voti del Battesimo<sup>3</sup>: la devozione della schiavitù unisce a Cristo, nostro sovrano, redentore e capo<sup>4</sup>.

#### 4. Interesse cristologico.

A questo punto il *Cahier de notes* segnala una netta demarcazione di argomento: dalle note su Maria di cui si compone la maggior parte della raccolta<sup>5</sup> si passa a un settore di indole cristologica, che ha come centro d'interesse *L'union avec Notre Seigneur*<sup>6</sup>. Come si spiega questo cambiamento di prospettiva?

Quanto riferisce il Blain mette sulla strada per una soluzione. Sollecitato dalle critiche dei condiscipoli, che richiedevano il rispetto del primato di Dio e di Cristo nelle espressioni del culto<sup>7</sup>, e dall'intervento del Tronson che

<sup>1</sup> Le precisazioni e distinzioni abbondano necessariamente nelle risposte alle varie obiezioni: il Camus insiste sulla distinzione tra il culto di latria dovuto a Dio e l'onore reso a Maria, che come creatura è un nulla davanti a Dio (p. 294), mentre le preghiere della Vergine hanno un valore in quanto fondate sui meriti di N. S.: *Elle intercède par les mérites de son Fils* (p. 296). Il Grenier inizia la trattazione della corredenzione di Maria col principio *Jésus-Christ est la seule cause principale de notre rédemption* (p. 298); riguardo alla Madre di misericordia si afferma che *Elle fut infiniment moins miséricordieuse que son Fils* (p. 301).

<sup>2</sup> *L'esclavage de la Ste Vierge est un esclavage de volonté, qui suppose un si grand amour. . .* (p. 301); *on ne peut nier sans témérité, que N. S. n'ait pas voulu communiquer à sa Mère l'empire absolu qu'Il a sur toutes les créatures. . .* (p. 302).

<sup>3</sup> *Nous sommes obligés d'être esclaves de J. et de M. par naissance et par renaissance, c'est-à-dire le baptême. Cette servitude n'est que le vœu du baptême. . .* (p. 302).

<sup>4</sup> *Nous devons avoir trois sortes d'union avec Notre Seigneur. . . Il est notre souverain, notre rédempteur et notre chef, et nous devons être ses sujets, ses fils et ses membres; nous devons vivre sous ses lois, sous ses volontés et par son esprit et son mouvement. C'est ce que fait faire la dévotion de l'esclavage* (p. 302).

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 1-303.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 304-313.

<sup>7</sup> . . . *les moins pieux lui en faisoient querelle et lui reprochoient tantôt de faire une divinité de la Sainte Vierge, tantôt de priser ou d'aimer plus la Mère que le Fils* (BLAIN, n. 72).

orientava la schiavitù innanzitutto verso Cristo<sup>1</sup>, il Montfort si sentì spinto sia a difendere la devozione mariana contro le obiezioni, sia ad approfondire il rapporto di essa a Cristo e alla vita cristiana. L'interesse cristologico del Montfort risulta posteriore a quello mariano, dal quale scaturisce: egli giunge a Cristo attraverso Maria. Difatti cogliamo dalla sua penna delle frasi che presentano la devozione mariana come via per l'unione con Cristo:

Elle est la plus sainte, la plus tendre et la plus unie à N. S. de toutes les pures créatures. Elle nous porte à son amour et à son culte, afin que ne trouvant en Elle rien qui ne nous soit proportionné et suivant notre pente naturelle, nous soyons par Elle plus facilement unis à N. S.<sup>2</sup>

Ancora il *Cahier de notes*, negli 8 schemi di meditazioni sull'unione a Cristo, afferma:

C'est la Ste. Vierge, qui nous donne entrée dans cette pratique et qui nous y fait persévérer; c'est pourquoi il faut tâcher avant d'être bien uni et bien dépendant de la Ste. Vierge<sup>3</sup>.

Il Montfort procede verso l'approfondimento del mistero di Cristo: dopo aver raccolto 8 motivi di amare Gesù, in cui consiste tutta la nostra felicità e perfezione<sup>4</sup>, egli con Saint-Jure vede nel cristiano un essere animato dallo spirito di Cristo, una nuova creatura, un membro del corpo mistico, anzi lo stesso Cristo<sup>5</sup>. Ne consegue una vita incentrata su Cristo, sorgente di grazia e di merito e modello da imitare<sup>6</sup>: un programma di vita spirituale, che fa uscire da un cristianesimo di nome per vivere come Cristo e uniti a lui<sup>7</sup>. Recensite le ragioni che impegnano a questa unione con Cristo, il Montfort annota gli atteggiamenti necessari per realizzarla: pace, distacco, attenzione

<sup>1</sup> . . . afin que la plus sévère critique, n'y trouvât rien à blâmer, M. Tronson supérieur alors de Saint-Sulpice et retiré à Issy, ce grand homme, la gloire et l'oracle du clergé de son temps, trouva à propos de changer dans la formule et dans l'acte de cette association ces paroles: *Esclave de Marie* en celly-ci: *Esclaves de Jésus en Marie* (*Ibidem*).

<sup>2</sup> *Cahier de notes*, p. 297.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 305-306: 8 motifs d'aimer Notre Seigneur, desunti da F. NEPVEU, *De l'amour de Notre Seigneur Jésus Christ et des moyens de l'acquérir*, la cui prima edizione risale al 1684 (Cfr P. EYCKELER, *Notes et commentaire au Cahier de notes*, p. 305 a.).

<sup>5</sup> *Ce qui fait le chrétien, est l'esprit de Jésus Christ, sa forme et sa vie; ainsi que la forme et la vie de l'homme est l'âme . . . Le chrétien est une nouvelle créature . . . St. Paul enseigne comme une doctrine fondamentale du christianisme, que l'Église est un corps, dont J. C. est le chef et les fidèles les membres* (p. 306).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 307 dove il Montfort annota i passi biblici su Cristo vita dei cristiani e il Concilio Tridentino sull'influsso di Cristo nei giustificati.

<sup>7</sup> *La plupart des chrétiens ne sont que des chrétiens de nom, parce que la plupart n'agissent point par l'esprit et le mouvement de J. C.* (p. 308).

alle ispirazioni, preghierà<sup>1</sup>. In particolare il Montfort si sofferma sulla preghiera, che deve essere fatta *in Christo et per Christum*, e termina con l'orazione di S. Agostino che inserirà in parte nel *Trattato della vera devozione*<sup>2</sup>.

Questa dottrina, sull'unione con Cristo non è rimasta lettera morta: essa diviene per il Montfort un esercizio quotidiano che lo porta ad una esperienza di natura mistica. Infatti il Blain riferisce che al termine del periodo di formazione, il Leschassier incarica il Montfort di scrivere su questo argomento, nella convinzione che egli era giunto a *un sublime degré d'union avec Jésus-Christ*<sup>3</sup>. Questo scritto purtroppo non ci è pervenuto; rimane tuttavia il fatto dell'interesse cristologico del Montfort negli ultimi anni di seminario. Esso culminerà nel periodo 1701-1704 con la ricerca di Cristo Sapienza, di cui ci rimangono gli echi nelle lettere e nell'opera *L'Amour de la Sagesse éternelle*<sup>4</sup>.

### C. RILIEVI CONCLUSIVI

Concludiamo la trattazione sulla devozione mariana del Montfort notando tre risultanze:

1. La devozione mariana del Montfort a S. Sulpizio supera definitivamente lo stadio istintivo dovuto alla tendenza psicologica del suo carattere portato ad una concentrazione sulla madre. Essa diviene una devozione

<sup>1</sup> *4 choses nécessaires pour cette pratique: 1. paix . . . 2. détachement . . . 3. attention aux inspirations . . . 4. les prières et les demandes . . .* (p. 308). Il Montfort prende queste note da J. B. SAINT-JURE, *L'homme spirituel où la vie spirituelle est traitée par ses principes*, Paris, Chez Marbre-Cramoisy, 1685, pp. 756. Questo libro accanto all'altro di Saint-Jure, *De la connoissance et de l'amour du Fils de Dieu N. S. J. C.*, è fondamentale per l'*Amour de la Sagesse éternelle* del Montfort, che vi prende la nozione di sapienza (pp. 392-393), l'applicazione dei libri sapienziali al dono di sapienza nella linea di Salazar (p. 392), e i tre primi mezzi per il possesso della Sapienza (pp. 403-407). Dal fatto che il Montfort non annota tutto questo nel *Cahier de notes* si può supporre che egli abbia composto altri *cahiers* a noi non pervenuti: questo risponderebbe al metodo adoperato per la composizione del *Traité de la vraie dévotion*, sebbene non si escluda che il Montfort nel comporre le sue opere abbia avuto a portata di mano alcuni libri non analizzati precedentemente.

<sup>2</sup> Cfr *Cahier de notes*, pp. 309-310; *Traité de la vraie dévotion*, n. 67, in *Œuvres complètes*, pp. 528-529.

<sup>3</sup> BLAIN, n. 140.

<sup>4</sup> Cfr *Lettres*, 12, 14, 15, 16, 20 (dal 1702 al 1704) in cui il Montfort esprime il suo desiderio della Sapienza, che ricerca *giorno e notte* fino a trovarla e contrarre con lei un matrimonio spirituale. Questi temi ritorneranno nell'*Amour de la Sagesse éternelle*, specie nei nn. 54, 181, 183, in *Œuvres complètes*, pp. 120, 190-191, 192.

teologicamente fondata, inserita nella tradizione della Chiesa e rifacentesi in ultima analisi al piano salvifico di Dio<sup>1</sup>.

2. Sotto l'urto delle obiezioni dei condiscipoli, il Montfort prende le difese della devozione mariana, attingendo alle apologie contro i *Monita Salutaria* di Widenfeld. Ne risulta un atteggiamento più critico nel discorso su Maria, un approfondimento dei titoli contestati e un'assimilazione degli elementi validi della corrente opposta. La grandezza di Maria è temperata dalla sua umiltà e dal suo nulla di fronte a Dio, la sua grazia e il suo potere di intercessione sono subordinati alla mediazione più efficace di Cristo. La devozione verso Maria non è ridotta alla sola preghiera ma viene aperta all'imitazione delle sue virtù<sup>2</sup>.

3. Infine Maria si inserisce nell'itinerario del Montfort come momento dialettico per la scoperta di Cristo e dell'unione con lui: È colei che garantisce l'ingresso nel mistero cristiano, quale cammino facile e sicuro.

Questo senso della mediazione mariana sarà ribadito nelle varie opere del Montfort<sup>3</sup>; ma l'indirizzo cristocentrico proseguirà il suo corso fino ad assumere la preminenza nell'*Amore dell'Eterna Sapienza*, dove Cristo passa in primo piano e dove Maria è inserita nel movimento della Sapienza verso l'uomo, come prototipo delle anime degne della Sapienza e punto di incontro tra Dio e l'uomo<sup>4</sup>. In questo modo l'itinerario *ad Jesum per Mariam* non diventa esclusivo nel Montfort, ma si interseca con l'orientamento complementare che muove dal mistero di Cristo alla scoperta di Maria.

<sup>1</sup> Questo appare oltre che dall'insieme del *Cahier de notes*, anche dagli schemi del *Livre des Sermons* stilati con la caratteristica scrittura B: *Ce seroit s'opposer à la volonté de Dieu que de pas avoir de l'amour pour la Ste. Vierge . . . Il n'y a rien de plus juste que la dévotion à la Ste. Vierge: 1. — Parce que N. S. lui-même lui a porté honneur et a été soumis. 2. — ç'a été toujours la pratique de l'Église. 3. — après Dieu il n'y a rien de plus parfait que la Ste. Vierge. Rien de plus conforme au christianisme, que la dévotion à la Ste. Vierge . . . à l'esprit du christianisme . . . à la volonté de Dieu (Le Livre des Sermons, pp. 147-148).*

<sup>2</sup> *Cahier de notes*, pp. 174-297.

<sup>3</sup> Cfr per esempio *Traité de la vraie dévotion*, nn. 64, 75, 152-159, in *Œuvres complètes*, pp. 525-527, 534, 582-590; *Le Secret de Marie*, nn. 6-23, 35-36 *ibidem*, pp. 445-453, 458-459.

<sup>4</sup> *L'Amour de la Sagesse éternelle* tratta del Cristo-Sapienza dalle sue origini alla sua storia prima, durante e dopo l'incarnazione (n. 14, *ibidem*, pp. 100-101.). Il Montfort sottolinea a più riprese il dinamismo o moto discensivo della Sapienza verso l'uomo fino a formulare il principio: *La Sagesse est pour l'homme, et l'homme est pour la Sagesse* (n. 64, *ibidem*, pp. 125-126). Maria è inserita in questo duplice cammino sapienziale: è la creatura degna della Sapienza, che l'attira nel mondo e diventa madre, padrona e trono della Sapienza (nn. 104-105, 203, *ibidem*, pp. 149-150, 205) e che guida l'itinerario dell'uomo verso la Sapienza, purificando il cuore umano e preservandolo dal ritorno alla sapienza mondana (nn. 210-212, 221-222, *ibidem*, pp. 208-209, 213-214).

## CAPITOLO XI

### L'EMERGERE DELLA PERSONALITA' MISSIONARIA DEL MONTFORT E LA PROGRESSIVA ROTTURA CON S. SULPIZIO (1696-1700)

- A. *F. Leschassier direttore spirituale del Montfort.*
- B. *Condotta "straordinaria" di Luigi Grignon.*
- C. *Principi formativi di F. Leschassier.*
- D. *L'emergere della personalità apostolica del Montfort e il suo rapporto con F. Leschassier:*
  - 1. *Fase iniziale: integrazione comunitaria.*
  - 2. *Seconda fase: discernimento degli spiriti.*
  - 3. *Terza fase: reciproca accettazione.*
  - 4. *Quarta fase: dall'ambivalenza alla rottura.*

#### A. F. LESCHASSIER DIRETTORE SPIRITUALE DEL MONTFORT.

Con la morte di M. Bäüyn (19 marzo 1696) inizia un nuovo periodo dell'esperienza religiosa del Montfort, in cui i tratti acquisiti dalla sua personalità spirituale sono sottoposti al duro contrasto determinato dalla direzione del Leschassier. Sono gli anni della prova, che saggiano ulteriormente la virtù del Grignon provocando un'ambivalenza vocazionale che questi vincerà man mano che riuscirà a staccarsi dal canone del sacerdote sulpiziano e inserirsi totalmente nell'alveo della sapienza apostolica. Seguiamo il Montfort nelle varie fasi della sua evoluzione negli anni che culminano con l'ordinazione sacerdotale.

Il primo problema posto al Montfort dalla morte del Bäüyn è stato la scelta di un direttore spirituale che lo sostituisse. Nell'ambiente sulpiziano si attribuiva la massima importanza a tale scelta, poichè si legava al direttore non solo il progresso nella vita spirituale, ma la stessa salvezza eterna:

La nécessité d'un directeur . . . est si absolue, que dans le sentiment constant des Pères de l'Église, on ne peut, sans un péril extrême et sans s'exposer évidemment à se perdre soi-même s'en dispenser en cette vie<sup>1</sup>.

Il direttore spirituale non era visto come una guida alla maturità e un aiuto nelle scelte nel rispetto della responsabilità personale<sup>2</sup>, ma piuttosto come un arbitro delle decisioni da prendere e il segno indiscutibile della volontà di Dio: a lui non soltanto si doveva rendere conto esatto di tutto quanto avveniva nella propria vita<sup>3</sup>, ma occorreva obbedire ciecamente<sup>4</sup> e con intera sottomissione, evitando di esercitare su di lui il proprio giudizio<sup>5</sup>.

Il Montfort si dimostra cosciente dell'importanza della scelta del direttore, non rivolgendosi al primo arrivato<sup>6</sup>, ma puntando sul sacerdote sulpiziano che supcrava i suoi confratelli nella scienza, prudenza e carità<sup>7</sup>: François Leschassier, direttore del Grand-Séminaire e futuro superiore generale della

<sup>1</sup> L. TRONSON, *Manuel du séminariste*, in *Œuvres complètes de M. Tronson*, Migne, 1857, t. I, c. 239. Il Tronson ritorna sull'argomento nella *Retraite ecclésiastique* motivando la sua affermazione con la visione pessimistica dell'uomo: *La nécessité (d'un directeur) est absolue, car dans l'état d'infirmité, d'aveuglement et de misère où nous sommes, il est moralement impossible que l'on puisse se sauver sans directeur (Ibidem, c. 1009)*.

<sup>2</sup> Cfr G. CRUCHON, *Le Prêtre conseiller et psychologue*, Mulhouse, Salvator, 1971, p. 26.

<sup>3</sup> *Il faut tâcher de rendre un compte exact au directeur: actions, tentations, inclinations, dispositions, emploi (Œuvres complètes de M. Tronson, t. I, c. 259)*. Il Tronson illustra la totale apertura al direttore con il paragone dell'acqua: *Il faut tout dire: Effunde sicut aquam cor tuum, dit le prophète (Thren. II, 19). Épanchez votre cœur comme de l'eau. Qu'est-ce à dire comme de l'eau? Pesez la force de cette comparaison. Lorsque vous répandez quelques autres liqueurs, il n'en est pas de même comme de l'eau car les autres liqueurs épanchées laissent quelque chose dans les vases où elles étaient . . . mais pour l'eau elle s'épanche tout entière, et il n'en demeure rien dans le vase où elle était (Ibidem, c. 258)*. Il Montfort riprenderà l'espressione *Effunde sicut aquam cor tuum*, sia in uno schema del *Livre des Sermons* (p. 150), sia nelle *Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*, n. 20, in *Œuvres complètes*, p. 696.

<sup>4</sup> *Soumission donc aveugle qui nous mette dans le même état que l'apôtre saint Paul terrassé par Jésus-Christ, et assujetti à la puissance de sa grâce: apertis oculis, nihil videbat (Act. IX, 8). O l'heureux aveuglement! s'écrie saint Bernard: O felix caecitas! (Ibidem, c. 265)*. Poco prima il Tronson aveva definito l'obbedienza con l'espressione di S. Giovanni Climaco: *sepulcrum voluntatis (Ibidem, c. 245)*.

<sup>5</sup> *Soumettons-nous à tout; soumettons-nous sans vouloir juger de ce qu'on nous dit (Ibidem, c. 265)*.

<sup>6</sup> *Que pensez-vous que doit être ce directeur que nous devons prendre, et que nous disons être si nécessaire pour le salut? Vous savez qu'il est important de ne pas prendre indifféremment le premier qui se présente . . . de sa conduite dépend notre salut (Ibidem, c. 230)*.

<sup>7</sup> Appunto queste tre virtù sono richieste dal Tronson nel direttore spirituale (*Ibidem*, cc. 251-254).

Compagnia<sup>1</sup>. Come nota un recente biografo del Montfort, F. Leschassier, con la sua fragile costituzione fisica e con il suo temperamento tutto misura ed equilibrio, rappresentava *l'antitesi stessa del Grignon*; e non è improbabile che questi lo abbia scelto perchè vedeva in tale opposizione di carattere una ragione per essere guidato a una più radicale rinuncia di sè<sup>2</sup>. E' difficile tuttavia ammettere nel Montfort la previsione della lotta frontale e diuturna che il nuovo direttore avrebbe ingaggiata contro di lui allo scopo di formarlo secondo i canoni sulpiziani.

Per comprendere questo urto occorre presentare la situazione complessiva del Montfort e del suo direttore, mettendoli uno di fronte all'altro dal momento iniziale del loro incontro fino alla rottura definitiva delle loro relazioni, quando il giovane missionario proseguirà per la sua via nella libertà della sapienza apostolica. Bisognerà per tanto fare il punto delle due personalità spirituali che si sono trovate di fronte agli inizi del 1696 delineandone la costituzione psicologica, gli intenti e le motivazioni, nonchè i condizionamenti dovuti all'ambiente e all'epoca nella quale sono vissuti.

## B. CONDOTTA "STRAORDINARIA" DI LUIGI GRIGNION

I precedenti capitoli hanno offerto alcune linee che caratterizzano l'esperienza spirituale del Montfort e ne configurano la fisionomia acquisita nei primi quattro anni di soggiorno parigino.

Sotto la guida di La Barmondière e del Baüyn, con i quali sintonizzava spiritualmente, il giovane chierico ha percorso alacramente il cammino della perfezione: la sua vita di pietà si è fatta più intensa e più nutrita dalla frequenza sacramentale, l'esperienza di Dio più continua, la devozione mariana più interiorizzata, la dedizione al prossimo più collaudata mediante lo svolgimento dell'opera catechistica, la povertà, la mortificazione e l'obbedienza maggiormente provate. In una parola, tutta la vita spirituale del Montfort appare contrassegnata dal progetto cosciente e personale di prepararsi al sacerdozio e al compito missionario attraverso l'assimilazione costante della scienza dei santi, posta come primo valore da perseguire nell'esistenza.

Nessuno dei segni morali, che testimoniano una vita posta sotto l'adempimento della volontà di Dio, si può dire che manchi nell'esperienza vitale del Montfort al suo ventitreesimo anno di età.

<sup>1</sup> Per la figura del Leschassier, cfr. quanto abbiamo detto nel Cap. VII, pp. 163-165.

<sup>2</sup> H. DANIEL, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 40.

E tuttavia l'insieme della vita spirituale del Grignion costituisce un problema per i suoi condiscipoli e formatori, che non tralasciano di giudicarlo come un uomo dalla condotta *straordinaria*<sup>1</sup>, contemporaneamente strana e originale.

In realtà il comportamento del seminarista bretone presenta due dimensioni problematiche, che non si può tralasciare di esporre prima di studiare la posizione assunta dal Leschassier.

Indubbiamente la costituzione psicologica del Montfort, al di là della serietà e impegno nella vita spirituale, presenta degli aspetti difettosi, che non mancano di manifestarsi esteriormente in seno alla comunità sulpiziana. Si notano in lui un comportamento malaccorto, inadeguato, senza elasticità, una tendenza alla concentrazione che genera una difficoltà di integrazione comunitaria, i singulti e sospiri che gli sfuggono nell'orazione dinanzi ai compagni, una pulsione istintivamente aggressiva che lo spinge ad interventi di zelo inusitati e ad una disciplina penitenziale molto dura ed eccessiva, e infine una relazione verso la Vergine che catalizza la sua affettività. Questo complesso di indizi comprova l'ipotesi di lavoro avanzata da R. Lagueux e L. Pérouas, che riscontrano nella psicologia del Montfort un blocco affettivo dovuto alla non riuscita identificazione con l'immagine paterna. L'arresto o disturbo dello sviluppo psichico avrà un influsso negativo sul comportamento del Grignion, azionando meccanismi inconsci da lui riconosciuti solo al termine della sua vita quando ammetterà di avere delle singolarità dovute alla natura e di cui non si riterrà responsabile<sup>2</sup>. Fin dal seminario egli vivrà sotto il peso di tali condizionamenti, accettandoli progressivamente come mezzi di santificazione. Purtroppo la direzione spirituale del Leschassier non è stata in grado di liberare l'affettività del Montfort inserendola nel dinamismo dell'amore e della maturità personale. Il carattere *somatotonico* o *collerico* del Grignion<sup>3</sup> sarà anzi ulteriormente represso, sicchè la sua aggressività sten-

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, nn. 51, 82, 97-98.

<sup>2</sup> *Il me répliqua que s'il avait des manières singulières et extraordinaires, c'était bien contre son intention; que les tenant de la nature, il ne s'en apercevait pas, et qu'étant propres à l'humilier, elles ne lui étaient pas inutiles* (BLAIN, n. 263).

<sup>3</sup> Il carattere del Montfort è stato analizzato in due studi: B. CERUTI, *Diagnosi temperamentale di S. Luigi Maria Grignion da Montfort secondo il paradigma dello Sheldon*, Tesi di psicologia differenziale presso l'Istituto pedagogico francescano, Roma 1970, pp. 69; L. BEAULIEU, *Psychographie de Louis-Marie Grignion de Montfort*, in *Perspectives Montfortaines*, 1966, n. 1, pp. 25-61. Seguendo lo schema dello Sheldon, il primo conclude che il Montfort fu un *somatotonico*; il secondo adotta la classificazione di Le Senne e caratterizza il Montfort come *collerico*. Ambedue convengono nel rilevare il bisogno di agire, l'impulsività, la pulsione energetica del carattere del Montfort.

terà a diventare una forza costruttiva in ordine all'equilibrio psicologico e allo stesso regno di Dio che proclamerà.

La seconda dimensione problematica dell'itinerario spirituale del Montfort, strettamente collegata con la prima, è la particolare concezione dell'ideale di vita. L'enorme pulsione energetica della sua psicologia, trasvalutata in radicalismo evangelico, lo aveva condotto ad atteggiamenti che si allontanavano nettamente dalla misura e moderazione introdotte dal Tronson nella spiritualità sulpiziana. Il periodo parigino è caratterizzato dalla tendenza del Montfort ad andare oltre le prescrizioni regolamentari, sia nella povertà vista come reale mendicizia più che come disinteresse, sia nella mortificazione corporale spinta ad una pericolosa intensità, sia nella vita di pietà prolungandone insaziabilmente le pratiche, sia nella devozione alla Vergine portata alle ultime conseguenze fino alla schiavitù, sia nell'amore del prossimo convogliato nella prospettiva missionaria<sup>1</sup>, sia infine nel rigetto della mentalità mondana che si esprimerà in zelo improvviso e combattivo.

Come abbiamo notato precedentemente, il Montfort ha assimilato la spiritualità sulpiziana nella linea di Olier-Baüyn, ricca di dinamismo apostolico, inventiva, misticismo. In un periodo in cui il Petit-Séminaire rischia di dimenticare il primitivo fervore, egli rivive la tradizione, soprattutto dando nuova consistenza all'associazione della schiavitù verso Maria e introducendo nuove pratiche religiose<sup>2</sup>.

Tra questo orientamento e quello del Leschassier era inevitabile lo scontro: ne descriveremo le vicende dopo aver fatto conoscenza col metodo formativo adottato dal direttore sulpiziano.

#### C. PRINCIPI FORMATIVI DI F. LESCHASSIER

François Leschassier (1641-1725) era certamente il personaggio più quotato, dopo il Tronson, dell'ambiente sulpiziano degli anni 1690-1700. Nulla si può dire contro la sua rettitudine morale e il suo senso di responsabilità; tuttavia per temperamento e per orientamento spirituale, egli appare un tipo notevolmente diverso e perfino antitetico rispetto al Montfort.

<sup>1</sup> Cfr *Lettre 5*, in *Œuvres complètes*, pp. 14-15. E' da notare come i desideri missionari espressi dal Montfort in questa lettera del dicembre 1700 si riferiscono anche al periodo del seminario: *Il me vient, comme à Paris, des désirs . . .* (*ibidem*, p. 14).

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, nn. 72, 76.

Di fragile costituzione e di salute ragionevole<sup>1</sup>, il Leschassier si può facilmente catalogare nel tipo deontotónico ben caratterizzato da Roldan sulla scia dello Sheldon<sup>2</sup>: la sua tendenza all'introspezione, lo tratta dal dinamismo apostolico<sup>3</sup>; la facilità alla riflessione e all'autoanalisi, gli offre la possibilità di conoscere tutti gli angoli del proprio io, di mantenere i segreti ma insieme di rendersi indeciso tra le varie soluzioni<sup>4</sup>; la freddezza emozionale gli impedisce talvolta di sintonizzare con il prossimo e lo porta ad un atteggiamento di durezza e incomprendimento<sup>5</sup>; la debole costituzione non gli consente di aspirare alle grandi macerazioni: piuttosto che prendere l'iniziativa preferirà sopportare con rassegnazione le difficoltà della vita<sup>6</sup>; il sentimento del dovere e della responsabilità, lo inclina a mettersi al servizio completo di Dio, adempiendo la sua volontà fin nei minimi particolari e giudicando con diffidenza vie eccezionali e voli mistici<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Il BLAIN, parla della *petite santé* e *faible complexion* del Leschassier (n. 89); tale notizia è confermata dal GOSSELIN che riferisce sulle *infirmilés habituelles* del medesimo (*Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., p. 102). La corrispondenza del Tronson riferisce sulla malattia mortale avuta dal Leschassier nel dicembre 1690, quando si è pensato a portargli il Viatico (cfr *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. III, pp. 127-129).

<sup>2</sup> Cfr A. ROLDAN, *Ascetica e psicologia. Introduzione all'ascetica differenziale*, Roma, Ed. Paoline, 1965, pp. 80-81, 121-145.

<sup>3</sup> La vita di Leschassier è trascorsa tutta a S. Sulpizio, delegando altri confratelli per le visite ai seminari (Cfr *Registre des Assemblées . . .*, ms. c., pp. 440, 464). Egli proporrà costantemente l'amore alla vita nascosta e al ritiro (Cfr *infra*, p. 232).

<sup>4</sup> Il Leschassier manifesta l'indecisione specie quando deve dare un giudizio su altre persone: se manca un elemento o dei particolari di una questione evita di pronunciarsi (cfr lettera al Montfort del 3 novembre 1701, in *Œuvres complètes*, p. 30), oppure presenta gli aspetti negativi e positivi lasciando ad altri la decisione (cfr lettera al Vescovo di Poitiers, allegata al volume 1551 del processo di Canonizzazione, Archivio Vaticano).

<sup>5</sup> Cfr *infra*, p. 238.

<sup>6</sup> Nelle *Maximes spirituelles* (ms. Archives S. Sulpice, raccolta Leschassier dovuta alla mano di M. Guyton, segretario del consiglio sulpiziano dal 18 ottobre 1722 al 18 febbraio 1723) il Leschassier commenta la massima *Vault mieux souffrir qu'agir*, suffragandola con nove motivi, tra cui il seguente: *Souffrir rappelle à Dieu, et l'action très souvent nous dissipe et fait oublier N. S.*

<sup>7</sup> Il senso della responsabilità si acuisce in Leschassier in alcune occasioni particolari, come quando viene eletto superiore generale o quando deve presentarsi al Card. De Noailles che vuol togliere le facoltà al seminario come aveva fatto coi Gesuiti (cfr GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., pp. 8-12, 29 sg.). L'osservanza delle piccole regole è raccomandata dal Leschassier ai suoi corrispondenti (*ibidem*, p. 149) ed è lodata specie alla morte di M. Baŕyn, giunto alla perfezione mediante *la fidélité aux petites choses* (GOSSELIN, *Notice sur Monsieur Baŕhin*, ms. c., p. 398).

## La progression rotturacon S. Sulpizio

Tale indole temperamentale porta il Leschassier ad assimilare vitalmente il clima spirituale instaurato dal Tronson. Dalle lettere, dagli scritti e dalle testimonianze biografiche<sup>1</sup> risultano le linee fondamentali che hanno diretto il suo comportamento:

Innanzitutto il senso dell'equilibrio e della misura, condensato nella frase cara al Tronson: *Inter utrasque nimietates discretione moderante gradiendum est*<sup>2</sup>, spinge il Leschassier a optare sempre per il giusto mezzo lontano dall'eccesso e dal difetto. Si spiegano così i suoi interventi contro le idee temerarie dei giansenisti<sup>3</sup>, contro le esagerazioni della disciplina

<sup>1</sup> Le lettere del Leschassier si trovano nei 15 volumi manoscritti della *Correspondance de M. Tronson*, trascritte dal segretario del Consiglio sulpiziano M. Bourdon fino all'anno della sua morte (1709). Una di queste è stata pubblicata da L. BERTRAND, in *Correspondance de M. Louis Tronson*, t. III, pp. 563-565, mentre degli estratti sono riportati da GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., pp. 103-149. Per le lettere che si riferiscono al Montfort utilizzo la copia fatta da M. Faillon nel 1843, allegata al volume 1551 del processo di canonizzazione e conservata nell'Archivio Vaticano: *Extrait de diverses lettres concernant le vénérable serviteur de Dieu L. M. Grignon de Montfort*. Quanto agli altri scritti di Leschassier sono da citare: *De l'esprit de la Compagnie des prêtres de Saint Sulpice*; *Maximes spirituelles*; *Divers papiers relatifs au temps de M. Tronson et de M. Leschassier, etc.*, contenente tra l'altro un *Commentaire de M. Leschassier sur l'esprit de M. Olier, Pietas Seminarii S. Sulpitii*; alcune prediche come *Pour la feste de l'intérieur de la T. Ste Vierge*, e quelle riportate dal Montfort nel suo *Livre des Sermons* sui seguenti argomenti: *Amour propre* (pp. 99-100); *Baptême* (p. 125); *Conformité à la volonté de Dieu* (p. 144); *Elus en petit nombre* (p. 156); *Enfer* (p. 166); *État ecclésiastique*, *De la sainteté* (p. 171); *L'excellence du Très-Saint Sacrement* (p. 185); *Les outrages que l'on commet contre N. S. au Saint Sacrement* (pp. 185-186); *Empêchements des fruits de la Communion* (p. 186); *Imprudences des enfants de lumière* (p. 235).

<sup>2</sup> Cfr *Manuel du séminariste*, in *Œuvres complètes de M. Tronson*, o. c., t. I, p. 233; *Lettre à l'Évêque d'Arras*, in *Correspondance de M. Tronson*, ms. c., t. I, p. 16.

<sup>3</sup> Il Leschassier pone un *entier éloignement de toutes les nouveautés* come primo elemento dello spirito di S. Sulpizio (*De l'esprit de la Compagnie . . .*, ms. c., n. 1). La vigilanza su questa materia appare chiaramente dal *Registre des Assemblées*, per esempio quando il Leschassier è incaricato di scrivere a M. Eyraud, direttore del Seminario di Clermont che *avoit parlé en quelque rencontre comme parlent les Jansénistes* (2 oct. 1698, p. 389). Pur lasciando ai seminaristi una ragionevole libertà relativa alla lettura di autori sospetti (Cfr GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., p. 25), il Leschassier mostra la sua preoccupazione per il diffondersi delle idee gianseniste nella lettera del 13 giugno 1701 al Generale della Certosa di Grenoble: *On fait tous les jours courir des libelles d'une extrême hardiesse sur le fait du Jansénisme. Il en paroît une qui ne ménage nullement la censure faite l'an passé par Messieurs de l'assemblée du Clergé de cette proposition: Le Jansénisme est un fantôme. Cela fait voir qu'on a besoin plus que jamais de personnes qui soient fermes pour défendre la doctrine et la conduite de l'Église contre les nouveautés* (*Correspondance de M. Tronson*, ms. c., t. III, p. 255).

penitenziale<sup>1</sup> e della pietà eccessivamente concentrata<sup>2</sup>, com'è pure contro posizioni minimiste o ipercritiche nel dominio della fede<sup>3</sup>.

In particolare viene riconosciuta la sua prudenza sia nelle risposte ai suoi numerosi corrispondenti<sup>4</sup> sia nel comportamento adottato di fronte al Card. De Noailles componendo un difficile accordo tra l'ubbidienza a Roma e il rispetto per il Vescovo diocesano<sup>5</sup>.

In secondo luogo, *il principio dell'uniformità* come elemento di coesione comunitaria, spiega la diffidenza di Leschassier per ogni manifestazione di originalità. Egli commenta accuratamente la massima: *Non esse singularem, sed in communibus non esse communem*, vedendo nella singolarità un segno di orgoglio, che contrista il prossimo, causa gelosie, è contrario allo spirito della comunità ed è condannato da tutti i maestri della vita spirituale<sup>6</sup>. Il rimedio allo spirito singolare, lungamente descritto e bersagliato dal Tronson<sup>7</sup>, è per il Leschassier un comportamento esteriore ordinario, che consiste nel seguire in tutto la comunità nel cibo, nella ricreazione, negli esercizi di pietà e nella mortificazione<sup>8</sup>, mentre tutti gli sforzi dovranno concentrarsi a compiere le azioni ordinarie con interiori disposizioni di fervore, di amore e di unione a Cristo<sup>9</sup>. In questo contesto è comprensibile l'intenzione del Leschassier di ridurre il Montfort al ritmo uniforme della comunità<sup>10</sup>, cercando di abolire

<sup>1</sup> Oltre ai passi riportati dal Blain sull'argomento, cfr pure le lettere inviate dal Leschassier a M. Levesque, in cui riporta la massima: *Non in sola abstinentia cibi stat nostra summa jeiunii* (*Correspondance de M. Tronson*, ms. c., t. III, p. 245). Alle *austérités qui éclateroient aux yeux du monde*, il Leschassier ritiene di doversi preferire la massima attribuita a S. Giovanni Berchmans: *Mea maxima poenitentia, vita communis* (*De l'esprit de la Compagnie*, ms. c., p. XIII).

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, n. 93.

<sup>3</sup> Cfr *supra*, cap. VII, pp. 170-171.

<sup>4</sup> *Selon la remarque de M. Garnier, quoique les lettres de M. Leschassier soient ordinairement beaucoup plus courtes que celles de M. Tronson, elles sont toutes marquées au coin de la plus grande prudence* (GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., p. 103).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>6</sup> *Maximes spirituelles*, ms. c., maxime 42.

<sup>7</sup> Il Tronson ne parla negli *Examens particuliers*, (o. c., pp. 44-45) e in modo più dettagliato nel *Manuel du séminariste*, in *Œuvres complètes de M. Tronson*, t. I, c. 10.

<sup>8</sup> *Que faut-il faire? Pour l'extérieur suivre la Communauté en tout. Même nourriture autant que la santé le permet. Même récréation, mêmes exercices. Point de grimace. Rien sans l'avis du directeur. Que si on permet plus d'oraison, de mortifications, de jeûne que les autres cacher ces sortes de singularités autant qu'il se peut* (*Maximes spirituelles*, l. c.).

<sup>9</sup> *In communibus non esse communem. Dispositions intérieures les plus saintes qu'il se pourra. . . Omnis gloria filiae regis ab intus. Amour, union à N. S., abnégation de nous mêmes, etc.* (*ibidem*). In margine il Leschassier riporta la frase di S. Bonaventura: *In communibus sit fervoris affectio specialis*.

<sup>10</sup> Cfr BLAIN, n. 97; GRANDET, p. 12.

in lui ogni espressione capace di destare meraviglia nell'ambiente<sup>1</sup> e intensificando una formazione che parta dall'interno<sup>2</sup>.

Inoltre l'impostazione doveristica della vita, basata sulla scrupolosa osservanza del regolamento, espressione della volontà di Dio<sup>3</sup>, conduce il Leschassier ad insistere sugli usi ricevuti dalla tradizione contro ogni novità, secondo il detto riportato dal Tronson: *Novitas filia temporis, mater perturbationis*<sup>4</sup>.

L'aspetto personalistico della vita cristiana, presente nell'insistenza del Leschassier ad attuare una unione continua con Cristo e a curare soprattutto l'atteggiamento interiore della virtù<sup>5</sup>, rimane coartato nei limiti del regolamento e delle prescrizioni particolareggiate<sup>6</sup>. Il presente è modellato sul passato ed esclude non solo le novità dottrinali di tipo giansenista, ma anche il credito alle visioni e rivelazioni private tanto gradite alla mentalità popolare<sup>7</sup>. La svolta anti-mistica determinata dai colloqui di Issy e dalla con-

<sup>1</sup> Il Leschassier cita la frase: *Qui facit quod nemo, mirantur omnes* (*Maximes spirituelles*, l. c.), cui fa riscontro l'affermazione del Blain con la quale osserva che nel Seminario di S. Sulpizio *il ne se passe rien qui puisse choquer les yeux et les oreilles* (BLAIN, n. 97).

<sup>2</sup> Tale tema è svolto dal Leschassier in un sermone dove dice fra l'altro: *Il faut commencer par former l'intérieur; c'est l'important avis que Dieu nous donne dans l'Écriture: Facite vobis cor novum et spiritum novum . . . Sans cela les exercices du règlement tout sanctifiants qu'ils soient en eux memes seront inutiles pour nous s'ils ne sont animés des dispositions intérieures* (*Pour la feste de l'intérieur de la T. Ste Vierge*, ms. Archivio di S. Sulpizio).

<sup>3</sup> Cfr TRONSON, *Examens particuliers*, o. c., pp. 51-52; BLAIN, n. 106.

<sup>4</sup> Cfr GOSSELIN, *Mémoires sur M. Tronson*, ms. c. p. 183. Il rinnovamento proposto dal Leschassier è visto come una restaurazione o ritorno a pratiche raccomandate dall'Olier e dalla tradizione sulpiziana (Cfr GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., pp. 11, 88, 97).

<sup>5</sup> Cfr il preambolo del manoscritto *De l'esprit de la Compagnie*. Sull'unione a Cristo, il Leschassier ha lasciato un magnifico testo nella lettera del 12 settembre 1702 (Cfr FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. III, p. 71); egli raccomanda tale unione specie agli ecclesiastici: *Non te teneat catena ferrea sed catena Christi* (cfr *Pour la feste de l'intérieur de la T. Ste. Vierge*, ms. c.).

<sup>6</sup> Tra le massime dell'amor proprio opposte a quelle dello Spirito Santo, il Leschassier pone il disprezzo delle piccole cose: *Le St. Esprit dit: Qui spernit modica paulatim decidet. C'est là, dit l'amour propre le grand argument des gens de la communauté; voilà leur batterie ordinaire. Bagatelle: moquez-vous de cela, allez à l'essentiel* (MONTFORT, *Le Livre des sermons*, p. 99).

<sup>7</sup> Le lettere del Tronson attestano il suo atteggiamento diffidente per ogni manifestazione straordinaria e miracolosa: *Les voies extraordinaires ne sont pas de notre goût . . . tenez-vous toujours ferme à l'obéissance et ne quittez point les voies communes* (marzo 1691). *Le séminaire de saint-Sulpice ni par visions ni par révélations. La foi et les règles communes que l'Église nous donne nous suffisent* (2 febbraio 1692). Cfr *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. II, pp. 309-311. La posizione del Consiglio sulpiziano coincide con quella del Tronson come appare dalla riunione del 24 giugno 1698: *On a examiné si les Religieuses de Langeac demandent avec insistence par M. Saget une attestation en forme de l'apparition*

danna di Fénelon, confermeranno lo psicologismo e razionalismo insiti nella spiritualità sulpiziana, determinando la preoccupazione della salvezza e perfezione individuale mediante l'adempimento esatto del proprio dovere<sup>1</sup>.

Infine l'ideale del prete dedito al culto determina il Leschassier a proporre costantemente la santificazione sacerdotale attraverso l'amore alla vita nascosta e ritirata, concentrata nell'adorazione eucaristica e nella decorazione della chiesa<sup>2</sup>. Egli chiede ai sulpiziani non solo *uno spirito di morte al mondo* e alla sua mentalità, ma anche una separazione sociologica da ogni contatto che possa impedire il totale servizio del clero<sup>3</sup>, fino a ritenere uno stato violento la permanenza fuori del seminario e della comunità<sup>4</sup>. Questo orientamento formativo diviene più acuto nel Leschassier, essendo egli nella necessità di trovare reclute per la Compagnia di S. Sulpizio sollecitata dalle richieste per i seminari delle varie diocesi della Francia<sup>5</sup>. Il dinamismo mis-

*miraculeuse de la Mère Agnès de Jésus à M. Olier, par quelques anciens de la maison . . . On n'a pas esté d'avis de la donner parce que les visions ne sont gueres de saison dans ce temps cy, les esprits d'aujourd'hui n'estant point disposez à bien recevoir ces sortes de choses extraordinaires (Registre des Assemblées, ms. c., pp. 384-385.*

<sup>1</sup> Il 10 marzo 1695 si firmano i 34 articoli di Issy e il 12 marzo 1699 è condannata l'opera di Fénelon; *Maximes des Saints*: con tali atti la posizione dei mistici diventa delicata. Il crepuscolo dei mistici preannunciato nel 1680 diventa una realtà (Cfr L. COGNET, *Crépuscule des mystiques*, o.c., 1958, pp. 55, 212, 302). Il Leschassier scrive una lettera a M. Delpy disculpando S. Sulpizio da ogni connivenza con il quietismo e con Fénelon; in particolare aderisce ai 34 articoli e condanna come *disposition très criminelle* l'indifferenza per la salvezza o dannazione (Lettera del 10 marzo 1697, in *Correspondance de M. Louis Tronson*, o.c., t. III, p. 563-565).

<sup>2</sup> Il ritiro e l'orazione sono elementi importanti dello spirito della Compagnia di S. Sulpizio (cfr *De l'esprit de la Compagnie*, ms. c., nn. III, XV); anzi l'Assemblea sulpiziana del 6 dicembre 1705 giunge ad affermare che *l'esprit intérieur et de retraite qu'on a gardé jusqu'a présent est le véritable caractère de celui de St. Sulpice* (*Registre des Assemblées*, ms. c., p. 499).

<sup>3</sup> *Par ce même esprit, on renonce au commerce du monde, autant que l'obeissance le souffre; on aime la vie cachée; on retranche les visites . . . Étant ainsi dégagé de toutes choses, on se donne tout entier au service du Clergé . . .* (*De l'esprit de la Compagnie*, ms. c., nn. VII-X).

<sup>4</sup> *On se trouve comme dans un état violent et hors de son centre, quand on est hors du séminaire et séparé de la communauté* (*ibidem*, n. X).

<sup>5</sup> La mancanza di personale adatto è il motivo del rifiuto del Tronson e del Leschassier alla richiesta insistente di Fénelon, che voleva affidare ai sulpiziani la direzione del seminario di Cambrai (cfr *Correspondance de M. Louis Tronson*, o.c., t. III, pp. 160-165, 168; GOSSÉLIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., pp. 209-211). Il Consiglio sulpiziano si vedrà costretto a contravvenire alla prassi dell'Olier che non aveva mai fatto opera di reclutamento (Cfr *Correspondance de M. Louis Tronson*, o.c., t. I, p. 281) incaricandosi di pagare la pensione di diversi ecclesiastici a condizione che siano disposti a entrare nella Compagnia (cfr *Registre des Assemblées*, ms. c., pp. 334, 343, 363, 385-386, 400, ecc.).

sionario e pastorale dell'Olier viene in tal modo posto in sordina, e il Leschassier, al seguito del Tronson, rifiuta costantemente di legare al seminario una comunità dedita alle missioni al popolo<sup>1</sup>. Si aggiunga l'aspetto della dignità del clero che non permette ai preti di scendere dalla loro classe sociale<sup>2</sup> e si comprenderà la netta divergenza del sacerdote secondo il canone sulpiziano con il tipo di missionario itinerante e povero tra i poveri cui si sentiva attirato il Montfort.

D. L'EMERGERE DELLA PERSONALITÀ APOSTOLICA  
DEL MONTFORT E IL SUO RAPPORTO  
CON F. LESCHASSIER

Le relazioni tra il Montfort e il Leschassier costituiscono un problema che non ha mancato di attirare l'attenzione dei biografi e degli specialisti della direzione spirituale<sup>3</sup>. Tale problema è stato tuttavia affrontato sotto l'angolo apologetico, a cominciare dal Blain che dividendo la sua amicizia con i sulpiziani e col Montfort tenta di scagionare sia la condotta del Leschassier che quella del suo condiscipolo richiamandosi a una visione soprannaturalistica<sup>4</sup>. Il memorialista sulpiziano Gosselin si schiera a favore dei suoi confratelli e ne giustifica l'apparente severità in nome della convivenza comunitaria che non ammette singolarità e difetti di cui il Montfort si sarebbe liberato una volta

<sup>1</sup> Tipico esempio di questa mentalità è il rapporto di S. Sulpizio con la Comunità di S. Clemente a Nantes. Tra le varie ragioni che spingono il consiglio sulpiziano a rifiutarne la direzione, ritorna insistentemente la seguente: *parce qu'il y a une Cure qui est annexée et qu'un des principaux emplois de cette Communauté sont les missions, ce qui ne convient guère avec la conduite des Séminaires qui fait le plus essentiel de notre vocation* (*Registre des Assemblées*, ms. c., p. 319, 30 luglio 1693). La stessa ragione è ripetuta il 24 novembre 1700 (*ibidem*, p. 418), il 13 gennaio 1701 (p. 420) e il 31 dicembre 1701 (p. 437). Scrivendo a M. Du Gast, rettore di S. Clemente a Nantes, il Leschassier riafferma la motivazione: *Nous croirions nous éloigner de notre institut si nous nous donnions aux missions* (Lettera del 10 settembre 1700, in *Correspondance de M. Tronson*, ms. c., t. III, p. 216).

<sup>2</sup> Questo aspetto della cultura clericale non è menzionata esplicitamente dal Leschassier, ma esso fa parte della concezione della povertà sulpiziana fatta di disinteresse e amore ai poveri, ma contraria alla mendicizia (cfr *supra*, cap. VI, p. 132.). Lo stesso si dica del Blain che menziona la disconvenienza per lo stato clericale di camminare a piedi nudi (n. 94), ma implicitamente egli fa riferimento alla dignità ecclesiastica ogni volta che è scioccato dalle singolarità del suo amico.

<sup>3</sup> Cfr particolarmente: H. DANIEL, *Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., pp. 39-83; H. MARTIN, *Discernement des esprits et direction spirituelle*, in DS, t. III, cc. 1281-1286.

<sup>4</sup> Cfr BLAIN, nn. 97, 120, 170-173.

giunto a un grado elevato di perfezione<sup>1</sup>. I biografi del Montfort invece si ribellano alla chiusura mentale del Leschassier, che non ha saputo comprendere la grandezza morale e le doti del futuro missionario, il quale viene dichiarato *vittima delle inintelligenze*<sup>2</sup>.

Le pagine precedenti tracciano il quadro psicologico e ambientale, nel quale si inseriscono le vicende della direzione spirituale del Leschassier, e offrono gli elementi per una valutazione complessiva. Al di là delle intenzioni e della virtù del direttore sulpiziano e del futuro missionario, il contrasto è determinato da una diversa corrente spirituale alimentata dall'opposizione temperamentale.

Più che raggruppare in forma sintetica le dimensioni del rapporto Leschassier-Montfort, cerchiamo di cogliere le fasi del suo sviluppo inserendovi i fatti più salienti occorsi al Montfort nel periodo anteriore al sacerdozio fino alla rottura definitiva con S. Sulpizio.

#### 1. Fase iniziale: integrazione comunitaria.

La relazione Montfort-Leschassier inizia sotto il segno della reciproca fiducia e del senso della responsabilità. Il Montfort conosce i suoi doveri verso il direttore da lui scelto per la guida della sua vita spirituale ed è senza dubbio disposto all'apertura di cuore *intera, sincera, pronta e sottomessa*, in cui fa consistere l'atteggiamento fondamentale della direzione<sup>3</sup>. Egli manterrà costantemente questa disposizione fino a poter confidare più tardi al Blain di non avere mai disubbidito al suo direttore<sup>4</sup>; tuttavia si deve essere accorto fin dai primi contatti che il Leschassier non era facile alle concessioni ottenute dai precedenti direttori spirituali<sup>5</sup>. Infatti il Leschassier accettando la direzione del Grignon era fermamente intenzionato ad applicare i principi collaudati dalla tradizione sulpiziana, capaci di trasformarlo in un buon elemento della comunità seminaristica ed eventualmente della Compagnia di S. Sulpizio<sup>6</sup>.

Dall'esame del regolamento particolare<sup>7</sup>, dai colloqui e dal comportamento del Montfort, il Leschassier ha notato senza difficoltà la presenza di

<sup>1</sup> GOSSELIN, *Mémoires sur M. Leschassier*, ms. c., pp. 220-221.

<sup>2</sup> L. LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., p. 69.

<sup>3</sup> Cfr lo schema *Obligation d'avoir un directeur* in *Le Livre des Sermons*, ms. c., p. 150.

<sup>4</sup> *Mais comment puis-je savoir qu'il n'a jamais désobéi? Je le sais de lui même. C'est un témoignage qu'il fut obligé de se rendre . . .* (BLAIN, n. 113).

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 92.

<sup>6</sup> Cfr *supra*, p. 232.

<sup>7</sup> *Mr. Leschassier . . . ayant vu son règlement particulier . . .* (J. GRANDET, *La vie de Monsieur de Grignon de Montfort*, p. 10, *L'Écho des Missions*, n. 218, oct. 1951).

quello *esprit singulier* ritenuto dal Tronson come incompatibile con lo spirito del seminario<sup>1</sup>. La descrizione dettagliata fatta da questi in una delle sue conferenze è il ritratto del seminarista Grignon, nel senso non del difetto ma dell'eccesso:

Or cet esprit (singulier) paraît principalement en trois choses: dans les choses singulières que l'on fait; dans le temps où on les fait: dans la manière dont on les fait.

1. Dans les choses que l'on fait qui sont singulières; on fait plus ou moins de retraite que les autres; on jeûne plus souvent, on communie plus souvent, on trouve trop ou trop peu d'austérité dans la maison, on veut faire ou moins ou davantage: *Reprehensibile est diversum habere cultum, ubi non est diversum propositum* (Isid. Hispal., in Reg. monarch., cap. 12).

2. Dans le temps où on les fait: on veut parler, lorsque les autres gardent le silence; on se retire en sa chambre, lorsque la communauté se récréé ou on se récréé, lorsque la communauté se retire; on veut faire oraison, lorsque les autres disent l'office, etc.

3. Dans la manière dont on fait les choses, avec une certaine affection, avec un air plus mélancolique, avec des gestes et une contenance plus recherchés ou plus négligés, avec un extérieur plus mortifié, ou plus dissipé: marques de l'esprit singulier que l'on doit éviter par-dessus tout dans les communautés, dit saint Bonaventure: parce qu'encore que cela se fit quelque fois par un bon principe, et que quelques-uns s'y portassent pour éviter la présomption, *cavendum ne, dum nimis evitatur praesumptio, inordinationis accedat confusio* (Bonav.)<sup>2</sup>.

Di fronte alle evidenti singolarità del Montfort quanto alle cose, al tempo e al modo<sup>3</sup>, il Leschassier adotta il metodo della misura e della moderazione:

<sup>1</sup> Cfr *supra*, cap. VII, pp. 155-158. Una sommaria descrizione dell'*esprit singulier* è data dal Tronson nei suoi esami particolari: *N'avons-nous point l'esprit singulier, ne pouvant nous assujettir aux pratiques et aux règles communes, cherchant souvent à nous distinguer par les choses singulières que nous faisons, ou par le temps auquel nous les faisons, ou par la manière dont nous affectons de les faire? In omnibus fuge singularitatis notam, dit saint Bernard* (L. TRONSON, *Examens particuliers*, o. c., pp. 44-45).

<sup>2</sup> *Manuel du séminariste*, in *Œuvres complètes de Tronson*, o. c., t. I, c. 10.

<sup>3</sup> Il Montfort si distingue fin dal suo ingresso nella Comunità del La Barmondrière per le sue austerità straordinarie, per la sua frequenza alla comunione, per il ringraziamento e l'orazione prolungata (cfr BLAIN, nn. 37-39, 45, 47, 66, 85; GRANDET, p. 13). Inoltre è portato a sopprimere la ricreazione o a trasformarla in orazione (cfr BLAIN, nn. 48, 67-71); infine manifesta singolarità stando in ginocchio durante la meditazione e emettendo sospiri (cfr *ibidem*, n. 39, 49; GRANDET, p. 13).

il primo atto della sua direzione è di diminuirne notevolmente le penitenze e le pratiche di pietà del Montfort nell'intento di ridurlo al ritmo della comunità<sup>1</sup>.

Tale intervento, giustificato dalla concezione della comunità uniforme ed escludente il pluralismo, deve aver provocato nel Montfort una reazione psicologica molto più intensa di quella sperimentata con La Barmondière, quando il dissidio tra l'impulso interiore alla penitenza e all'orazione e l'obbedienza alle prescrizioni gli avevano fatto vivere *una specie di martirio*<sup>2</sup>. Il suo ardore per la mortificazione corporale e la sua sete insaziabile di contatto con Dio, non provenivano da orgoglio, come poteva sospettare il Leschassier<sup>3</sup>, ma dalla tendenza alla perfezione cristiana, inserita in un carattere totalitario e appresa dalla corrente spirituale di Surin—Olier—Baiuin. Perciò la risposta del Montfort alle misure del Leschassier è stata di un'obbedienza esteriore che esegue alla lettera quanto gli viene ingiunto, ma intensifica il raccoglimento interiore e la pratica penitenziale: il Blain riferisce che le penitenze del Montfort erano meno numerose, ma più rudi e violente<sup>4</sup>.

## 2. Seconda fase: discernimento degli spiriti.

La risposta del Montfort non può soddisfare il suo direttore, il quale si accorge che il problema non riguarda il comportamento esteriore ma ha radici in un orientamento interiore, da saggiare ulteriormente secondo le regole del discernimento degli spiriti.

Tale orientamento, precisato da alcuni accenni del Blain e dalla corrispondenza Leschassier—Montfort, consiste in una tendenza a concepire grandi disegni e desideri<sup>5</sup>; a tendere verso l'ottimo, cercando la propria per-

<sup>1</sup> *Mr. Leschassier . . . commença à modérer ses austérités et à lui prescrire une règle plus douce et moins meurtrière . . . et le réduisit autant qu'il put, au train de la Communauté . . .* (GRANDET, p. 12).

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, n. 86.

<sup>3</sup> *La singularité est une marque d'orgueil (Maximes spirituelles, ms. c., Maxime 42).*

<sup>4</sup> Cfr BLAIN, n. 93.

<sup>5</sup> Cfr per es. il progetto del Montfort d'iscrivere il maggior numero possibile di persone nella associazione della santa schiavitù (BLAIN, n. 72); i grandi desideri espressi nella Lettere 5 (*Œuvres complètes*, p. 14); le raccomandazioni del Leschassier a seguire le regole ordinarie e a non intraprendere nulla di nuovo senza prendere consiglio da persone sperimentate (cfr *Lettres à Monsieur Grignon* del 9 luglio, 23 settembre, 12 novembre 1701 e del 2 agosto 1702, in *Extrait de diverses lettres concernant le vénérable serviteur de Dieu L. M. Grignon de Montfort*, ms. c.).

fezione in una linea fuori del comune<sup>1</sup>, a trovare nuove vie in materia di devozione<sup>2</sup>, a realizzare i movimenti interiori senza badare troppo ai principi e alle contingenze concrete<sup>3</sup>. Sebbene il dinamismo del Montfort e il suo amore alle penitenze lo distacchino dal quietismo tanto dibattuto in quegli anni<sup>4</sup>, egli viene sospettato di camminare al pari dei quietisti in un sentiero diverso da quello battuto normalmente dai santi<sup>5</sup>: i suoi condiscipoli lo accusano di canonizzare le sue idee sostituendole alla volontà di Dio<sup>6</sup> e il Leschassier non può fare a meno di sospettare che il comportamento del Montfort sia ispirato da un fine orgoglio che lo porta ad agire in modo differente dagli altri<sup>7</sup>. Perciò egli vuole saggiare la virtù del Montfort mettendo alla prova la sua umil-

<sup>1</sup> Scrivendo a Mgr Girard, il Leschassier tra le riserve riguardo al Montfort pone il fatto qu'il a une haute idée de la perfection (*Lettre à Mgr. l'Évêque de Poitiers*, in *Extrait de diverses lettres* . . . ; ms. c.); egli si pone così sulla linea del Tronson che scriverà l'11 giugno 1691: *Comme nous sommes dans un temps où il faut éviter, autant que l'on peut, de faire crier, la prudence veut qu'on se ménage, de peur qu'en voulant porter les choses à une trop grande perfection, on ne les gâte et on se rende inutile* (*Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. I, pp. 504-505).

<sup>2</sup> *N'inventez rien en matière de dévotion extérieure qui n'ait été bien concerté, et autorisé par les Supérieurs légitimes. Il est encore moins à propos de chercher des nouveautés dans les pratiques intérieures puisque la vertu la plus pure est celle que les apôtres ont apprise de Notre Seigneur* (*Lettre à M. Grignon*, 2 agosto 1702, in *Extrait de diverses lettres*, ms. c.).

<sup>3</sup> Il Leschassier osserva a proposito della preparazione moralistica del Montfort: *Je lui avais conseillé de s'appliquer à bien remarquer les principes, afin que les possédant bien, il put décider plus sûrement, ou douter dans les difficultés* (*Lettres à M. Levesques*, *ibidem*). Questi consigli denotano la tendenza del Montfort a entrare subito in azione senza un previo riferimento ai principi. Nella lettera a Mgr. Girard affiora l'altro aspetto del comportamento del Montfort che consiste nel trascurare le contingenze concrete: *Il a bien du zèle . . . il a de l'industrie pour venir à bout de plusieurs choses . . . bien du zèle et fort peu d'expérience . . . Il ne m'a point marqué quel était l'emploi . . . il ne m'a fait aucun détail . . .* (*Lettre à Mgr. l'Évêque de Poitiers*, *ibidem*).

<sup>4</sup> Il 1 marzo 1695 segna l'ultima seduta delle conferenze di Issy iniziate l'anno precedente: sono firmati i 34 articoli contro il quietismo, ma la polemica continuerà fino alla condanna delle *Maximes des Saints* di Fénelon, scritta nel 1696 (cfr. L. COGNET, *Crépuscule des mystiques*, o. c., pp. 221-302, 373). Per la poca importanza attribuita da Fénelon alla mortificazione corporale, cfr. R. A. KNOX, *Illuminati e carismatici. Una storia dell'entusiasmo religioso*, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 380-381. La stessa Madame Guyon distingue la sua via della fede passiva, da quella dei santi che desiderano un sempre maggior numero di croci e sono tutto fuoco e fiamme, entusiasmi e amore (*ibidem*, 375).

<sup>5</sup> Cfr *ibidem*, pp. 376-378.

<sup>6</sup> Cfr BLAIN, n. 82.

<sup>7</sup> Cfr *supra*, p. 236, nota 3.

tà attraverso due mezzi infallibili: l'obbedienza di volontà<sup>1</sup> e di giudizio<sup>1</sup> e l'umiliazione pubblica<sup>2</sup>.

Trattandosi di un caso di una certa gravità, il Leschassier applica l'eccezione del n. 4 delle *Regulae artis artium*: *A zelo amaro, vultuque aspero admodum absteineat, nisi gravi causa ad id cogatur*<sup>3</sup>. Per indurre il Montfort alla diffidenza verso ogni movimento interiore non controllato da una approvazione o prescrizione esterna il Leschassier adotta il metodo forte della severità e dell'indifferenza, che oggi appare inumano e arbitrario:

Pour éprouver son obéissance il lui retirait souvent ce qu'il lui avait accordé . . . Pour tout ce que le fervent pénitent paraissait avoir goût, le directeur, éclairé dans la voie des saints, paraissait indifférent et s'étudiait à amortir dans les plus pieux désirs de son disciple toutes les plus subtiles recherches de l'amour propre. . . S'il était tout de feu, il trouvait son directeur tout de glace, indifférent, ce semblait, à ce qui le regardait, et le renvoyant sans l'entendre, il paraissait ne faire aucun cas de ce qu'il lui proposait. Souvent il entendait traiter d'imagination ses sentiments et ses desseins et on ne lui permettait de les suivre qu'après avoir paru les avoir blâmés ou les avoir méprisés<sup>4</sup>.

Indubbiamente il Leschassier intendeva scartare dal Montfort ogni pericolosa deviazione di tipo quietista e ogni orgogliosa autosufficienza nella vita spirituale; ma il metodo adoperato rischiava di sopprimere in lui il dinamismo umano e la cosciente responsabilità della persona nella cooperazione alla grazia. Questo in realtà è stato l'effetto ottenuto: il massiccio intervento contro i movimenti interiori e l'esigenza di un'obbedienza cieca, hanno finito per determinare nel Montfort non solo una profonda diffidenza del proprio io<sup>5</sup>, ma anche un'ambivalenza psicologica di tipo scrupoloso. Quantunque i biografi non notino questo periodo di scrupoli nella vita del Mont-

<sup>1</sup> M. Leschassier . . . commença à modérer ses austérités . . . persuadé que les mortifications du corps sont nuisibles, si elles ne sont accompagnées de celles du jugement et de la propre volonté . . . (GRANDET, p. 12).

<sup>2</sup> L'humiliation quand elle est vive et longtemps continuée pousse à bout la vertu imparfaite et démasque la fausse . . . Dieu inspira à Mr. Leschassier, son directeur, de lui procurer de longues et vives humiliations (BLAIN, nn. 99-100).

<sup>3</sup> *Regulae artis artium quae est regimen animarum, traditae a Sanctis Patribus sive de agendis, sive de vitandis in directione spirituali*, in *Œuvres complètes de M. Olier*, o. c., c. 1239.

<sup>4</sup> BLAIN, nn. 89, 92.

<sup>5</sup> Cfr la lettre 4, scritta dal Montfort, il 6 marzo 1699, in *Œuvres complètes*, p. 10-11.

fort<sup>1</sup>; esso è sufficientemente suggerito da alcuni particolari riferiti dal Blain. Il continuo ricorso al direttore spirituale, sotto la spinta del timore delle illusioni dell'amor proprio e degli inganni del demonio<sup>2</sup>, dimostra il suo bisogno di sicurezza e una incapacità di autodeterminarsi fin nelle minime cose senza l'ordine e l'approvazione esterna<sup>3</sup>; il rinvio del Leschassier, che non intende ascoltare il Montfort, denota il tipico atteggiamento di fronte allo scrupoloso ché ripete sempre le stesse cose<sup>4</sup>; gli stratagemmi usati dal Grignon per non contravvenire alle regole del seminario, anche quando se ne poteva dispensare per motivo di convenienza o di carità, richiamano alla mente del Blain *un excès de régularité et une exactitude mal entendue ou scrupuleuse à ne rien faire que par permission*<sup>5</sup>; infine la riserva del Montfort nell'accedere agli ordini sacri e più tardi nell'esercitare il ministero delle confessioni, anche se è motivata da altre ragioni<sup>6</sup>, lascia intravedere un comportamento inficiato di scrupolo.

Il Montfort dovrà sostenere contemporaneamente una prova più rude: quella dell'umiltà attraverso il metodo dell'umiliazione. Il Blain ne fa l'apologia aiutandoci a comprendere la mentalità dei direttori sulpiziani; egli stabilisce un nesso intimo tra virtù, umiltà, umiliazione:

L'humiliation est le vrai secret . . . et le seul moyen certain que conseillent les maltres de la vie spirituelle pour en faire le discernement. L'humiliation quand elle est vive et longtemps continuée pousse à bout la vertu im-

<sup>1</sup> Solo L. PÉROUAS accenna a crisi di scrupolo avute dal Montfort al momento di avanzare agli ordini o di iniziare il ministero delle confessioni (cfr *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, o. c., p. 19).

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, n. 90.

<sup>3</sup> *Le désir d'obéir en tout le poussait à rendre compte et à demander l'ordre sur les moindres choses . . . (ibidem).*

<sup>4</sup> *Mais souvent il n'était pas écouté, quelquefois il en était rebuté et repoussé (ibidem).*

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 108.

<sup>6</sup> *Il reculait, bien loin de s'empresseur pour l'ordination. Loin de s'ennuyer des longs interstices qu'on met à St Sulpice entre chaque ordre, il les trouvait trop courts et ne cherchait qu'à les prolonger . . . Au reste cette louange ne lui est pas particulière, elle appartenait à la ste. maison où il était . . . (Ibidem, n. 138).* Cfr pure GRANDET, p. 19. Quanto alle confessioni, il Montfort scriverà al Leschassier il 4 maggio 1701: *On m'a plusieurs fois fait instance de vous demander la permission de me faire approuver pour confesser; mais je n'ai point encore voulu le faire, car il faut pour cet emploi si difficile et si dangereux une mission particulière (Extrait de diverses lettres, ms. c.,)* Il Leschassier risponde che il Montfort deve farsi esaminare da una persona capace di giudicare sulle sue capacità (Lettera del 21 maggio 1701) e tronca ogni esitazione con una chiara ingiunzione: *. . . je répons qu'ouy, et que vous ne devez pas différer davantage (Lettera del 18 giugno 1701, ibidem).*

parfaite et démasque la fausse. Il n'appartient qu'à la véritable et à la parfaite de soutenir ce creuset et d'en sortir comme l'or du feu, plus pure et plus brillante<sup>1</sup>.

Per il Leschassier non basta evidentemente controllare il foro interno della coscienza, poichè l'orgoglio potrebbe nascondersi nella convinzione di essere ubbidiente: è necessaria la verifica esterna dell'umiliazione pubblica e diuturna, perchè l'amor proprio che rifugge da essa sia costretto a manifestarsi palesemente.

L'ingrato incarico di umiliare il Montfort è affidato dal Leschassier a un suo confratello, che per natura e per ufficio era il più adatto a intraprendere la lotta contro l'orgoglio: M. Brenier, anima famelica di umiliazione e superiore del Petit-Séminaire<sup>2</sup>.

Abituato all'analisi introspettiva del proprio intimo per snidare ogni rifugio dell'amor proprio<sup>3</sup>, il Brenier si accinge a condurre una lotta serrata contro il Montfort definita dal Blain "une milice spirituelle"<sup>4</sup>. Psicologicamente disturbato da una tendenza allo scrupolo<sup>5</sup> e da un certo sadismo<sup>6</sup>, il Brenier nonostante le buone intenzioni adotta una tattica più severa di quella di Leschassier: non indifferenza e freddezza, ma attacco diretto attraverso minacce, rimproveri e punizioni<sup>7</sup>. Ogni manifestazione della natura, ogni indizio di amor proprio, ogni leggera espressione di devozione straordinaria veniva controbattuta e punita, dopo essere stata provocata<sup>8</sup>.

Di fronte al Brenier il Montfort rimane psicologicamente bloccato senza reazioni in un atteggiamento di passività simile a quella dell'adolescente dinanzi all'immagine di un padre che schiaccia con il peso della sua autorità ogni dialogo. Avendo tuttavia appreso dal Boudon ad accettare la croce con gioia e riconoscenza, il Montfort supera l'atmosfera del timore considerando come un benefattore colui che si accaniva a perseguitarlo. Perciò secondo la testimonianza di un condiscipolo, egli si avvicina al suo superiore con volto

<sup>1</sup> BLAIN, n. 99.

<sup>2</sup> Cfr *supra*, cap. VII, pp. 158-161.

<sup>3</sup> *Ibidem*; BLAIN, n. 100.

<sup>4</sup> Cfr BLAIN, n. 101.

<sup>5</sup> Cfr *supra*, cap. VII, pp. 159-160.

<sup>6</sup> La descrizione della guerra condotta contro le singolarità del Montfort lascia intravedere in Brenier la volontà di umiliare e far soffrire tipica del carattere sado-masochista: egli cerca i lati più sensibili del Montfort per sferrare *les coups de cette main meurtrière de la nature, de cet ennemi exterminateur de l'amour propre* (BLAIN, n. 102).

<sup>7</sup> Cfr BLAIN, n. 101.

<sup>8</sup> *Ibidem*, n. 103.

gioso come per ringraziarlo<sup>1</sup>. Anche più tardi il Montfort esprimerà la riconoscenza verso il Brenier e non mancherà di salutarlo in quasi tutte le lettere scritte al Leschassier<sup>2</sup>.

Il periodo dell'umiliazione, protratto per sei mesi<sup>3</sup>, non ha fiaccato la resistenza del Montfort nè lo ha compromesso strappandogli espressioni di ira e di lamento<sup>4</sup>; egli ha superato la prova, a prezzo di un estremo riserbo nelle manifestazioni<sup>5</sup>, di un acuto senso di diffidenza per il proprio io e di una concentrazione che lo rendeva incapace di svolgere compiti esteriori<sup>6</sup>. Il Brenier, partendo per Angers nel settembre 1697<sup>6</sup>, poteva rimandare il Montfort dal Leschassier attestando di aver esaurito il suo compito: il Grignon manteneva il suo stile di vita personale, ma aveva accettato con edificante pazienza ciò che l'orgoglio non avrebbe mai potuto sopportare. In conclusione il giudizio del Brenier sul Montfort è stato positivo<sup>7</sup>; ma poiché mancava la completa illuminazione del problema, esso non poteva escludere ogni riserva<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> . . . après son humiliation s'approchait d'un air gai auprès de son saint persécuteur comme pour le remercier . . . C'est ce que m'a rapporté Mr. de Montillet, un de ceux qui en a été témoin . . . (BLAIN, n. 102).

<sup>2</sup> Cfr Lettres 5, 6, 10, 11. Nella lettera 10, il Montfort specifica: *Je prends la liberté de saluer et remercier très humblement Monsieur Brenier. Dieu seul peut reconnaître parfaitement les biens que j'ai reçu de lui . . .* (Œuvres complètes, pp. 29-30).

<sup>3</sup> Cfr BLAIN, n. 102.

<sup>4</sup> *Ibidem*. Più tardi il Brenier riuscirà a provocare un lamento dal Montfort di passaggio al seminario di Angers: *Est-il possible qu'on traite ainsi un prêtre dans un séminaire!* (BLAIN, n. 251).

<sup>5</sup> Cfr Lettre 4, in Œuvres complètes, pp. 10-11; GRANDET, pp. 14-15; *Mr. Grignon, à la faveur d'une si grande mortification et d'une retraite si entière, fit un si grand fond d'intérieur et de recueillement, qu'il paraissait comme absorbé en Dieu et incapable de choses extérieures* (BLAIN, n. 95).

<sup>6</sup> Scrivendo al Vescovo di Angers il 19 settembre 1697, il Tronson ci ragguaglia sulla presenza del Brenier nel seminario di Angers: *J'estime M. Brenier bien heureux d'avoir cet avantage. Il est parti avec des dispositions qui me font espérer qu'il se conservera la bonne opinion que vous avez de lui. Son affection pour le Petit Séminaire de Saint-Sulpice ne l'a point empêché d'aller avec joie à Angers . . .* (Correspondance de M. L. Tronson, o. c., t. I, p. 88).

<sup>7</sup> *En son langage obscur . . . , il (Brenier) faisait entrevoir son estime pour Mr. Grignon, il n'en disait que du bien, souvent même avec admiration . . .* (BLAIN, n. 168); Cfr. *infra*, p. 242, dove Leschassier associa al suo giudizio quello degli altri formatori sulpiziani.

<sup>8</sup> . . . Il (Brenier) n'approuvait pas, à la vérité, ses manières singulières . . . du reste, il semblait avoir pour Mr. de Montfort une vénération intérieure qu'il ne voulait pas laisser éclater, ne croyant pas devoir donner un suffrage public à une conduite extraordinaire, ni appuyer de son approbation un homme d'une vertu peu commune, mais peu imitable (BLAIN, n. 168):

## 3. Terza fase: reciproca accettazione.

Esauriti i due mezzi infallibili del discernimento degli spiriti, l'obbedienza interiore e l'umiliazione, il Leschassier non può fare altro che accettare il Montfort così com'era con la sua alta idea della perfezione e con la sua tendenza a compiere azioni fuori del comune, e insieme con tutta la sua buona volontà di obbedire e di adeguarsi a quanto gli veniva richiesto. Il Leschassier potrà manifestare al Vescovo di Poitiers un giudizio positivo ed elogiativo: il Montfort ha praticato costantemente in seminario le virtù cristiane di base<sup>1</sup>.

Se si tratta di scendere ad una valutazione più dettagliata, il Leschassier perde la sua sicurezza non riuscendo ad allontanare il sospetto che il Montfort data la sua singolarità, non sia condotto dal buono spirito<sup>2</sup> e non osando, considerata la sua fedeltà nel praticare le virtù, precludere alla grazia la libertà di agire in modo nuovo<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Data l'importanza del giudizio complessivo del Leschassier, che riassume la vita spirituale del Montfort, lo trascriveremo integralmente: *Monseigneur, Je connais M. Grignon depuis plusieurs années, et il m'a fait sçavoir l'ordre que vous lui avez donné de m'écrire ce qui lui était arrivé à Poitiers. Il est du diocèse de Saint Malo, d'une famille noble, nombreuse, peu accommodée. Dès sa jeunesse il a été comme abandonné à la providence, quoiqu'il eut père et mère, et il a été près de dix ans à Paris, sans recevoir d'eux aucun secours. Dieu l'a prévenu de beaucoup de grâces, et il a répondu fidèlement. Car il m'a paru, et à d'autres qui l'ont examiné de près avoir été constant dans l'amour et la pratique de l'oraison, de la mortification, de la pauvreté et de l'obéissance. Il a bien du zèle pour secourir les pauvres et pour les instruire. Il a de l'industrie pour venir à bout de plusieurs choses. Mais comme son extérieur a quelque chose de singulier, que ses manières ne sont pas au goût de bien des gens, qu'il a une haute idée de la perfection, bien du zèle et fort peu d'expérience, je ne sçais pas s'il est propre pour l'hôpital où on le demande. Il ne m'a point marqué quel était l'emploi qu'on voulait lui donner dans cette maison, s'il y avait des administrateurs; enfin il ne m'a fait aucun détail: ainsi, Monseigneur, je me contente de vous exposer ce que je connais de ses dispositions, laissant à votre jugement la décision de l'affaire . . . (Lettre à Monseigneur l'Évesque de Poitiers 13 (ou 23) Mai 1701, in *Extrait de diverses lettres*, ms. c.).*

<sup>2</sup> *Je fis donc*—osserva il Blain—*sonder par une bouche étrangère Mr. Leschassier pour savoir ses sentiments sur Mr. Grignon. Il est très humble, me répondit-il, très pauvre, très mortifié, très recueilli, et cependant j'ai de la peine à croire qu'il soit conduit par le bon esprit* (BLAIN, n. 165).

<sup>3</sup> *Vous me marquez plusieurs articles dans votre lettre sur lesquels j'ai peine à vous répondre: Imment. parce que n'étant pas tout à fait selon la conduite ordinaire, j'aurois peine à être garant de tout ce que vous faites, ne voulant pas d'ailleurs, et n'osant pas donner des bornes à la grâce qui peut-être vous attire à ces sortes de pratiques.* (Lettre à Mr. Grignon, 12 nov. 1701, in *Extrait de diverses lettres*, ms. c.).

Verrà il tempo in cui ognuno camminerà per la propria strada: il Leschassier continuerà a dirigere seminari ed ecclesiastici secondo la sapienza di una persona di comunità, mentre il Montfort se ne staccherà apertamente per seguire la sapienza apostolica<sup>1</sup>. Per ora c'è una mutua accettazione e un "modus vivendi" che ha il carattere di un compromesso: il Montfort assimila l'atmosfera sulpiziana con il senso dell'ordine e l'amore per la vita nascosta<sup>2</sup>, il Leschassier accetta sia pure con riserva il comportamento del Montfort sulla base dell'esito positivo delle prove cui l'ha sottoposto.

Con senso di moderazione, il Leschassier passa quindi ad un'altra fase della sua direzione spirituale: dall'umiliazione alla fiducia e alla prova dell'attività. È il periodo in cui è lasciata al Montfort via libera per l'accesso agli ordini<sup>3</sup> e per compiti di responsabilità in casa e fuori. Possiamo descrivere questi compiti sulla scorta dei primi biografici:

1. *Cerimoniere*. Che il Montfort sia stato incaricato di dirigere le cerimonie liturgiche è garantito dalla concorde testimonianza del Grandet e del Blain<sup>4</sup>. Il titolo di *maître des cérémonies* attribuitogli da quest'ultimo non deve trarci in inganno: tale ufficio era detenuto da M. De la Garde, responsabile permanente dello svolgimento delle funzioni, a norma del cerimoniale in uso nel seminario e nella parrocchia di S. Sulpizio<sup>5</sup>. Il Montfort non poteva avere che un ruolo secondario da svolgere sotto la direzione del maestro di cerimonie<sup>6</sup>. Tuttavia se si pensa all'importanza annessa ai riti liturgici nell'ambiente sulpiziano<sup>7</sup> si è portati a oltrepassare la spiegazione fornita dai primi biografici: l'ufficio del

<sup>1</sup> Cfr colloquio del 1714 tra il Blain e il Montfort, in BLAIN, nn. 260-268.

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, n. 95; GRANDET, pp. 14-17.

<sup>3</sup> I primi biografici non precisano le date del suddiaconato e diaconato, ma si fermano a descrivere le disposizioni interiori del Montfort (cfr. GRANDET, p. 19; BLAIN, nn. 134-138).

<sup>4</sup> GRANDET, p. 15; BLAIN, n. 95.

<sup>5</sup> In una lettera a M. De la Garde del 26 gennaio 1694, il Brenier scriveva: *Le Mr. qui a soin des cérémonies ne vous est pas inconnu et s'appelle Mr. Damoiseau . . . Je suis seur que nous vous reverrions au pluslot pour remplir votre emploi, car vous estes toujours Mr. le maître des cérémonies (Dossier Mr. Brenier, Archivio di S. Sulpizio)*. Qualche tempo dopo, M. De la Garde deve essere tornato a Parigi, perchè il Blain assicura che il Montfort esercitò l'ufficio di *maître des cérémonies . . . sous Mr. de Lagarde* (BLAIN, n. 95).

<sup>6</sup> L'incarico del Montfort è analogo a quello assegnato a Mr. Huiller il 21 dicembre 1699: *On a parlé de donner à Mr. de La Garde un second pour lui ayder dans son employ auquel on a dit qui ne pourrait pas suffire tout seul et on a esté d'avis de prendre celui qui a esté proposé par Mr. Leschassier qui se nomme M. Huiller qui demeure au petit Séminaire (Registre des Assemblées, ms. c., p. 405)*.

<sup>7</sup> Il Tronson presenta le cerimonie come i principali segni sensibili del culto interiore; perciò esorta: *Regardons-les avec respect; embrassons-les avec amour, et pratiquons-les avec fidélité (Examens particuliers sur divers sujets, o. c., p. 33; Cfr pure Entretiens ecclésiastiques, in Œuvres complètes de M. Tronson, o. c., t. I, c. 586)*.

cerimoniere non tendeva solo a far uscire il Montfort dal suo assorbimento spirituale<sup>1</sup>, ma rappresentava pure un atto di fiducia da parte dei superiori, che volevano saggiare la capacità del Grignon in vista di una futura utilizzazione nella Compagnia di S. Sulpizio. Il Montfort non delude la fiducia in lui riposta e si applica fino a comporre una specie di prontuario per le funzioni liturgiche<sup>2</sup>. Il successo in questo compito provvisorio<sup>3</sup> e più ancora in quello più lungo e impegnativo di bibliotecario, non mancherà di nutrire la speranza dei formatori sulpiziani di averlo un giorno nella compagnia.

2. *Bibliotecario*. Le memorie sul Tronson informano sulla cura del generale sulpiziano per la bibliotheca<sup>4</sup>: non solo egli possedeva una biblioteca personale ricca delle opere dei Padri, ma si preoccupava pure di tenere aggiornate la biblioteca del Seminario, quella di Issy, e la Biblioteca mariana curata da M. Bourbon<sup>5</sup>. Del lavoro di bibliotecario compiuto dal Montfort rimane il catalogo in 5 volumi scoperto da P. Eyckeler nella Bibliothèque Mazarine<sup>6</sup>: esso testimonia l'estrema accuratezza e il senso di ordine del Montfort e documenta gran parte delle fonti delle sue raccolte di note e prediche, che saranno utilizzate nei suoi futuri scritti missionari<sup>7</sup>. Mentre il Montfort sembra dunque occupato in un compito in piena linea con la vocazione sulpiziana, egli convoglia questa

<sup>1</sup> Cfr. GRANDET, pp. 14-15; BLAIN, n. 95.

<sup>2</sup> . . . *Il vint à bout d'un ouvrage qui avait été tenté par plusieurs autres devant lui qui n'avaient pu y réussir, qui fut de ranger et d'ordonner de suite tout ce qui regarde les offices et les fonctions de diacre, de sous-diacre, d'acolyte, afin que l'on pût s'en instruire et les apprendre, en trouvant et réuni et rangé sous un titre ce qui était dispersé sous plusieurs* (BLAIN, n. 95). P. Eyckeler ha creduto di aver identificato il lavoro del Montfort in un manoscritto conservato nell'Archivio di S. Sulpizio a Parigi dal titolo *L'Office du Maître des cérémonies* (Cfr. *Introduction* di P. Eyckeler alla fotocopia depositata nell'Archivio della Compagnia di Maria, Roma). Tuttavia la diversità della scrittura, e il contenuto del manoscritto non corrispondente alla descrizione del Blain non permettono di accettare l'opinione di P. Eyckeler. Infatti esso non raccoglie le rubriche concernenti il diacono, suddiacono e accolito, ma ciò che riguarda il maestro delle cerimonie: 1. *Dans le Séminaire de St. Sulpice*; 2. *Dans la Paroisse de S. Sulpice*; 3. *Tant dans le Séminaire que dans la Paroisse*.

<sup>3</sup> Il Blain informa che il Montfort esercitò l'ufficio di cerimoniere *pendant six mois* (BLAIN, n. 95).

<sup>4</sup> Cfr. GOSSELIN, *Mémoires sur M. Tronson*, ms. c., p. 32.

<sup>5</sup> *Mr. Bourbon avait formé dans une chambre placée au-dessus de la petite sacristie, une Bibliothèque, destinée à recevoir les principaux ouvrages qu'on a publiés en l'honneur de cette auguste Mère de Dieu. Cette bibliothèque, connue autrefois sous le nom de Bibliotheca Mariana, a été dispersée à l'époque de la révolution; il n'en reste plus aujourd'hui que quelques volumes, échappés au pillage, ou rachetés par Mr. Emery chez les libraires, depuis la révolution* (*Ibidem*, p. 132).

<sup>6</sup> Cfr. *Introduction* di P. Eyckeler alla fotocopia di alcuni fogli del *Catalogue de la Bibliothèque du Séminaire de Saint Sulpice* (Archivio della Compagnia di Maria, Roma).

<sup>7</sup> Cfr. M. QUÉMENEUR, *Le catalogue de la Bibliothèque de S. Sulpice*, in *Docum. Montfort*. 9 (1964) 35, pp. 2-3.

attività verso una finalità missionaria, che riceverà una conferma nell'esperienza del catechismo ai fanciulli del quartiere della Grenouillère.

3. *Attività catechistica.* Essa rappresentava una delle principali preoccupazioni pastorali della parrocchia di S. Sulpizio: la rete catechistica si diramava negli otto quartieri e impegnava 35 ecclesiastici per i catechismi ordinari e una ventina per quelli straordinari in preparazione alla cresima e alla prima comunione<sup>1</sup>. Al Montfort viene assegnato il catechismo del quartiere della Grenouillère, tra i più difficili per la vivacità dei bambini che vi risiedevano<sup>2</sup>; ma proprio in questo ambiente egli si trova a suo agio e riesce a conquistare il cuore degli ascoltatori attraverso il metodo dell'esortazione patetica raccomandata dal Baüyn. Esperimenta così l'efficacia del catechismo, diretto non tanto all'istruzione dell'intelligenza quanto alla conversione della vita. I temi trattati dal Montfort alla presenza di alcuni seminaristi, che non credevano nelle sue capacità apostoliche, erano le grandi verità della morte, del giudizio e dell'inferno: ma il tono fermo e convinto del catechista impressionava l'uditorio che sollecitato nella parte affettiva non poteva sottrarsi alla commozione e alle lacrime<sup>3</sup>.

Il Montfort si convince con questa esperienza di essere chiamato all'attività apostolica tra le frange più abbandonate della società: ritornando in seminario si occupa perciò della composizione di cantici, elemento essenziale delle missioni e di un'ampia raccolta di materiale per la predicazione<sup>4</sup>. Forse il Leschassier sottovaluta questa dimensione missionaria giudicando di poterla inserire nella vocazione sulpiziana: gli schemi di predicazione avrebbero potuto essere materia di conferenze agli ecclesiastici mentre gli stessi cantici entravano nella struttura dei catechismi sulpiziani<sup>5</sup>.

La vocazione missionaria del Montfort si conferma negli ultimi anni del soggiorno parigino, mentre l'inclinazione per i compiti del seminario, nei quali aveva dato buona prova, recede sempre più. Una prova è fornita dallo stile con cui egli compie il pellegrinaggio mariano a Chartres.

4. *Pellegrinaggio a Chartres.* È un ulteriore segno di fiducia da parte del Leschassier la designazione del Montfort e di un altro fervente seminarista a

<sup>1</sup> Cfr *Remarques historiques sur l'église et la paroisse de S. Sulpice*, o.c., t. III, pp. 422 e 431.

<sup>2</sup> Questa precisazione è dovuta al primo schizzo biografico tracciato dal Grandet, che assegna al Grignon il catechismo ai bambini *du Canton de la Grenouillère, les plus indociles de tout Paris (La vie de Monsieur de Grignon de Montfort, p. 13, in L'Écho des Missions, n. 218, oct. 1952; cfr pure GRANDET, p. 15).*

<sup>3</sup> Il Montfort riesce a commuovere i ragazzi del catechismo e anche alcuni suoi condiscipoli andati ad ascoltarlo per ridere delle sue parole, ma—come riferisce il Grandet— *il parla devant eux de la mort, du jugement, et de l'enfer à ces jeunes gens, d'un ton si pathétique et si ferme, qu'ils ne purent s'empêcher eux-mêmes de fondre en larmes . . .* (GRANDET, p. 15).

<sup>4</sup> Cfr BLAIN, nn. 96 e 142.

<sup>5</sup> Cfr *supra*, cap. IX, p. 200.

4. *Quarta fase: dall'ambivalenza alla rottura.*1. *Il sacerdozio (5 giugno 1700).*

Di fronte al sacerdozio la psicologia del Montfort reagisce in piena sintonia con la mentalità dell'epoca e con l'esempio dei suoi formatori<sup>1</sup>: acuto senso della propria impreparazione ad accedere ad un ordine sacro considerato come una grande dignità e un peso carico di responsabilità, "angelicis humeris onus formidandum" secondo le parole del Concilio di Trento. Il Montfort non si sarebbe mai deciso a farsi ordinare e avrebbe prolungato chissà ancora per quanto tempo gli interstizi se non fosse intervenuto un comando esplicito dei superiori<sup>2</sup>. I due primi biografi ce lo mostrano penetrato della sua indegnità, tremante e piangente di fronte alla prospettiva del sacerdozio e addirittura pronto a sottrarsi all'ordinazione attraverso la fuga<sup>3</sup>. Una certa riserva ed esitazione dovette continuare a presentarsi allo spirito del Leschassier; tuttavia il lungo periodo di otto anni trascorso dal Grignon a S. Sulpizio, la necessità di avere dei membri per la Compagnia e l'esito fondamentalmente favorevole delle prove cui è stato sottoposto impedivano di procrastinare all'infinito l'accesso del Montfort al sacerdozio. Il Leschassier rompe la sua riserva dando il comando risolutivo al suo figlio spirituale: il Montfort, nella suprema stima per l'obbedienza, riconosce nella volontà del direttore il volere di Dio e intensifica la sua preparazione al sacerdozio, che riceverà il 5 giugno 1700 dalle mani di Mgr. De Flamenville, Vescovo di Perpignan, da lui conosciuto nel catechismo ai *laquais* di S. Sulpizio<sup>4</sup>. La sua orazione raggiunge vertici di contemplazione e la sua unione a Cristo un livello non comune<sup>5</sup>: il Montfort celebrerà la messa come un angelo all'altare<sup>6</sup>.

2. *Missionario in Canada?*

L'ordinazione sacerdotale apre il cuore del Grignon al ringraziamento<sup>7</sup>: egli accetta il sacerdozio come un dono di Dio da esercitare a favore dei fratelli. La dimensione missionaria si rivela improvvisamente nella richiesta del

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 138.

<sup>2</sup> Cfr GRANDET, pp. 18-20.

<sup>3</sup> *Ibidem*; BLAIN, p. 138.

<sup>4</sup> GRANDET, p. 20.

<sup>5</sup> Cfr BLAIN, n. 140.

<sup>6</sup> *Ibidem*, n. 141.

<sup>7</sup> Cfr GRANDET, pp. 20-21.

Montfort di partire per il Canada<sup>1</sup>. Potrebbe sembrare un'evasione dalla comunità sulpiziana, in realtà la richiesta del Montfort è un tentativo di conciliazione tra le attese del Leschassier e il suo ardore apostolico: è l'accettazione di aggregarsi alla compagnia di S. Sulpizio a condizione di attuare la tendenza profonda, rimasta troppo tempo assopita, per l'attività missionaria<sup>2</sup>. Il Montfort infatti ha avuto modo di essere guadagnato alla causa missionaria nei contatti con il Baiÿn, suo direttore spirituale e superiore, e soprattutto con il vescovo Mgr. de Saint-Vallier, che aveva soggiornato nel Petit Séminaire<sup>3</sup>.

Jean-Baptiste La Croix de Chevières de Saint-Vallier (1653-1727) appartiene alla storia religiosa del Canada, in qualità di secondo Vescovo di Québec. I suoi biografi, pur riconoscendo la santità straordinaria della sua vita<sup>4</sup>, gli

<sup>1</sup> Dopo aver riferito il desiderio del Montfort di predicare il Vangelo agli infedeli, il Grandet aggiunge: *Transporté de zèle, ayant un jour appris que M. Tronson devoit faire partir le lendemain plusieurs Ecclésiastiques pour aller en Canada demeurer au Séminaire de Montréal dépendant de celui de S. Sulpice de Paris, il fut s'offrir à lui pour les accompagner; mais ce sage Supérieur persuadé que Dieu le demandoit ailleurs le remercia de sa bonne volonté* (GRANDET, p. 23). Indubbiamente il Grandet si sbaglia facendo il nome del Tronson, morto il 26 febbraio 1700; nel primo schizzo biografico egli aveva designato esattamente il Leschassier, come superiore di S. Sulpizio (cfr *La vie de Monsieur Grignon de Montfort*, p. 13, o. c.), e questa notizia coincide con il racconto del Blain (cfr BLAIN, n. 143).

<sup>2</sup> Sembra che il Montfort non abbia espresso concretamente durante gli ultimi anni di seminario l'intenzione di partire per il Canada. Il Blain attribuisce questo fatto alla situazione non pacifica in cui si trovava la Nouvelle France: *Les brouilleries survenues en ce temps-là, par la malice du démon, entre les ouvriers évangéliques, le détournèrent d'y penser* (BLAIN, n. 143). In realtà la situazione del Canada, resa difficile dal carattere e dai metodi di Mgr. de Saint-Vallier, non ha impedito al Tronson di inviargli dei missionari come risulta dalle lettere dell'aprile 1697 e 1698 (Cfr. *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. II, pp. 359 e 366). Un'altra lettera del Tronson scritta a Mgr. de Québec nel marzo 1699 ignora comunque la vocazione missionaria del Montfort poiché afferma recisamente: *De 130 ou 140 ecclésiastiques que nous sommes ici, je n'en sache aucun qui pense à aller en Canada* (*Ibidem*, p. 380).

<sup>3</sup> Cfr T. RONSSIN, *Le Bx de Montfort et Mgr. de Saint-Vallier*, in *Message de Marie Reine des cœurs*, 30 (1933), p. 271.

<sup>4</sup> Jean-Baptiste de Saint-Vallier aveva fin dal 1676 edificato la corte di Luigi XIV, di cui era cappellano, con gli esempi di una vita pia, austera e zelante; più volte rifiutò l'episcopato in una diocesi della Francia, ma nel 1685 accettò la nomina di Vescovo di Québec e partì nello stesso anno per il Canada: ivi si prodigò in viaggi missionari, costruzione di chiese, erezione di ospedali. Oltre all'accettazione delle varie croci e avventure incontrate nella sua vita, ebbe un grande amore per i poveri fino a rivolgere a loro favore sul letto di morte un'estrema raccomandazione alle religiose: *Oubliez-moi après ma mort, mais n'oubliez pas mes pauvres*. Nell'orazione funebre il P. de la Chaise poté affermare: *Les actions les plus singulières, et que nous admirons le plus dans les saints en fait d'aumône,*

compiere il pellegrinaggio a Chartres a nome della comunità<sup>1</sup>. Con tale consuetudine il Tronson e il Leschassier pensavano di essere fedeli allo spirito del fondatore e di M. de Bretonvilliers, anche se personalmente non ne avevano seguito l'esempio<sup>2</sup> e anzi si dimostravano reticenti di fronte a richieste di pellegrinare a Chartres avanzate da altri confratelli<sup>3</sup>. Il Montfort invece si pone letteralmente sulla scia dei primi superiori di S. Sulpizio e ne ricopia il fervore sostando in preghiera per tutta la giornata nel celebre santuario della Vergine<sup>4</sup>. Indubbiamente le lunghe ore trascorse dal Montfort davanti alla statua di Maria costituiscono un momento forte della sua esperienza religiosa e della sua devozione mariana: il Blain non esita a definirla *una specie di estasi* che concentra e assorbe l'attività psicologica del Montfort e lo tiene immobile e rapito in una insaziabile contemplazione<sup>5</sup>. L'aspetto di interiorità e di fiducioso colloquio, che caratterizza la devozione mariana della tradizione di S. Sulpizio e che sarà lungamente analizzato dalle future opere del Montfort<sup>6</sup>, raggiunge a

<sup>1</sup> . . . *Mr. Grignon reçut à son tour cette agreable commission avec toute la joie de son âme . . . Ainsi il alla à Notre-Dame de Chartres comme au jardin d'Eden . . . On lui donna pour associé dans ce pèlerinage un homme digne de lui (Mr. Bardou) un des plus fervents du séminaire, un modèle vivant de régularité, d'obéissance, d'innocence aussi bien que de pénitence* (BLAIN, nn. 131-132).

<sup>2</sup> M. Olier si era recato parecchie volte a Chartres; il suo biografo descrive così il suo pellegrinaggio del 1648: . . . *Durant plusieurs jours, on le vit y demeurer en oraison depuis six heures du matin jusqu'à midi, et depuis deux heures jusqu'à six heures du soir; toujours à genoux, immobile, et dans un si profond recueillement, qu'il inspirait de la dévotion à tous ceux qui le considéraient* (FAILLON, *Vie de M. Olier*, o. c., t. II, p. 601). Similmente M. de Bretonvilliers andava *chaque année* a visitare N. D. de Chartres: *Il disait souvent que la ville de Chartres est le pays et la propre demeure des fidèles serviteurs de Marie: et qu'il leur est utile d'y aller de temps en temps prendre l'air natal, surtout quand ils s'aperçoivent de quelque relâchement au service de cette divine maîtresse . . . Il allait quelque-fois avant le jour, et n'en sortait que bien avant dans la nuit. Il y passait toute la journée à la réserve d'une ou deux heures qu'il employait à prendre un peu de nourriture et de récréation. Comme je lui témoignais un jour mon étonnement de ce qu'il était si longtemps dans cette sainte chappelle, il me répondit qu'un enfant ne pouvoit lasser d'être auprès d'une bonne mère* (GOSSELIN, *Mémoires sur M. de Bretonvilliers*, pp. 358-359). Dalle fonti sulpiziane non risulta invece nessun pellegrinaggio del Tronson e del Leschassier a Chartres.

<sup>3</sup> Cfr *supra*, cap. IX, p. 196, n. 2.

<sup>4</sup> Il Montfort *y persévéra en oraison six heures ou huit heures de suite, c'est-à-dire depuis le matin jusqu'à midi, à genoux, immobile et comme ravi. L'heure du repas vint bien mal à propos interrompre ce doux repos en Dieu et ses entretiens avec la Ste. Vierge. Aussi comme il n'alla le prendre qu'avec peine, il en sortit plus tôt avec joie pour les continuer et se replonger dans une nouvelle oraison qui dura, dans la même posture et une égale dévotion, autant de temps que le matin . . .* (BLAIN, n. 133).

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Cfr LESCHASSIER, *Pour la feste de l'intérieur de la T. Ste Vierge*, ms. c.; MONTFORT, *Le secret de Marie*, nn. 43-57; *Traité de la vraie dévotion*, nn. 196, 257-265, in *Œuvres complètes*, pp. 462-468; 614-615; 659-666.

Chartres il suo culmine: Chartres diviene per lui, come per Bretonvilliers, *le pays et la propre demeure des fidèles serviteurs de Marie*, che vi respirano l'aria nativa e possono manifestare i rapporti filiali verso la propria madre<sup>1</sup>. Gli esercizi di devozione praticati in seminario, soprattutto il voto di castità pronunciato prima del suddiaconato davanti alla statua di Notre-Dame de Paris<sup>2</sup> e la schiavitù a Gesù per mezzo di Maria<sup>3</sup>, avevano introdotto il Montfort nello spirito di una filiale e interiore dipendenza da Maria cui ora si può abbandonare liberamente. I principi teologici ai quali è ricorso sotto la spinta delle obiezioni dei condiscipoli, impediscono di vedere nell'atteggiamento del Montfort una semplice proiezione della pulsione affettiva verso la madre; questo movente psicologico perde sempre più la sua prevalenza per dare posto ad una esperienza autenticamente spirituale inserita nel dominio della fede, fino al momento in cui il rapporto sponsale con la Sapienza farà percepire più chiaramente al Montfort il carattere relativo della Vergine e lo spingerà a rigettare in senso evangelico il vincolo materno e parentale<sup>4</sup>. Per ora ci interessa notare come a Chartres la devozione mariana del Montfort abbia raggiunto un grado intenso di interiorità in piena sintonia con la spiritualità di S. Sulpizio.

Ma il pellegrinaggio di Chartres mette in luce un particolare significativo che distanzia il Montfort dal contesto sulpiziano e ne dimostra l'orientamento missionario. Il Blain descrive il suo condiscipolo diretto a Chartres mentre si stacca dal compagno di viaggio per avvicinare contadini e povera gente e svolgere presso di loro l'opera catechistica<sup>5</sup>. Questo bisogno di accostamento dei poveri per annunciare loro la salvezza religiosa manifesta l'io autentico del Montfort, che si libera della pressione esercitata dall'ambiente del seminario e rivela la fondamentale tendenza all'azione apostolica<sup>6</sup>. Il massiccio intervento dei formatori a favore di una vita interiore e nascosta e di una attività da svolgere nell'ambito del seminario, non riesce a sommergere la carica energetica del Montfort e il suo ideale apostolico. Simile ad una corrente sotterranea, lo zelo missionario del Grignon cerca una via di sbocco oltre gli argini condizionatori della concezione socio-culturale dei formatori ed esploderà improvvisamente dopo l'ordinazione sacerdotale.

<sup>1</sup> Cfr *supra*, p. 246, nota 2.

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, n. 134.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 72.

<sup>4</sup> Lettre 20, in *Œuvres complètes*, pp. 54-56.

<sup>5</sup> *En liberté de suivre les mouvements de son zèle, il s'y abandonnait dans les vastes campagnes de la Beauce, et se dérobait à son compagnon pour aller çà et là, chemin faisant, catéchiser ou parler de Dieu aux laboureurs et autres pauvres gens, qu'il voyait près ou loin et revenait à grands pas, comme il était allé, rejoindre son confrère, qui se contentait de s'en édifier sans oser entreprendre de l'imiter* (BLAIN, n. 132).

<sup>6</sup> Accompagnato da M. Bardou—osserva il Blain—*Mr. Grignon n'eut point sujet avec lui de borner sa dévotion, ou de la gêner par prudence ou par complaisance* (*Ibidem*). Più tardi il Montfort scriverà al Leschassier: *Le catéchisme aux pauvres de la campagne est mon élément* (Lettre à M. Leschassier, 16 sept. 1701, in *Œuvres complètes*, p. 26).

rimproverano un eccesso di zelo e una mancanza di moderazione, dovute al suo carattere autoritario e accentratore, che hanno finito col portare lo scompiglio nella sua vasta diocesi e l'hanno costretto a rimanere lunghi periodi lontano dal Canada<sup>1</sup>. Il Tronson nelle sue lettere esprime le proprie riserve riguardo a Saint-Vallier e insiste soprattutto sulla necessità di moderare lo zelo troppo ardente e l'attività apostolica<sup>2</sup> e di prendere consiglio prima di intraprendere iniziative contro gli usi attuali della Chiesa<sup>3</sup>: senza questi rimedi egli si esporrà ad avanzare progetti belli ma irrealizzabili, a trovarsi nella inquietudine, a seminare divisione, e a essere consumato in breve tempo dalla fatica<sup>4</sup>.

*comme de céder son lit pour coucher sur la dure, de donner ses habits aux pauvres, lui étaient des actions ordinaires. Cfr (Anonyme), Monseigneur de Saint-Vallier et l'Hôpital général de Québec. Histoire du Monastère de Notre-Dame des Anges, Religieuses Hospitalières de la Miséricorde de Jésus, Ordre de Saint Augustin, Québec, Darveau, 1882, pp. 744; H. TÊTU, Les Évêques de Québec. Notices biographiques, Québec, Hardy, 1889, pp. 77-155; G. PLANTE, Le rigorisme au XVII<sup>e</sup> siècle. Mgr de Saint-Vallier et le sacrement de pénitence (1685-1727), Gembloux, Duculot, 1971, pp. 190.*

<sup>1</sup> Nel 1694 Mgr. de Saint-Vallier è richiamato in Francia dal re che lo invita a dare le dimissioni e ad accettare un altro vescovado; ma il vescovo non cede e riesce a ripartire per Québec dopo tre anni di permanenza in patria. Ritorna nuovamente in Francia nel novembre 1700 per comporre altre questioni sorte nel frattempo, si reca a Roma e riparte nel giugno 1704 per Québec; fatto prigioniero dalla flotta inglese, riceve dal Papa la nomina di vicario apostolico per l'Inghilterra e vi svolge intenso apostolato fino al giugno 1709 quando può partire per Parigi. Rifiuta nuovamente di dare le dimissioni e finalmente può rientrare in diocesi nell'agosto 1713 dopo ben 13 anni di assenza (Cfr H. TÊTU, *Les Évêques de Québec*, o. c., pp. 121-143). I biografici concordano nel giudizio di Gosselin: *Il est possible que Mgr. de Saint-Vallier, dans le juste désir qu'il avait de gouverner son diocèse par lui-même, suivant les dictées de sa conscience, ait quelque peu dépassé les bornes d'une sage modération* (A. GOSSELIN, *Mgr. de Laval, premier évêque de Québec et apôtre du Canada*, Québec, Demers, 1890, t. II, p. 406).

<sup>2</sup> *Le nouvel évêque a du zèle, et pourvu qu'il n'aille pas trop loin, il sera en état de faire de grands biens . . . Il n'y a à craindre pour lui que l'excess . . . Comme il a beaucoup de feu, il faut que tous ceux à qui il pourroit demander avis tâchent à le modérer . . .* (Lettre à M. Dollier, 15 febbraio 1685, in *Correspondance de M. Louis Tronson*, o. c., t. II, p. 275).

<sup>3</sup> *Tant qu'il ne suivra point d'avis et qu'il n'aura point de conseil, il est impossible qu'il ne se fasse bien des affaires* (Lettre à M. Trouvé; marzo 1694, *ibidem*, p. 331). *Il ne sera jamais en paix, à moins qu'il ne s'ajuste aux usages présens de l'Eglise* (*ibidem*, p. 330).

<sup>4</sup> Quanto al progetto di Mgr. de Saint-Vallier di stabilire nel suo palazzo episcopale una comunità di ecclesiastici sul tipo della Chiesa primitiva, il Tronson così si esprime: *Soñ dessein est beau . . . , mais il me parott impraticable. Car, où trouveroit-il des personnes assez abandonnées pour se lier à une communauté aussi peu fixe que celle-là?* (*ibidem*, p. 330) Precedentemente aveva ammonito: *Si chacun ne contribue à retenir le zèle de M. de Saint-Vallier, il se consommera bientôt dans le travail* (Lettre à M. de Belmont, giugno 1686, *ibidem*, p. 288). Nel marzo 1694 il Tronson esprime le sue apprensioni per la situazione del Canada: *Nous avons été touché au vif par la division de votre église . . .* (Lettre à l'évêque de Québec, *ibidem*, p. 332).

Le affinità temperamentali e spirituali di Mgr. de Saint-Vallier con il Montfort spiegano i rapporti di profonda amicizia esistenti tra loro e testimoniati dalle prime fonti: il vescovo di Québec è intervenuto a favore del Grignon sia raccomandando la sorella al futuro vescovo di Poitiers Mgr. Girard<sup>1</sup>, sia esprimendo un giudizio elogiativo sulla sua condotta<sup>2</sup>, sia infine facendo opera di mediazione per evitare la distruzione del calvario di Pontchâteau<sup>3</sup>. Chiedendo di partire per il Canada, probabilmente nel settembre 1700<sup>4</sup>, il Montfort non avrà potuto fare a meno di pensare a Mgr. de Saint-Vallier, nel quale avrebbe trovato comprensione e aiuto per la realizzazione dei suoi vasti progetti missionari. La risposta negativa del Leschassier non deve essere considerata come una *boutade* per deviare il discorso<sup>5</sup>: il superiore sulpiziano, d'accordo col suo Consiglio, riteneva realmente di non

<sup>1</sup> *Il (M. Grignon) était venu en cette ville par ordre de Madame de Montespan à ce qu'il m'a dit, de laquelle il reçoit quelque secours pour une de ses sœurs, que je me souviens en effet avoir autrefois recommandée à cette dame à la prière de M. l'évêque de Québec (Lettre de l'évêque de Poitiers à M. Leschassier, 6 marzo 1701, in Extrait de diverses lettres, ms. c.).*

<sup>2</sup> *... Dieu... ne permettait pas que tous les parfaits entrassent en suspicion de la conduite de Mr. de Montfort et de l'esprit qui l'inspirait. Le St. évêque de Québec, encore vivant, rendait témoignage que c'était celui de Dieu; il aimait et honorait notre vertueux prêtre et avait avec lui beaucoup de liaison et de rapport (BLAIN, n. 175).*

<sup>3</sup> *... j'écrivis une lettre à Monseigneur l'Évêque de Kébec qui étoit alors à Paris le suppliant d'interposer son crédit auprès de Monseigneur le Cardinal de Coislin qui estoit Seigneur de cette Lande; je reçus quelques jours après une réponse, par laquelle Monseigneur de Coislin prioit ce Mr. de laisser Mr. Grignon et Mr. Olivier Missionnaires, de continuer à construire ce Calvaire (Relation de Calvaire de Pont-Château par M. Olivier, in GRANDET, p. 163.)*

<sup>4</sup> *L'unica deliberazione del Consiglio Sulpiziano circa l'invio di missionari in Canada negli ultimi anni del soggiorno del Montfort in seminario è quella del 13 settembre 1700: M. Leschassier... exposa la proposition que lui avoit fait Mr. de Montigny Prestre chef de la Mission de Missisipi en Canada d'aller travailler en ce pays-là et nous y établir... On n'a point esté d'avis d'entrer dans la vûe de ce zélé missionnaire pour plusieurs bonnes raisons et entre autres parce qu'on manquoit de sujets et sur tout d'un chef propre à une telle entreprise, qui est la raison qu'on a cru lui pouvoir dire (Registre des Assemblées, ms. c., p. 413-414)*

<sup>5</sup> *Il Blain riferisce il pensiero del superiore sulpiziano: Mr. Leschassier ne lui permit pas d'aller en Canada dans la crainte que, se laissant emporter à l'impétuosité de son zèle, il ne se perdit dans les vastes forêts de ce pays en courant chercher les sauvages: c'est ce que ce sage directeur m'a dit à moi-même (BLAIN, n. 143). L. LE CROM annota: Ces paroles réellement prononcées... seraient-elles une boutade du grave Sulpicien?... La vraie raison de ce refus nous est fournie, nous l'avons dit, par l'histoire générale (Un apôtre marial, o. c., p. 83, nota 1). Questo biografo tuttavia si sbaglia affermando: Pendant dix-sept ans, personne ne rejoindra les missions sulpiciennes de Montréal (ibidem, p. 82); infatti il Tronson dal 1677 al 1700 ha inviato in Canada 29 missionari (Cfr P. ROUSSEAU, Saint Sulpice et les Missions catholiques, Montréal, Garard, 1930, p. 122; vedi anche supra, p. 249).*

avere personale adatto per il Canada e di mancare soprattutto di un missionario sperimentato che assumesse la direzione della missione del Mississippi<sup>1</sup>. Il Montfort era dunque messo fuori questione: egli si sarebbe posto sulla scia di Mgr. de Saint-Vallier e si sarebbe come lui lanciato in viaggi avventurosi tra i selvaggi logorandosi in breve tempo<sup>2</sup>. Perciò il Leschassier giudicava prudentemente di non permettere al Montfort un'esperienza in terre lontane, prima di aver compiuto un tirocinio in cui potesse dar prova di moderazione e di prudenza. E' significativo notare come egli ripeterà al Montfort gli stessi consigli che il Tronson aveva dato al vescovo di Québec: stare alle regole ordinarie, non abbandonarsi alla propria condotta, non intraprendere niente senza il consiglio di persone sperimentate<sup>3</sup>.

### 3. Nella comunità di Saint-Clément.

Contrastato nel suo desiderio di partire per le terre lontane, il Montfort scarta la possibilità di inserirsi in una comunità dedita alla formazione degli ecclesiastici: egli fa presenti al direttore spirituale le sue inclinazioni per la missione popolare e per il catechismo ai poveri. Il Leschassier ne è deluso<sup>4</sup> e sebbene abbia bisogno di personale per i seminari, non osa fare al Montfort una richiesta contraria alle sue tendenze. Perciò lo indirizza, insieme ad altro sacerdote<sup>5</sup>, alla comunità di Saint-Clément di Nantes fondata da uno dei primi discepoli dell'Olier, il venerando sacerdote René Lévesque (1624-1703). Questi si trovava a Parigi per il ritiro annuale<sup>6</sup> e non aveva mancato di far presente lo stato disagiata della sua comunità condannata all'inazione per mancanza di sacerdoti che continuassero l'opera delle missioni. Fin dal 1693 il Consiglio sulpiziano aveva deliberato di non accettare la direzione della comunità di Nantes, perchè essa comportava, accanto al compito della formazione degli ecclesiastici, l'opera delle missioni e la cura parrocchiale giudi-

<sup>1</sup> Cfr *supra*, p. 251, nota 4.

<sup>2</sup> Circa il lungo e pericoloso viaggio di Mgr. de Saint-Vallier nelle lontane missioni di Acadie e Port-Royal affrontato nonostante il freddo e il ghiaccio (cfr H. TÊTU, *Les Évêques de Québec*, o. c., pp. 90-91.)

<sup>3</sup> Cfr *supra*, p. 250; *infra*, p. 259.

<sup>4</sup> *On avait grande envie à St-Sulpice de l'arrêter à la maison, et même on s'y attendait; mais le nouveau prêtre n'avait aucune pente de ce côté-là . . . Son attrait le portait ailleurs, et on ne voulut pas le violenter; on le laissa donc sortir, mais à regret* (BLAIN, n. 143).

<sup>5</sup> Il nome di questo compagno del Montfort è riferito dalla lettera del Leschassier a M. Lévesque in data 30 novembre 1700: *Je prie Dieu que la ferveur de Mr. Bonnière ne se ralentisse point, ni celle de Mr. Grignon* (*Extrait de diverses lettres*, ms. c.).

<sup>6</sup> Cfr GRANDET, p. 23; BLAIN, nn. 146-148.

cate contrarie alla vocazione sulpiziana<sup>1</sup>. Indirizzando il Montfort alla comunità di Nantes, il Leschassier poteva dimostrare la sua benevolenza verso il discepolo del Fondatore, nonostante i rifiuti di assumere la direzione del seminario che egli ripeterà negli ultimi mesi del 1700 e del 1701<sup>2</sup>, e insieme accondiscendere ai desideri del Grignon che avrebbe trovato una guida sperimentata nell'iniziazione alle missioni.

#### 4. Ambivalenza vocazionale.

Il Montfort accetta la proposta del Leschassier<sup>3</sup>. Quando tuttavia ha trascorso due mesi nella comunità di Saint-Clément, sente il bisogno di svelare al suo direttore la sua profonda delusione:

Je n'ai pas trouvé ici ce que je pensais et ce pourquoi j'ai quitté, comme malgré moi, une si sainte maison que le séminaire de Saint-Sulpice<sup>4</sup>.

Egli si vede preclusa la via all'esercizio dell'apostolato tra il popolo da una comunità divisa in varie correnti, dedita ad altri compiti o addirittura ad una vita tranquilla e senza dinamismo missionario<sup>5</sup>. L'animo del Montfort sperimenta un dissidio interiore, in cui si sovrappongono due ideali: da una parte la vita nascosta orientata alla propria perfezione spirituale e sulla quale aveva tanto insistito il Leschassier in linea con l'ideale sulpiziano; dall'altra la vita missionaria in mezzo ai poveri per esplicitare il suo desiderio di far amare Cristo e Maria<sup>6</sup>. Questa ambivalenza, conseguente alla formazione ricevuta a

<sup>1</sup> Cfr *supra*, p. 233.

<sup>2</sup> *On a été d'avis de lui dire (à l'Évêque de Nantes) . . . que la conduite de cette communauté étoit tout à fait contraire à nos usages et ne nous convenoit de tout point* (24 novembre 1700, *Registre des Assemblées*, ms. c., p. 418). Nella seduta del 31 dicembre 1701 il Consiglio sulpiziano è disposto ad accettare l'unione del seminario e della Comunità di Nantes a condizione di esonerare dalla responsabilità della parrocchia e delle missioni; cose che non si sono realizzate (*Ibidem*, p. 437).

<sup>3</sup> Il Grandet attribuisce al Montfort un grande entusiasmo per la proposta di andare a Nantes: *M. de Montfort fut ravi de trouver cette occasion; il accepta volontiers l'offre de M. Lévesque . . .* (GRANDET, pp. 23-24). La lettera del Montfort al Leschassier invita ad essere più cauti, poichè vi si afferma che egli lasciò S. Sulpice suo malgrado (*Lettre à M. Leschassier*, 6 dicembre 1700, in *Œuvres complètes*, p. 12).

<sup>4</sup> *Ibidem*.

<sup>5</sup> Contro l'affermazione del Grandet che fa compiere al Montfort parecchie missioni in compagnia di M. Lévesque, la stessa lettera ci informa sull'inattività dei primi mesi dovuta all'età avanzata del Lévesque e ai contrasti esistenti nella comunità (*Ibidem*, pp. 12-13).

<sup>6</sup> *Cela étant ainsi, je me trouve, depuis que je suis ici, comme partagé entre deux sentiments qui semblent opposés. Je ressens d'un côté un amour secret de la retraite et de la vie cachée, pour anéantir et combattre ma nature corrompue qui aime à paraître. De l'autre, je sens de*

S. Sulpizio, continuerà fino al 1706 quando riceverà dal Papa l'orientamento definitivo: nel frattempo nel Montfort si alterneranno l'una e l'altra inclinazione a secondo della riuscita nell'apostolato, come nei dintorni di Nantes nel 1701<sup>1</sup> e nel Poitou nel 1705, o degli insuccessi e persecuzioni che lo spingono a chiedersi se non debba dedicarsi alla vita eremitica<sup>2</sup>. Questi desideri erano già presenti nel Montfort fin dal suo periodo parigino<sup>3</sup>; tuttavia à Nantes emerge qualcosa di nuovo, cioè l'idea di una povera e piccola compagnia di missionari, che il giovane prete non può fare a meno di implorare con gemiti<sup>4</sup>. Il Montfort manifesta qui la sua vocazione di fondatore della Compagnia di Maria, una novità che il Leschassier si guarda bene di fomentare, contentandosi di una generica approvazione: *Il est bon de demander à Notre Seigneur qu'il fasse aymer sa mère*<sup>5</sup>.

In questo periodo il Montfort si trova spesso all'incrocio delle vie e di fronte a varie alternative: missionario in Bretagna con il Leuduger o al servizio dell'ospedale di Rennes con il Bellier? Missionario nella comunità di Nantes o cappellano all'ospizio di Poitiers? Direttore di ritiri ecclesiastici

*grands désirs de faire aimer N. Seigneur et sa Ste. Mère, d'aller, d'une manière pauvre et simple, faire le catéchisme aux pauvres de la campagne, et exciter les pécheurs à la dévotion à la très Ste. Vierge . . . (Ibidem, p. 14).*

<sup>1</sup> . . . Monsieur (René) Lévesque conjointement avec Mr. des Jonchères m'ont envoyé dans une paroisse de la campagne assez abandonnée. Pendant dix jours j'y ai demeuré, j'y ai fait le catéchisme aux enfants deux fois le jour, et trois prônes. Le bon Dieu et la très Sainte Vierge y ont donné bénédiction (Lettre à M. Leschassier, 5 juillet 1701, *ibidem*, p. 23). Je travaille depuis trois mois sans relâche dans plusieurs paroisses . . . Je vous écris encore à présent de la paroisse du Pèlerin. Dieu et la très Sainte Vierge ont bien daigné se servir de mon ministère pour y faire quelque bien (Lettre à M. Leschassier, 16 sept. 1701, *ibidem*, p. 25).

<sup>2</sup> Dopo gli insuccessi negli ospedali di Poitiers e della Salpêtrière, il Montfort, rigettato anche dai sulpiziani, *entra en doute si pour s'abandonner à ce puissant attrait (pour l'oraison) il ne devait point s'interdire au moins suspendre pour un temps les fonctions du ministère* (BLAIN, n. 161).

<sup>3</sup> *Il me vient, comme à Paris, des désirs de m'unir à M. Léuduger . . . grand missionnaire . . ., ou d'aller à Rennes me retirer dans l'hôpital général, auprès d'un bon prêtre que je connais . . .* (Lettre à M. Leschassier, 6 dic. 1700, in *Œuvres complètes*, p. 14)

<sup>4</sup> . . . *Je ne puis m'empêcher, vu les nécessités de l'Église, de demander continuellement avec gémissements une petite et pauvre compagnie de bons prêtres qui l'exercent (l'emploi des missions) sous l'étendard et la protection de la très Ste. Vierge. Je tâche, cependant, quoiqu'avec peine, de calmer ces désirs quoique bons et continuels, par un entier oubli de ce qui me regarde entre les bras de la divine Providence, et par une parfaite soumission à vos avis, qui me seront toujours des commandements* (*ibidem*, p. 14).

<sup>5</sup> Lettre à M. Grignon, 31 déc. 1700, in *Extrait de diverses lettres*, ms. c.

nella comunità di Saint-Clément o Poitiers come punto di partenza per l'opera delle missioni<sup>1</sup>.

Il Montfort esclude senza esitazione le soluzioni non assimilabili dall'ideale apostolico, che si precisa sempre più in lui attraverso l'azione missionaria: egli scarta la vita assicurata da fondazioni e rifiuta *umilmente e prontamente* il canonicato offertogli da Madame de Montespan<sup>2</sup>, così pure esclude la vita sedentaria o chiusa nell'ambito di una comunità<sup>3</sup>. La sua inclinazione è di vivere alla provvidenza, in piena disponibilità ai bisogni delle chiese locali completamente dedito all'annuncio della Parola tra le classi più abbandonate della società<sup>4</sup>.

### 5. La scoperta della Sapienza.

Il giudizio decisivo del Leschassier determina il Montfort a partire nell'ottobre 1701 per Poitiers<sup>5</sup> dove resterà fino alla quaresima del 1706 ad eccezione di due viaggi a Parigi, il primo nell'estate 1702 e il secondo nella primavera 1703 con un soggiorno prolungato fino al marzo 1704. E' un periodo rivelatore della vera fisionomia del Montfort nella ricchezza della sua operosità e inventiva pastorale<sup>6</sup>, ma insieme un periodo doloroso di persecu-

<sup>1</sup> Cfr Lettres 5, 6, 9, in *Œuvres complètes*, pp. 14-15, 18, 25-26.

<sup>2</sup> *Elle (Madame de Montespan) me dit . . . qu'elle me ferait donner, si je le voulais, un canonicat qui dépend d'elle. De quoi je la remerciai humblement et promptement, lui alléguant que je ne voulais jamais changer la divine Providence dans un canonicat ou un bénéfice* (Lettre à M. Leschassier, 4 mai 1701, *ibidem*, pp. 16-17).

<sup>3</sup> . . . j'ai à la vérité beaucoup d'inclination à travailler au salut des pauvres en général, mais non pas tant de me fixer et de m'attacher dans un hôpital (*ibidem*, p. 18). *Je ne sens, comme vous savez, aucune inclination pour la communauté de St-Clément . . . Je n'ai point d'inclination à me renfermer . . .* (Lettre à M. Leschassier, 16 sept. 1701, *ibidem*, p. 25).

<sup>4</sup> Tra le ragioni che potevano indurlo ad andare a Poitiers il Montfort pone la maggiore necessità di quella diocesi: *L'évêché de Poitiers a beaucoup plus besoin d'ouvriers que celui-ci, j'en suis moi-même témoin, et en ai été surpris* (Lettre à M. Leschassier, 16 sept. 1701, *ibidem*, p. 26). Ivi il Montfort svolge un intenso apostolato tra i poveri, i malati e i carcerati (cfr *ibidem*, pp. 28 e 32).

<sup>5</sup> Il 23 settembre 1701 il Leschassier rompe il suo riserbo permettendo al Montfort di aderire alla richiesta del Vescovo di Poitiers e ai desideri di Madame di Montespan che lo volevano al servizio dei poveri (Cfr *Extrait de diverses lettres*, ms. c.). Era il giudizio decisivo atteso dal Montfort da parecchi mesi (Cfr Lettre à M. Leschassier, 5 juillet 1701, in *Œuvres complètes*, p. 23).

<sup>6</sup> Oltre alla riforma dell'ospizio generale, il Montfort svolge un'intensa attività di predicazione, confessioni, accostamento di varie categorie, compresi gli scolari, e tiene delle missioni nei dintorni di Poitiers. Egli stesso designa il suo primo soggiorno a Poitiers come *une mission continuelle* (Cfr Lettre à M. Leschassier, 4 juillet 1702, *ibidem*, p. 35) e M. Dubois affermerà: *Depuis quatre heures du matin jusqu'à dix heures du soir, on ne l'a jamais vu un seul instant dans l'inaction* (GRANDET, p. 472).

zioni, abbandoni, purificazioni mistiche<sup>1</sup>, che segna l'incontro con la Sapienza e il distacco definitivo dall'ideale sulpiziano. Lo studio integrale di questo periodo esula dalla presente tesi: ci interessa sottolineare il progressivo affermarsi della sapienza apostolica nel Montfort e le motivazioni che hanno determinato la rottura con il Leschassier.

Il fatto nuovo nell'itinerario spirituale del Montfort è la scoperta della Sapienza. Questo termine appare con isistenza nelle lettere del missionario fin dall'autunno 1702 quando scrivendo a una monaca benedettina del SS. Sacramento esprime la sua intuizione: seguire il Cristo implica l'identificazione alla croce, e ciò costituisce la vera sapienza<sup>2</sup>. A Poitiers l'intuizione del Montfort si esprime in un simbolo: la croce della Sapienza, che egli pone nella sala di riunione di alcune giovani, inferme e disprezzate, primo abbozzo della futura congregazione dedicata alla Sapienza del Verbo Incarnato per confondere la falsa sapienza del mondo<sup>3</sup>. Il programma ascetico della Sapienza in antitesi con lo stile del mondo, è collegato dal Montfort con la vita missionaria: la croce non è soltanto il segno della predilezione divina<sup>4</sup>, ma un'esigenza della dedizione ai poveri<sup>5</sup>. Egli sperimenta la croce sia in una situazione interiore di aridità, sia nell'opposizione del mondo ai suoi progetti e nelle persecuzioni che incontra a Poitiers e a Parigi. Nello stesso tempo cresce nel

<sup>1</sup> Preso di mira a Poitiers da alcune persone che lo denigravano e accusavano presso il Vescovo (cfr Lettre à M. Leschassier, 4 juillet 1702, in *Œuvres complètes*, pp. 33-36), scacciato dall'ospedale di Parigi e abbandonato dai suoi ex-formatori, il Montfort descrive il suo stato interiore, per esempio, nella lettera del 24 ottobre 1703: . . . *je suis plus que jamais appauvri, crucifié, humilié* (*ibidem*, p. 47). Contro l'opinione di H. Daniel che non vede nella vita del Montfort nessuna traccia delle desolanti aridità e degli abbandoni descritti dai mistici (*Saint Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 393), bisogna affermare che il Santo ha sperimentato specie a Parigi *une disposition de croix intérieures les plus pénibles, de privation, d'abandon, de sécheresse, d'anéantissement et de mort* (GRANDET, p. 53, dove si riferisce all'incontro del Montfort con la benedettina Mère de St.-Joseph).

<sup>2</sup> . . . *C'est en cette aimable croix qu'est renfermée la sagesse véritable, que je cherche jour et nuit avec plus d'ardeur que jamais* (Lettre 13, in *Œuvres complètes*, p. 40). Cfr. *ibidem*, pp. 41 e 47.

<sup>3</sup> Cfr. GRANDET, p. 68; J.F. DERVAUX, *Folie ou Sagesse? Marie-Louise Trichet et les premières filles de M. de Montfort*, Paris, Alsatia, 1950, pp. 70-74; *Œuvres complètes*, pp. 723-725.

<sup>4</sup> *La meilleure marque que l'on est aimé de Dieu, c'est quand on est hat du monde et assilli de croix, c'est-à-dire de privations des choses les plus légitimes, . . . d'injures les plus atroces . . . , de persécutions . . .* (Lettre 13, in *Œuvres complètes*, p. 40).

<sup>5</sup> *O quel plaisir, si tout cela m'obtient la divine sagesse, après laquelle je soupire nuit et jour . . . Je crois fermement que je l'aurai . . . les besoins des pauvres (sont) trop pressants . . .* (Lettre 15, *ibidem*, p. 44).

Montfort la ricerca della Sapienza espressa in un desiderio ardente e continuo<sup>1</sup>. Nella lettera del 28 agosto 1704 questo desiderio può dirsi realizzato, perchè il Montfort afferma esplicitamente: *Dans la nouvelle famille dont je suis, j'ai épousé la Sagesse et la croix . . .*<sup>2</sup>.

Si tratta del matrimonio spirituale con la Sapienza, descritto ne *L'Amour de la Sagesse éternelle*<sup>3</sup>, in cui ritornano le espressioni caratteristiche delle lettere del Montfort e che risale probabilmente a questo periodo<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Colpisce l'espressione "nuit et jour" ripetuta dal Montfort riguardo alla ricerca della Sapienza (Lettres 12, 15; Cantique 124; *Amour de la Sagesse éternelle*, n. 73, in *Œuvres complètes*, pp. 40, 44, 1509, 131). Nel suo capolavoro poetico, il cantico 103, *Les désirs de la divine Sagesse*, la ricerca della Sapienza diviene un tormento nello struggente ritornello *Venez chez moi*: è tale la passione con cui il Montfort cerca la Sapienza che si dichiara disposto a compiere qualsiasi sacrificio o pazzia pur di poterla trovare e possedere (*Ibidem*, pp. 1429-1435). M. QUÉMENEUR può concludere che la vita del Montfort *semble un mouvement processionnel ininterrompu derrière la croix du Maître de Sagesse* (*Saint Grignon de Montfort*, Paris, Bloud et Gay, 1961, p. 8).

<sup>2</sup> Lettre 20, in *Œuvres complètes*, p. 55.

<sup>3</sup> *Il est sûr que la Sagesse éternelle a tant d'amour pour les âmes, qu'elle va jusqu'à les épouser et contracter avec elles un spirituel, mais véritable mariage que le monde ne connaît point; et l'histoire nous en fournit des exemples* (*L'Amour de la Sagesse éternelle*, n. 54, *ibidem*, p. 120). Il Montfort ha trovato l'idea di un matrimonio con la Sapienza in SAINT-JURE, *De la connaissance et de l'amour du Fils de Dieu Notre Seigneur Jésus-Christ*, Paris, Mabre-Cramoisy, 1688, pp. 11, 35-36, da cui dipende in questo numero e in altri capitoli della stessa opera. Interessante è l'esperienza analoga di un matrimonio spirituale con la Sapienza raggiunta da Dom Claude Martin (1619-1696) attraverso la lettura dei libri sapienziali: cfr H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, o. c., t. IV, p. 93-101.

<sup>4</sup> Tradizionalmente si è ritenuto che *L'Amour de la Sagesse éternelle*, su cui ha attirato l'attenzione P. Huré con la pubblicazione dell'*édition type* nel 1929, dopo la prima interpolata del 1876, sia pervenuta ai nostri tempi nel manoscritto stesso del Montfort, che l'avrebbe composta a Parigi nel 1703-1704 (Cfr. L. LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., pp. 453-456; *Documentation mariale*, n. 8, mars-avril 1958, pp. 65-68; *Œuvres complètes*, pp. 85-87). Recentemente uno studio accurato di H. FRENEN (*Encore à propos de la date du Livre des sermons*, in *Docum. Montf.*, n. 42, 1968, pp. 9-12) ha appurato che quasi l'intera opera è dovuta alla mano di P. Vatel, che l'ha scritta dopo il febbraio-marzo 1715 quando si unì al Montfort come collaboratore. Tuttavia nessuno può dubitare dell'attribuzione dell'opera al Montfort non solo a causa dei criteri interni, ma per la testimonianza esplicita di P. Besnard (cfr. *Constitutions des Filles de la Sagesse, 1758-1760*, ms., Archivio generale delle Figlie della Sapienza, Roma, p. 2). L'esame del libro e le differenti divisioni date dai nn. 7, 12, 13, 14 portano a distinguere in esso vari blocchi composti in diversi periodi e ripresi nella trascrizione definitiva. In particolare P. EΥΚΕΒΛΕΑ rivela come sottofondo dell'opera le conferenze sulla Sapienza tenute dal Montfort al Séminaire du Saint Esprit, riferite da P. Besnard e dirette ai suoi eventuali futuri collaboratori (Cfr. *Docum. Montf.*, n. 43, 1968, pp. 65-80).

In quest'opera il Montfort precisa il significato di Sapienza, attingendo dai libri sapienziali e dalle Lettere di S. Paolo. Le Sapienza è il Figlio di Dio fatto uomo, considerato nel suo dinamismo verso l'uomo: è la persona che racchiude in sé tutti i tesori di Dio<sup>1</sup> e concretizza l'iniziativa divina di rendere felice l'uomo: *La Sapienza è per l'uomo, e l'uomo per la Sapienza*<sup>2</sup>. Ne consegue un imperativo di inserzione nel mondo e di attività missionaria volta alla salvezza dell'umanità:

*Non essendoci cosa più attiva della Sapienza . . . non lascia marcire nella tiepidezza e nella negligenza coloro che hanno la sua amicizia. Li rende completamente di fuoco; ispira loro grandi imprese per la gloria di Dio e la salvezza delle anime*<sup>3</sup>.

D'altra parte l'insegnamento paolino orienta il Montfort a rilevare la kénosi della Sapienza, che per effettuare la salvezza umana sceglie la via della povertà, del servizio e della sofferenza<sup>4</sup>, fino ad identificarsi con la Croce: *La Sapienza è la Croce e la Croce è la Sapienza*<sup>5</sup>. Il piano divino realizzato dalla Sapienza supera infinitamente le prospettive umane e le contesta<sup>6</sup>. Il Montfort comprende che per seguire la Sapienza occorre partecipare alla sua povertà e alle sue sofferenze rompendo con la falsa o vana sapienza del mondo<sup>7</sup>. Con questi principi di dinamismo e di povertà, il missionario si ingaggia in una via diversa dalle comunità non direttamente apostoliche, che trovano il loro tipo nei seminari sulpiziani<sup>8</sup>,

#### 6. *La rottura con S. Sulpizio.*

Un penoso episodio riferito dal Blain rivela il mutamento radicale verificatosi a S. Sulpizio nei riguardi del Montfort. Nella primavera del 1703, questi era stato costretto ad abbandonare l'ospizio di Poitiers ed aveva preso la via di Parigi per cercare di sbloccare la sua situazione. Ma la situazione peggiora con l'insuccesso all'ospizio della Salpêtrière e l'abbandono da parte

<sup>1</sup> Cfr. *L'Amour de la Sagesse éternelle*, nn. 9, 62-64, 88, 90, in *Œuvres complètes*, pp. 95-96, 124-125, 139, 140.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 64, p. 125.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 100, p. 146.

<sup>4</sup> *Ibidem*, nn. 45-46, 70, 168, pp. 114-115, 128, 181.

<sup>5</sup> *Ibidem*, n. 180, p. 190.

<sup>6</sup> *I pensieri e le vie della Sapienza eterna sono lontane e diverse da quelle degli uomini anche sapientissimi . . .* (*Ibidem*, n. 167, p. 180). *Anche il mondo corrotto ha la sua sapienza, ed è da condannare e da detestare perchè iniqua e pernicioso* (*Ibidem*, n. 74, p. 132).

<sup>7</sup> *Ibidem*, nn. 75-88, 198-199, pp. 132-139, 201-202.

<sup>8</sup> Cfr. BLAIN, nn. 264-265.

degli amici di un tempo<sup>1</sup>. - Nell'estate dello stesso anno il Montfort si decide ad affrontare il suo direttore spirituale per chiedergli guida e consiglio: ma il Leschassier tronca ogni tentativo rinviandolo seccamente senza neppure averlo voluto ascoltare<sup>2</sup>. E' la fine delle relazioni del Montfort con i sulpiziani: d'ora in poi si rivolgerà ai gesuiti per la direzione spirituale<sup>3</sup>.

Questo cambiamento del Leschassier era prevedibile se si considera lo svolgimento dei rapporti intercorsi nei due anni precedenti. Nonostante le ripetute raccomandazioni di seguire le vie ordinarie e le norme della prudenza cristiana<sup>4</sup>, la condotta del Montfort non cessava di rivelarsi sempre più straordinaria: invece di integrarsi nella comunità di Nantes, egli pensa di lasciarla dopo poco tempo, sollecitato da grandi desideri di zelo e perfino dall'idea di una nuova fondazione<sup>5</sup>; la sua attività non conosce limiti di moderazione<sup>6</sup>, anzi a Poitiers adotta nuovi metodi di evangelizzazione, cercando i poveri nelle strade e predicando all'aperto<sup>7</sup>; la sua povertà è estrema, essendosi privato del denaro ricevuto e vestendo come i mendicanti<sup>8</sup>; l'orazione e la mortificazione non man-

<sup>1</sup> Il Montfort descrive la sua situazione nell'aprile-maggio 1703 con le parole: *je ne connais plus d'amis ici que Dieu seul. Ceux que j'avais fait autrefois à Paris m'ont abandonné.* (Lettre 15, in *Œuvres complètes*, p. 45). Tra questi amici divenuti ostili o diffidenti bisogna menzionare il parroco di S. Sulpizio, La Chétardie, e lo stesso Blain (cfr. BLAIN, nn. 176, 165).

<sup>2</sup> . . . *Qu'il fut mortifié quand un jour arrivé à Issy, ce sage supérieur (Leschassier) qui y était avec la communauté dans le temps de la vacance, le reçut avec un visage glacé, et le renvoya honteusement d'un air sec et dédaigneux, sans vouloir ni lui parler ni l'entendre. Pour moi qui étais présent, j'étais comme fondu et ne souffrais pas peu de l'humiliation dont j'étais témoin . . .* (BLAIN, n. 159).

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 105.

<sup>4</sup> *Je ne suis pas assez éclairé des personnes dont la conduite n'est pas ordinaire* (21 mai 1701); *Tant que vous suivez les avis des personnes d'expérience, et qui se conduisent selon les règles ordinaires, j'espère que Notre Seigneur bénira vos travaux* (9 juillet 1701); *Tout ce que je vous recommande c'est que vous suiviez les règles ordinaires et que vous ne vous écartiez point sous prétexte de dévotion que vous n'avez consulté des personnes habiles et expérimentées, et surtout Mgr. l'Evêque diocésain* (23 sept. 1701). Cfr. *Extrait de diverses lettres*, ms. c.

<sup>5</sup> Cfr *supra*, p. 254. Il Leschassier alla fine di dicembre del 1700 ammonisce il Montfort di evitare la precipitazione: *Quoique vous ne trouviez pas, Monsieur, dans la communauté de Saint-Clément tout ce que vous désirez, voudriez-vous la quitter sitôt?* (Cfr *Extrait de diverses lettres*, ms. c.).

<sup>6</sup> Cfr *supra*, p. 255.

<sup>7</sup> . . . *je fis le catéchisme aux dépens de Monseigneur à tous les pauvres mendians de la ville, que j'allais chercher dans les rues. Je le fis d'abord dans une pauvre chapelle de St. Nicolas, ensuite à cause de la foule du peuple, sous les halles . . .* (Lettre 11, in *Œuvres complètes*, p. 32).

<sup>8</sup> *Monsieur Lévêque . . . m'ayant . . . donné quelque argent pour faire mon voyage à Poitiers, je le donnai tout aux pauvres avant de sortir de Saumur, où je fis une neuvaine.*

cano di suscitare ammirazione<sup>1</sup>; inoltre a Poitiers, il Montfort non si adatta agli usi dei suoi predecessori, ma introduce nuovi regolamenti nella sua vita personale e nell'Ospizio generale<sup>2</sup>. A tutto questo si aggiunga il fatto che il Montfort proclama di obbedire interamente alla volontà del suo direttore spirituale, che viene ritenuto responsabile di quanto egli compie<sup>3</sup>. Il Leschassier viene dunque chiamato in causa sia dal Lévesque, che non si rassegna alla partenza del Grignon da Nantes<sup>4</sup>, sia dal vescovo di Poitiers, che chiede al Leschassier delle spiegazioni su quel sacerdote così distante dallo stile sulpiziano e così singolare nel suo comportamento<sup>5</sup>.

Il Leschassier, preoccupato di non compromettere il suo seminario nella problematica suscitata dal Grignon, tenta di declinare ogni responsabilità nei suoi riguardi e lo prega di scegliersi a Poitiers un nuovo direttore spirituale<sup>6</sup>. Il Montfort obbedisce e trova nel P. Graziano De la Tour una nuova guida, ma

*J'entrai à Poitiers sans un seul denier (ibidem).* Una lettera del Leschassier a M. Lévesque ci informa sulla noncuranza del Montfort per i vestiti: *Je suis très édifié de la charité que vous avez de munir Mr. Grignon contre le froid de l'hiver. Dieu sera votre récompense* (22 janv. 1701, in *Extrait de diverses lettres*, ms. c.). I poveri di Poitiers faranno una colletta, perchè l'hanno visto *avec des habits si conformes aux leurs* (Lettre 6, in *Œuvres complètes*, p. 17).

<sup>1</sup> Per esempio, il Montfort trascorre in ginocchio circa quattro ore di preghiera giungendo nella cappella dell'ospedale di Poitiers (cfr *ibidem*, p. 17); quanto alle mortificazioni, egli dice al Leschassier: *Je continue de faire ici plusieurs choses que je faisais à Nantes: je couche sur la paille, je ne déjeune point, et je ne mange pas beaucoup le soir . . .* *Puis-je prendre par semaine une fois la discipline . . ., outre les trois ordinaires, ou bien une ou deux fois une ceinture de crin?* (Lettre 10, *ibidem*, p. 29).

<sup>2</sup> Il Montfort non accetta l'uso dei suoi predecessori di mangiare con le direttrici dell'ospizio, nè di ricevere uno stipendio (*ibidem*); stabilisce un regolamento circa l'ora dell'alzata, della preghiera e dei pasti in comune, suscitando le reazioni dell'ambiente conservatore (Lettre 11, *ibidem*, p. 35).

<sup>3</sup> *. . . des quelles choses je serois en quelque manière responsable au public, puisque vous dites en toute occasion que vous ne faites rien que par mon avis, et que vous vivez dans une entière dépendance de ma conduite* (Lettre de M. Leschassier à M. Grignon, 12 nov. 1701; in *Extrait de diverses lettres*, ms. c., p. 14).

<sup>4</sup> *Pour Mr. Grignon je ne prétends point être responsable de sa conduite. Je lui ai toujours dit qu'il avoit besoin de n'être pas abandonné à sa propre conduite, et s'il vous montre mes lettres y verrez que je n'ai cessé de m'opposer à sa sortie de chez vous que depuis qu'il m'a mandé que vous lui avez dit, que s'il ne voulait pas toujours demeurer dans votre communauté, il ferait mieux de s'en retirer.* (Lettre de M. Leschassier à M. Lévesque, 18 oct. 1701, *ibidem*, p. 12.).

<sup>5</sup> L'impressione del vescovo di Poitiers al primo contatto col Montfort è riassunta nella frase: *Ses manières m'ont paru extraordinaires* (Lettre de Mgr. L'évêque de Poitiers à M. Leschassier, 6 mai 1701, *ibidem*, p. 7).

<sup>6</sup> *. . . Je vous conseille donc, Monsieur, et vous prie de vous choisir un bon directeur dans le lieu où vous estes de qui vous preniez lumières et conseil sur toutes vos difficultés* (Lettre à M. Grignon, 12 nov. 1701, *ibidem*, p. 14).

lo considera come un vicario del Leschassier<sup>1</sup>. L'ultima lettera del Leschassier scritta in data 2 agosto 1702 mostra ancora un rapporto di comprensione e di fiducia: egli si raccomanda alle preghiere del Grignon, cosa che fa raramente quando scrive ai suoi corrispondenti<sup>2</sup>, e invece di irrigidirsi rimproverando il suo figlio spirituale di aver agito contro il parere di persone sperimentate<sup>3</sup> si limita a ripetere i suoi consigli: seguire sempre le regole della prudenza cristiana, non intraprendere nulla senza il consiglio dei superiori, non inventare niente in materia di devozione esterna e tanto meno nelle pratiche interiori<sup>4</sup>.

Che cosa è dunque accaduto dall'agosto 1702 all'estate del 1703 per far cambiare radicalmente l'atteggiamento del Leschassier? Purtroppo la per-

<sup>1</sup> Cfr GRANDET, p. 60; P. De la Tour ha lasciato una importante testimonianza sulla vita spirituale del Montfort nel periodo di Poitiers, cfr *ibidem*, pp. 453-458. Il Montfort tuttavia il 4 luglio 1702 continua a considerare il Leschassier come suo direttore; *Si j'ai si longtemps tardé à vous écrire, ce n'a été ni par oubli de vos bienfaits, ni faute d'obéissance à vos avis charitables dans la personne qui me conduit ici en votre place . . .* (Lettre 11, in *Œuvres complètes*, p. 31).

<sup>2</sup> Mentre lo spoglio delle lettere del Leschassier documenta l'assenza quasi totale di richiesta di preghiere ai suoi ex-allievi, la sua corrispondenza col Montfort termina, ad eccezione di una sola volta, con una raccomandazione di farlo partecipe delle sue preghiere: *Je me recommande à vos prières* (*Extrait de diverses lettres*, ms. c., p. 1); *Priez pour moi . . .* (p. 4); *Je me recommande à vos saints sacrifices* (p. 4); *Je me recommande à vos prières* (p. 8); *Continuez de prier pour moi* (p. 9); *Continuez de me donner part à vos prières* (p. 10); *Donnez part à vos prières et saints sacrifices* (p. 12); *Je vous le serai (obligé) encore de plus, si vous priez pour moi avec une ferveur extraordinaire, afin que je satisfasse pour mes péchés et à mes devoirs*.

<sup>3</sup> Nella lettera del 4 luglio 1702 il Montfort ha il coraggio di scrivere al Leschassier: *Ce que plusieurs personnes ecclésiastiques et expérimentées de la ville me dirent, pour me détourner d'aller dans cette maison de désordre, qui leur paraissait incorrigible, ne fit qu'augmenter mon courage pour entreprendre cet ouvrage malgré ma propre inclination . . .* (*Œuvres complètes*, p. 33). Non si tratta certo di subbidienza formale, poichè era il Leschassier stesso ad inviarlo nell'ospizio di Poitiers; ma il non tenere conto di quanto dicevano sul posto le persone sagge ed sperimentate non poteva essere gradito al direttore spirituale, che avrebbe piuttosto preferito sospendere l'iniziativa o attutire i programmi riformatori del Montfort. Questi in ogni caso includeva in partenza la croce in ogni opera apostolica (Cfr *ibidem*, pp. 32-33).

<sup>4</sup> *Vous êtes heureux de n'être point ébranlé par les persécutions. J'espère qu'elles ne vous nuiront point, si vous suivez toujours les règles de la prudence chrétienne, et que vous n'entreprenez rien que par bon conseil. N'inventez rien en matière de dévotion extérieure qui n'ait été bien concerté, et autorisé par les supérieurs légitimes. Il est encore moins à propos de chercher des nouveautés dans les pratiques intérieures puisque la vertu la plus pure est celle que les apôtres ont apprise de Notre Seigneur* (Lettre à M. Grignon, 2 août 1702, in *Extrait de diverses lettres*, ms. c., p. 15).

dita di altre lettere scritte dal Montfort al Leschassier<sup>1</sup> e le imprecisioni dei biografi su tutto il periodo di Poitiers<sup>2</sup> non permettono di cogliere i motivi della durezza dimostrata dal Brenier e dal Leschassier nel 1703<sup>3</sup>. Il fatto nuovo più evidente è l'abbandono di Poitiers da parte del Montfort sotto l'acuirsi delle difficoltà culminate con la proibizione di esercitare il ministero<sup>4</sup>. L'augurio del Leschassier di uscire incolume dalle persecuzioni non si è realizzato<sup>5</sup>, sicchè egli ha potuto concludere che erano mancate le premesse sulle quali aveva tanto insistito: stare alle regole ordinarie e non intraprendere nulla di nuovo senza il consiglio di persone sagge. Si aggiungono a questo fatto le voci malevoli e calunniose che spargevano nella capitale episodi di zelo indiscreto attribuiti al Montfort<sup>6</sup> e si comprenderà come il Leschassier, facile a credere alle relazioni di terze persone<sup>7</sup>, abbia ritenuto il Montfort illuso e incorreggibile e gli abbia prima rifiutato i consigli e poi pubblicamente disapprovato la condotta<sup>8</sup>.

La rottura con S. Sulpizio segna un momento doloroso ma insieme liberatore, dell'itinerario spirituale del Montfort: pur essendo marcato dalla formazione sulpiziana, della quale conserverà e utilizzerà molti elementi nella

<sup>1</sup> E' andata certamente persa la lettera scritta dal Montfort al Leschassier l'11 giugno 1701: *Je ne sais, Messieurs, que répondre à votre lettre de l'onzième de ce mois* (Lettre de Leschassier à M. Grignon, *ibidem*, p. 9). Non è improbabile che il Montfort abbia scritto altre lettere al Leschassier, dopo l'ultima di questi datata al 4 luglio 1702 fino alla rottura definitiva un anno dopo. Il Blain sembra accennarvi quando afferma che *son oracle était muet et ne voulut pas lui rendre de réponses* (BLAIN, n. 159).

<sup>2</sup> Il Grandet e il Blain offrono un racconto sommario del periodo e confondono i due viaggi a Parigi compiuti dal Montfort; i biografi seguenti esitano nel situare vari episodi (cfr L. LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., pp. 105 e 111); anche dopo la scoperta di alcune lettere del Montfort fatta dal Pauvert, continuano i dubbi sulla loro interpretazione (cfr *Oeuvres complètes*, pp. 24, nota 2; p. 32, nota 2; pp. 42-43).

<sup>3</sup> Cfr BLAIN, nn. 159, 251-252.

<sup>4</sup> Cfr L. LE CROM, *Un apôtre marial*, o. c., p. 111.

<sup>5</sup> Cfr *supra*, p. 261, nota 4.

<sup>6</sup> Il Blain riporta le voci fatte incorrere circa il Montfort: *Tantôt on disait avoir vu Mr. De Montfort prêcher dans les places publiques et que Mr. l'Archevêque pour arrêter semblables saillies de zèle, l'avait interdit. Tantôt on débitait qu'il avait attaqué les chanteurs du Pont-Neuf et semblables gens qui amusent le peuple, et par là, causé un grand bruit et un grand désordre; ce qui l'avait fait arrêter lui-même et renfermer dans les prisons de l'officialité* . . . *Cependant tout cela était faux ou déguisé, comme il m'en assura* (BLAIN, n. 177).

<sup>7</sup> Y. POUTET osserva che il Leschassier *se fiait trop aux rapports envoyés par des tiers. On sait combien Grignon de Montfort eut à souffrir de ses silences et de ses critiques. Azégar connut aussi les inconvénients de sa méthode d'information. Et La Salle pareillement* (*Le XVIII<sup>e</sup> siècle et les origines Lasalliennes*, o. c., t. I, p. 277).

<sup>8</sup> Cfr *supra*, p. 259,

sua attività missionaria, egli si configurerà secondo un modulo diverso e in complesso opposto al paradigma sulpiziano. Il Montfort, acconsentendo alla grazia interiore e alle esigenze stesse del suo temperamento, vivrà *all'apostolica*—secondo l'espressione del Blain<sup>2</sup>—con uno stile di vita semplice, itinerante, abbandonata alla Provvidenza, volta alla salvezza dei poveri e dei più bisognosi<sup>1</sup>.

Nulla ci fa misurare il cammino percorso dal Montfort negli anni del suo apostolato, quanto il famoso colloquio con l'amico Blain avvenuto a Rouen nel 1714<sup>3</sup>. L'antico compagno di seminario, ritrovando il Montfort dopo dieci anni dall'ultimo incontro a Parigi, cerca di far luce sulla sua vita che costituiva un mistero indecifrabile. Il Blain scarica il suo cuore avanzando le varie obiezioni che aveva sentito opporre alla condotta dell'amico, in particolare dall'ambiente ecclesiastico. Il Montfort giustifica la sua condotta richiamandosi all'esempio di Cristo e alla sapienza apostolica, e ammettendo anche i limiti dovuti alla sua natura e che lo rendevano singolare<sup>3</sup>. Ma mentre nel 1700 egli sentiva la nostalgia per la vita comunitaria sperimentata in seminario ed era indeciso se ritirarsi nel nascondimento secondo l'ideale sulpiziano<sup>4</sup>, ora invece il Montfort distingue le due specie di sapienza, quella delle persone sedentarie e quella degli uomini apostolici, optando decisamente per la seconda:

Il m'ajouta qu'il y avait différentes espèces de sagesse, comme il y en avait différents degrés: qu'autre était la sagesse d'une personne de communauté pour se conduire, autre la sagesse d'un missionnaire et d'un homme apostolique; que la première n'avait rien à entreprendre de nouveau, rien qu'à se laisser conduire à la règle et aux usages d'une maison sainte; que les autres avaient à procurer la gloire de Dieu aux dépens de la leur, et à exécuter de nouveaux desseins . . .; que les personnes que je lui proposais comme des modèles de sagesse étaient du premier genre, personnes qui demeuraient en paix, parce qu'elles n'avaient rien de nouveau à établir, rien qu'à suivre les pas et les usages de ceux qui les avaient précédés<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 205.

<sup>2</sup> *Ibidem*, nn. 260-268.

<sup>3</sup> *Il me répliqua que s'il avait des manières singulières et extraordinaires, c'était bien contre son intention; que les tenant de la nature, il ne s'en apercevait pas, et qu'étant propres pour l'humilier, elles ne lui étaient pas inutiles; qu'au reste, il fallait s'expliquer sur ce que l'on appelle manières singulières et extraordinaires; que si on entendait par là des actions de zèle, de charité, de mortification et d'autres pratiques de vertus héroïques et peu communes, il s'estimerait heureux d'être en ce sens singulier . . .* (BLAIN, n. 263).

<sup>4</sup> Cfr *supra*, pp. 253-254.

<sup>5</sup> BLAIN, n. 264.

E' facile scoprire l'allusione alle comunità sulpiziane, verso le quali il Montfort manifesta la sua stima, ma da cui si stacca nettamente per seguire il suo carisma apostolico. Distanziandosi dall'ideale sulpiziano prende consistenza la statura missionaria del Montfort; il potenziale di vita interiore intensamente accumulato nel periodo del seminario non sarà rigettato, ma verrà inserito nella dinamica della sapienza apostolica. Egli realizza negli ultimi anni quella sintesi e unificazione della vita contemplativa e attiva che gli era impossibile nel seminario: il Montfort confessa al Blain la grazia straordinaria dell'esperienza "della presenza continua di Gesù e di Maria nel profondo della sua anima"<sup>1</sup>. E' il culmine della vita mistica apostolica: sperimentare nella fede<sup>2</sup> la presenza del Signore e della Vergine non solo durante il tempo della preghiera, ma abitualmente, quindi anche nell'attività apostolica: *contemplativus in actione* come è stato detto di S. Ignazio di Loyola<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, n. 268.

<sup>2</sup> Il Cantico 77 descrive l'esperienza mariana inserendola nell'ambito della fede: *Voici ce qu'on ne pourra croire: / Je la porte au milieu de moi, / Gravée avec des traits de gloire / Quoique dans l'obscur de la foi* (*Œuvres complètes*, p. 1318).

<sup>3</sup> Cfr *Monumenta historica S.J., Mon. Nadal*, t. IV, Matriti, 1905, p. 651.

## — CAPITOLO CONCLUSIVO

### SGUARDO RETROSPETTIVO E NUOVE PROSPETTIVE

- A. *Itinerario spirituale del Montfort nel periodo formativo (1673-1700).*  
B. *Itinerario spirituale del Montfort nel periodo missionario (1700-1716).*
1. *Da una spiritualità di tipo contemplativo verso una spiritualità apostolica.*
  2. *Dalla singolarità verso l'inserzione sociale.*
  3. *Dall'aggressività verso la moderazione.*

Al termine dell'itinerario spirituale del Montfort nel periodo culminante col sacerdozio, sarà opportuno sintetizzare i dati acquisiti che perdureranno evolvendosi durante l'arco della sua vita missionaria e insieme tracciare a grandi linee i nuovi elementi che il santo assimilerà nel corso della sua esperienza apostolica.

#### A. ITINERARIO SPIRITUALE DEL MONTFORT NEL PERIODO FORMATIVO (1673-1700)

Se un progresso è operato dalla presente tesi nell'ambito degli studi montfortani, esso non consiste tanto nelle precisazioni cronologiche e biografiche ottenute mediante la ricerca negli archivi e la critica storica<sup>1</sup>, quanto nell'aver presentato l'itinerario spirituale del Montfort nel contesto religioso del XVII secolo.

<sup>1</sup> Ci riferiamo alla correzione delle date del curriculum degli studi di Luigi Grignon a Rennes dal 1684 (e non 1685) e a Parigi dal 1692 (e non 1693), come appare dai cataloghi della Provincia francese della Compagnia di Gesù, conservati nell'ARS e dal racconto del Blain circa i primi anni trascorsi dal Montfort nei seminari parigini. Inoltre sono da scartare la chiesa del carmelitani di Rennes come luogo della vocazione di Luigi Grignon, la lettura del Surin prima del settembre 1695, l'accoglienza del Montfort da parte del Brenier al Petit-Séminaire mentre si tratta verosimilmente del Baÿn e la dipendenza del Montfort da Olier nella concezione della Compagnia di Maria. E' risultato infine che il Montfort appartenne all'AA, congregazione segreta di ispirazione gesuita, e che si è incontrato a Vaugirard con J.-B. de la-Salle.

Ne è risultata una serie di influssi, che contribuirono efficacemente alla formazione della personalità di Luigi Grignion e di cui le future biografie del santo potranno opportunamente prendere atto. In tale prospettiva appaiono unilaterali le spiegazioni psicologiche e soprannaturali, che non tengono conto della tradizione spirituale di cui il Montfort si è impregnato, come pure le presentazioni della sua figura sotto la visuale ristretta di devoto di Maria o di apostolo della croce. L'insieme della spiritualità monfortana vista nel suo dinamismo evolutivo sarà il quadro obbligato di ogni interpretazione che intenda rispettare la reale immagine del santo, quale emerge dai dati storici a noi pervenuti.

L'itinerario spirituale di Luigi Grignion (1673-1716) non presenta grandi balzi e passaggi repentini come nel caso dei convertiti. I vari cambiamenti realizzati nel suo cammino si inseriscono in una trama di fondo che l'accompagna tutta la vita. Prevenuto fin dall'infanzia dalla grazia divina, il Montfort trova nell'ambiente familiare profondamente cristiano il terreno adatto per lo sviluppo di un vivo sentimento religioso, che lo distingue tra i suoi coetanei e che si esprime in un particolare interesse per Dio e per le pratiche di pietà. Ma *le grazie di distinzione* che noterà in lui uno dei suoi primi formatori, il gesuita P. Gilbert, si innestano in uno psichismo poco felice, determinato da una non perfettamente riuscita identificazione con l'immagine paterna. Il padre di Luigi Grignion, sebbene animato da sentimenti cristiani, ebbe un carattere violento, inasprito dalle vicende familiari et dalla preoccupazione di mantenere la condizione sociale conquistata dai suoi avi. Il Montfort tremerebbe spesso di fronte alle sue sfuriate nell'ora del pranzo e preferirà sottrarsi alla sua presenza; anzi la psicologia del timore si radicherà in lui fino a presentargli forti pensieri di fuga dalla casa paterna, come confesserà più tardi al Des Bastières<sup>1</sup>. Luigi Grignion erediterà dal padre il carattere collerico, ma non si identificherà con lui nella ricerca dell'ascesa sociale: al contrario si vendicherà inconsciamente rifiutandone la professione e sognando una vita di bohème nella povertà più radicale. Egli si sentirà più nettamente attratto dalla madre, dall'animo dolce e sensibile alle indigenze dei poveri: il figlio la consola nelle angustie determinate tra l'altro da 18 maternità in 20 anni, ne assimila la pazienza nelle sofferenze e ne ritrova l'immagine quando invocherà Maria soprattutto come sua *buona madre*.

L'ambiente familiare ha profondamente segnato la psicologia del Montfort e il suo cammino spirituale. Questi potrà ringraziare padre e madre per

<sup>1</sup> Cfr GRANDET, p. 349.

avergli impartito un' educazione cristiana nel timore di Dio<sup>1</sup>; ma sarà tributario ai parenti di una certa perturbazione psichica che si esprimerà in un comportamento a volte malaccorto, in una perenne difficoltà a integrarsi nella comunità, in un ritardo dell'istinto sessuale, in una diffidenza molto sentita nei riguardi del proprio io. D'altra parte anche le dimensioni cristiane di raccoglimento, mortificazione, amore ai poveri, devozione a Maria, lotta contro il mondo, disponibilità apostolica, troveranno il punto di inserzione nello psichismo del Montfort determinato nell'infanzia a contatto con la famiglia. In tal modo natura e grazia non appaiono, come nella biografia corrente, in antitesi assoluta: il soprannaturale si trova spesso in convergenza con l'orientamento psicologico, che presenta il campo adatto per lo sviluppo di atteggiamenti autenticamente cristiani.

Negli anni trascorsi nel contesto educativo del Collegio di Rennes la fisionomia spirituale del Montfort si precisa maggiormente. La linea di singolarità si sviluppa contemporaneamente ad una apertura sociale, grazie agli influssi dei gesuiti e del sacerdote Bellier. Frequentando il collegio, Luigi Grignon assimila il "magis" ignaziano in sintonia con il suo carattere totalitario e nemico della misura: la sua vita spirituale converge nell'acquisto della perfezione cristiana; radicandosi in una più intensa pietà, in una mortificazione che non rifugge dall'uso di strumenti di penitenza, in una povertà che si esprimerà nella partenza verso Parigi con un voto di radicale rinuncia ai beni terreni, in una devozione a carattere permanente verso Maria invocata nella sua maternità spirituale. Il Montfort si trova a suo agio nella direzione di P. Descartes, che gli indica verosimilmente l'ideale dell'amore divino da accogliere nella povertà e nell'abbandono degli appoggi umani; recepisce gli esempi di P. Gilbert nella linea di un certo stoicismo cristiano e di una pietà incurante delle contingenze concrete; sviluppa la sua devozione mariana a contatto con P. Provost nella congregazione mariana e con il condiscipolo Poullart des Places nell'associazione segreta sul tipo delle AA' (Assemblée des Amis). Nello stesso tempo si opera nel Montfort un'apertura verso i condiscipoli e una scoperta dei poveri, ai quali offrirà un servizio spirituale e materiale sulla scorta delle conferenze religiose del Bellier e delle esigenze della congregazione mariana. Infine matura in questo periodo la vocazione sacerdotale di Luigi Grignon, come modo di realizzare una radicale povertà, sull'esempio dei suoi due zii materni, e di essere disponibile al piano della salvezza dei fratelli, sul tipo dei missionari bretoni cui apparteneva lo stesso Bellier.

<sup>1</sup> Cfr Lettre 20, in *Œuvres complètes*, p. 55.

Per prepararsi al sacerdozio, il Montfort lascia Rennes nell'autunno 1692 alla volta di Parigi. La partenza da casa è sentita da lui come una liberazione dall'ambiente familiare, che non permetteva l'espandersi dei desideri di perfezione e la pratica della povertà evangelica cui si sentiva chiamato. Il periodo trascorso a Parigi nei seminari sulpiziani, inizia con l'ottimismo di chi crede di aver trovato finalmente l'ambiente adatto a ricercare la virtù e a servire Dio in libertà<sup>1</sup>. In realtà, il Montfort trova nella "Comunità degli ecclesiastici poveri" (1692-1694) non solo un luogo dove tutte le prescrizioni regolamentari erano orientate ad una vita cristiana intensamente vissuta attraverso un cumulo di esercizi di pietà e la meditazione della Parola di Dio, ma anche un direttore spirituale, Bottu de la Barmondière, accondiscendente ai suoi intenti di mortificazione, di raccoglimento e di effettiva povertà. Il Montfort sviluppa la sua linea di singolarità, attingendo da un autore spirituale che gli sarà particolarmente caro: l'arcidiacono H. Boudon, del quale assimila *Le sante vie della croce*, trasformando in vita gli orientamenti spirituali in esso contenute. In particolare, egli recepisce le motivazioni soprannaturali e la gioia nelle sofferenze, che manifesterà in occasione della sua malattia durante il soggiorno nella Comunità di M. Boucher (1694-1695), e vive la mistica della povertà liberatrice nell'insicurezza materiale e nell'abbandono fiducioso alla Provvidenza del Padre, al tempo della crisi economica del 1693-1694.

Tuttavia i prodromi dello scontro con la spiritualità del seminario di S. Sulpizio appaiono fin dai primi anni del soggiorno parigino: lo stesso La Barmondière deve richiamare il Montfort da un'eccessiva concentrazione nel soprannaturale, espressa nella tendenza a trasformare in orazione il tempo di ricreazione, e da un esagerato amore alle penitenze corporali che potevano minare la sua salute. Luigi Grignon è infatti portato a superare le norme del regolamento per vivere con generosità spinta al massimo la vita interiore, nei suoi aspetti di ascesi e di unione con Dio. La lettura del Surin, da cui riceve forti impressioni, lo spinge ad unificare la vita spirituale nella continua applicazione a Dio, nel distacco dai valori terreni, quali le inclinazioni artistiche e lo studio teologico speculativo e nel ripudio del proprio io attraverso la mortificazione universale. La corrente mistica che fa capo a Lallemand influisce sul Montfort configurandolo in un tipo spirituale in cui predomina l'attenzione ai moti interiori dello Spirito sull'obbedienza letterale a norme positive.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 25.

Passando al *Petit Saint Sulpice*, il Montfort viene a diretto contatto con la spiritualità sulpiziana trasmessa dai rappresentanti ufficiali, Tronson, superiore generale, e Leschassier, direttore del seminario. Luigi Grignon l'assimila profondamente, rifacendosi però alle origini e al periodo anteriore alla svolta operata da Tronson. Mentre Olier, seguito dal Bretonvilliers, aveva posto le basi della spiritualità sulpiziana in una prospettiva nettamente pastorale e mistica, in cui la virtù di religione doveva caratterizzare il sacerdote non meno dello zelo apostolico, il Tronson con il suo genio organizzativo e l'orientamento psicologico ha sclerotizzato l'ispirazione olieriana in vista della formazione di sacerdoti dediti al culto e diffidenti dell'attività apostolica nel mondo. Il seminario venne organizzato secondo una visione moralistica della vita cristiana, in cui predominavano l'obbedienza e la prudenza sui carismi e la libera autodeterminazione. Lo spirito del seminario fu conseguentemente determinato dai principi della chiusura sociologica, dell'uniformità comunitaria, dell'impegno personale, del culto della tradizione contro le novità, e dell'assolutismo direttivo.

Il Montfort, attraverso il Bäüyn, sintonizza con Olier approfondendo la dimensione mistica e missionaria del fondatore di S. Sulpizio, dal quale mutuò inoltre la grandiosa concezione della Compagnia di Maria, un cumulo di atteggiamenti vitali, una visione pessimistica delle realtà terrestri e il doppio ritmo di rinuncia-donazione che formerà il nucleo della consacrazione a Cristo per mezzo di Maria. Molti tratti del suo comportamento saranno una ripetizione di quanto hanno fatto Olier e il Bäüyn, che sembrò far rivivere in seminario gli esempi del fondatore: parlare di Dio in ricreazione, salutare per istinto le immagini di Maria, sostare lunghe ore nel santuario di Chartres, rinunciare ai gradi accademici e ai benefici, impassibilità di fronte al dolore e alla malattia, uso esagerato delle discipline corporali, desiderio delle missioni estere, interventi di zelo improvviso, proclamarsi schiavo della Vergine . . . sono altrettante espressioni comuni a Olier, al Montfort e in parte al Bäüyn.

Il contrasto Montfort-Leschassier era inevitabile: non si trattava solo di scontro di due caratteri antitetici, ma anche di due correnti spirituali che si affrontavano senza potersi comporre. Da una parte il Montfort si presentava come un caso problematico a causa della tendenza ad andare oltre la misura sulpiziana nel campo della povertà, della mortificazione, della vita di pietà, della relazione alla Vergine e dell'apostolato missionario. Si aggiunga un certo comportamento senza elasticità e troppo concentrato, una nota di singolarità che si esprimeva in singulti e sospiri nella preghiera e una difficoltà di integrazione comunitaria proveniente dalla perturbazione psicologica verificatasi nell'adolescenza. Il Leschassier invece, seguace fedele della spiritualità di Tronson, applicando i principi formativi che regolavano il seminario, si accorge che il Montfort è inficiato dallo spirito "singolare", opposto all'uniformità comunitaria. La lotta che il Leschassier, coadiuvato dal Brenier, ingaggia contro di lui ha lo scopo di ricondurlo al modulo ordinario del sacerdote sulpiziano. L'ispirazione monfortana cammina invece su altra strada e non si fa

incasellare in uno schema prestabilito: egli tende a concepire grandi disegni, mira ad una perfezione fuori del comune, trova vie nuove in materia di devozione, ha intensi desideri missionari, ed è portato a realizzare i movimenti interiori senza badare troppo ai principi e alle contingenze concrete. Lo sforzo del Montfort per adeguarsi alle direttive del Leschassier provoca in lui un'ambivalenza vocazionale, che si risolve col rifiuto dell'immagine proposta dal formatore e con la riaffermazione della sua personalità missionaria. Indubbiamente il metodo sulpiziano introduce nella vita del Montfort il principio della moderazione e dell'obbedienza, necessario onde evitare pericolose esagerazioni; così pure le obiezioni dei condiscipoli, che rivelano gli echi non spenti della polemica intorno ai *Monita salutaria* di Widenfeld, lo spingono ad approfondire la devozione mariana su basi teologiche e in un contesto cristocentrico. Anche quando si staccherà completamente dai sulpiziani, il Montfort manterrà per essi stima e rispetto, si richiamerà alla loro dottrina, e giungerà talvolta a mettere in dubbio la sua vocazione apostolica sotto l'incalzare degli insuccessi e delle persecuzioni. Ma ogni crisi sarà superata in base alla sapienza degli uomini apostolici che guiderà la sua esistenza.

## B. ITINERARIO SPIRITUALE DEL MONTFORT NEL PERIODO MISSIONARIO (1700-1716)

Lo studio di questo periodo esula dall'oggetto della tesi; tuttavia non possiamo sottrarci al compito di indicare succintamente lo sviluppo che assumeranno nel corso della vita apostolica del Montfort le linee principali risultanti dall'analisi del suo itinerario nel periodo formativo. Mancando di una critica diretta delle fonti biografiche, la nostra interpretazione sarà necessariamente provvisoria: un'indagine più sistematica potrà confermare, correggere e spingere a precisazioni e nuovi traguardi le nostre conclusioni.

Il bilancio della formazione spirituale acquisita dal Montfort nella prima fase della sua vita culminante con il sacerdozio si può presentare in questi termini: Luigi Grignon ha vissuto a Rennes e a Parigi un'intensa esperienza spirituale, costituita da intimo contatto con Dio, comunione con lo spirito di Cristo, unione costante con Maria, pratica delle virtù cristiane, ricerca della perfezione, orientamento apostolico. Il periodo di formazione si conclude con il raggiungimento di un alto grado di unione mistica con Gesù Cristo, espressamente testimoniata dal Blain<sup>1</sup>. Ma occorre notare che questo dati

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, n. 140.

positivi coesistono con dimensioni problematiche dovute al temperamento del Montfort, all'assimilazione della spiritualità della cosiddetta Scuola francese con particolare riferimento alle correnti dei gesuiti, di Boudon e di Olier, e all'urto con l'ambiente sulpiziano rappresentato da Tronson e Leschassier. Tra queste dimensioni, suscettibili di sviluppo, attutimento e soluzione, si distingue innanzitutto la singolarità o originalità tanto rimproverata al Montfort dai formatori del seminario. Esso non consisteva solo in espressioni sensibili nella preghiera o in un comportamento un po' malaccorto, ma soprattutto nella concezione della vita spirituale protesa ad una concentrazione nel soprannaturale tendente ad invadere tutto lo spazio della giornata, a non mettere limiti nel campo della povertà e della mortificazione, a non integrarsi negli usi di una comunità guidata dal regolamento. D'altra parte il Montfort sentiva emergere la sua vocazione missionaria, che lo destinava all'attività tra le classi più povere e bisognose dell'annuncio della Parola; egli si era preparato a questo compito, ma gli mancava ancora il contatto con la realtà concreta e la soluzione di una certa dicotomia tra vita interiore e ministero apostolico. Infine l'antiumanesimo respirato a S. Sulpizio aveva radicato il Montfort in un acuto sentimento della propria miseria e in un atteggiamento aggressivo del mondo. Il missionario dovrà conciliare amore del prossimo e separazione dal mondo, abbandono alla volontà di Dio e iniziativa pastorale, carisma e istituzione.

Un lungo lavoro attende il Montfort dopo la formazione sulpiziana, perchè egli possa operare una nuova sintesi in vista di una spiritualità di tipo apostolico. Dall'uscita da S. Sulpizio, dove il Montfort era stato rinchiuso come *in un guscio*<sup>1</sup>, il missionario compirà un tormentato itinerario, che attraverso nuove purificazioni e grazie lo condurrà ad un ulteriore stato mistico: quello della fruizione abituale della presenza di Gesù e di Maria nella stessa attività missionaria. Il Montfort appare nel dinamismo della sua personalità di apostolo, ma anche come uomo fortemente calato nella condizione umana, spesso agli incroci delle vie, spinto a precisare la sua vocazione attraverso la sua stessa attività, gli avvenimenti felici o penosi, il contatto con l'ambiente spirituale e pastorale, e attraverso la grazia divina che apre la sua mente alla comprensione del mistero cristiano e il suo cuore alla sensibilità verso le necessità dei fratelli. Similmente la grazia opera in lui una progressiva maturazione psicologica, sublimando le tendenze caratteriali di aggressività, possessività, singolarità, in forze costruttive del regno di Dio e facilitando l'inserzione comunitaria. Seguiamolo in questo cammino spirituale.

<sup>1</sup> Cfr Lettre 4, in *Œuvres complètes*, pp. 10-11.

1. *Da una spiritualità di tipo contemplativo verso una spiritualità apostolica.*

E' la prima evoluzione realizzata nel periodo missionario. A S. Sulpizio, il Montfort aveva assimilato soprattutto alla scuola del Surin una visione della vita cristiana, che partendo da una mortificazione universale giungeva a concentrare lo spirito nel soprannaturale. Si trattava di un ideale di tipo contemplativo in cui i valori terrestri e lo stesso apostolato trovavano difficilmente il punto di inserzione. Gli stessi formatori, pur non allineandosi al Surin, insistevano sulla vita interiore e nascosta, considerata un carattere distintivo dello spirito sulpiziano<sup>1</sup>.

Il Montfort, che sentiva emergere sempre più la vocazione missionaria, incomincia ad sperimentare appena uscito da S. Sulpizio un dissidio interiore tra la tendenza a continuare nella linea sulpiziana della vita nascosta e il desiderio di darsi alla vita apostolica itinerante, proiettata a far amare ai poveri il Cristo e sua Madre<sup>2</sup>. L'alternativa si risolve gradualmente a favore della seconda inclinazione, e il Montfort manifesta la sua decisione nel Cantico 22:

“C'en est fait, je cours par le monde,  
J'ai pris une humeur vagabonde  
Pour sauver mon pauvre prochain . . .”<sup>3</sup>.

È necessario rilevare i fattori che hanno determinato il Montfort a “vivere all'apostolica”, secondo l'espressione tramandata dal Blain<sup>4</sup>. Innanzitutto egli nota nell'esame introspettivo delle sue tendenze profonde che l'inclinazione verso la predicazione e il catechismo ai poveri è in lui la più insistente e la più marcata: si tratta di *desideri buoni e continui*<sup>5</sup>, che non possono provenire che da Dio<sup>6</sup>, e che il Montfort non si sente di rigettare pur attendendo una conferma dal direttore spirituale.

Una seconda ragione converge verso il radicamento dell'opzione missionaria: le necessità della Chiesa<sup>7</sup>. Il contatto con l'ambiente pastorale convince il Montfort dell'urgenza della missione: tanti sacerdoti sono installati nei loro

<sup>1</sup> Cfr F. LESCHASSIER, *De l'esprit de la Compagnie des Prêtres de St.-Sulpice*, ms. c.; nn. VII e XV.

<sup>2</sup> Cfr Lettre 5, in *Œuvres complètes*, p. 11.

<sup>3</sup> Cantique 22: Résolutions et prières d'un parfait et zélé missionnaire, *ibidem*, p. 1048.

<sup>4</sup> Cfr BLAIN, n. 205.

<sup>5</sup> Cfr Lettre 5, *ibidem*, p. 14.

<sup>6</sup> Cfr Lettre 16, *ibidem*, p. 46, dove il Montfort stabilisce il principio per il discernimento degli spiriti: . . . *vos désirs sont toujours aussi forts, aussi ardents et aussi continuels; c'est une marque infaillible qu'ils sont de Dieu.*

<sup>7</sup> Cfr Lettre 5, *ibidem*, p. 14.

## *Sguardo retrospettivo e nuove prospettive*

benefici e poco sensibili all'annuncio della Parola, mentre troppi fedeli languiscono nel peccato per mancanza di una predicazione efficace<sup>1</sup>.

Inoltre l'esperienza dell'azione, attraverso il successo nelle missioni nei dintorni di Nantes e di Poitiers, conferma il Montfort nella sua vocazione apostolica:

Le bon Dieu et la Très Sainte Vierge y ont donné bénédiction<sup>2</sup>

Le catéchisme aux pauvres de la ville et de la campagne est mon élément<sup>3</sup>.

Si aggiunga la scoperta della Sapienza, che caratterizza il periodo 1700-1706, presentata dal Montfort come sorgente di luce e di dinamismo e si comprenderà come il suo possesso sia inscindibile dall'azione missionaria:

... comme il n'y a rien de plus actif que la Sagesse, *omnibus enim mobilior est* (Sap. 7, 24), elle ne laisse point croupir dans la tiédeur et la négligence ceux qui ont son amitié. Elle les rend tout de flammes; elle leur inspire de grandes entreprises pour la gloire de Dieu et pour le salut des âmes<sup>4</sup>

Infine, la scelta apostolica del Montfort è autenticata dall'autorità e dal mandato della gerarchia. Egli si muove per le prime missioni dietro l'invio da parte dei superiori<sup>5</sup>; ma poichè incalzano sul suo cammino difficoltà, persecuzioni e perfino interdizioni da parte del vescovo di Poitiers, il Montfort sente il bisogno di chiedere al Papa una parola decisiva. Clemente XI, mentre scarta la partenza del Montfort per l'estremo Oriente dove la querela dei riti divideva i missionari, lo rinvia in Francia col titolo di "missionario apostolico" e conferma il suo metodo missionario ingiungendogli di predicare la rinnovazione delle promesse battesimali e di essere sottomesso alla gerarchia locale<sup>6</sup>. Da questo momento l'opzione per le missioni in patria è praticamente definitiva: il Montfort si lancia nell'apostolato tra le popolazioni dell'ovest della Francia, conoscendo tuttavia periodi di forzata inazione e almeno una volta di vera crisi, quando dopo la distruzione del Calvario di Pontchâteau nel 1710 giunge a proporre insistentemente al Des Bastières di accompagnarlo a Roma per chiedere di nuovo al Papa l'autorizzazione di evangelizzare i popoli dell'Oriente<sup>7</sup>.

L'affermarsi della vocazione missionaria del Montfort non può non modificare profondamente la sua spiritualità. L'apostolato cessa di apparire come un accessorio o addirittura un ostacolo per il raggiungimento della perfezione. Il Montfort infatti fin dal soggiorno a Poitiers nota con una certa

<sup>1</sup> Cfr *Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*, n. 2, 60-62, *ibidem*, pp. 690, 705-707; *Cantique* 22, specie str. 1-2, 17, 19, 24-25, *ibidem*, pp. 1048, 1052-1054.

<sup>2</sup> Lettre 8, in *Œuvres complètes*, p. 23.

<sup>3</sup> Lettre 9, *ibidem*, p. 26.

<sup>4</sup> *L'amour de la Sagesse éternelle*, n. 100, *ibidem*, p. 146.

<sup>5</sup> Cfr Lettre 5, *ibidem*, p. 18; Lettre 8, *ibidem*, p. 23; Lettre 9, *ibidem*, p. 25; Lettre 10, *ibidem*, p. 28.

<sup>6</sup> Cfr GRANDET, pp. 100-101.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 362.

meraviglia che l'attività incessante da lui svolta con forme nuove di pastorale a favore delle classi emarginate della società non solo non ha affievolito in lui il ritmo dell'ascesi e dell'unione con Dio, ma al contrario ha operato dei progressi spirituali: nuovi lumi che prima non aveva, facilità di parola, apertura di cuore verso tutti<sup>1</sup>. In seguito, meditando sullo zelo apostolico, il missionario conclude che esso è salutare, in quanto produce grazia abbondante e gloria incomparabile<sup>2</sup> e prega perchè la predicazione non sia un impoverimento, ma una crescita nella santità<sup>3</sup>. Egli giunge così all'affermazione che l'irradiamento apostolico è l'opera più divina<sup>4</sup> e costituisce il massimo grado di perfezione<sup>5</sup>. Negli scritti per la compagnia di Maria questo ideale è per così dire istituzionalizzato: i missionari sono previsti senza stabile dimora e costantemente occupati a svolgere le missioni *sulle orme degli apostoli poveri*<sup>6</sup>; la *Pregghiera infuocata* termina con un appello ai sacerdoti ritirati nel deserto e nella solitudine perchè sentano l'urgenza dell'apostolato e gli diano la priorità e la preferenza<sup>7</sup>.

Proseguendo su questa linea, il Montfort non solo sposta l'asse dalla vita contemplativa a quella missionaria, ma scopre la finalità apostolica delle croci e delle purificazioni; queste non sono dirette a rendere amici di Dio, ma hanno lo scopo di liberare l'apostolo dall'orgoglio di fronte alle grazie divine e al bene compiuto, perchè non si glorifichi dinanzi a Dio<sup>8</sup>. La croce è retaggio del missionario ed è legata alla sapienza apostolica<sup>9</sup>.

Senza dubbio il Montfort non è giunto a delineare una sintesi coerente tra vita interiore e azione apostolica. La dicotomia ritorna in un passaggio del *Trattato della vera devozione*, dove la priorità di valore e di tempo è assegnata alla vita interiore, mentre l'azione esteriore appare come compito eccezionale ed è paragonata ad un gioco da bambini<sup>10</sup>. Precedentemente, riferendosi agli apostoli degli ultimi tempi, il Montfort aveva abbozzato una spiritualità apostolica nella quale lo zelo è visto come una virtù che eleva alla più alta

<sup>1</sup> Cfr Lettre 11, in *Œuvres complètes*, p. 35.

<sup>2</sup> Cfr Cantique 21, str. 11-15, *ibidem*, pp. 1044-1045.

<sup>3</sup> Cfr Cantique 22, str. 16 e 32, *ibidem*, pp. 1052 e 1055.

<sup>4</sup> Cfr Cantique 21, str. 12, *ibidem*, p. 1044.

<sup>5</sup> Cfr *L'Amour de la Sagesse éternelle*, n. 30, *ibidem*, p. 108.

<sup>6</sup> Cfr *Règles des prêtres missionnaires de la Compagnie de Marie*, nn. 2-6, *ibidem*, pp. 689-691.

<sup>7</sup> Cfr *Prière embrasée*, n. 29, *ibidem*, p. 687.

<sup>8</sup> Cfr *Lettre circulaire aux Amis de la Croix*, n. 46, *ibidem*, p. 249.

<sup>9</sup> Cfr Lettre 15, *ibidem*, p. 44; Cantique 91, str. 13, 31-32; *ibidem*, pp. 1369, 1372; BLAIN, nn. 261 e 264.

<sup>10</sup> Cfr *Traité de la vraie dévotion*, n. 196, in *Œuvres complètes*, pp. 614-615.

santità davanti a Dio<sup>1</sup>. L'ambivalenza di queste dimensioni sarebbe stata superata con ogni probabilità, se l'itinerario del Montfort non fosse stato stroncato prematuramente dalla morte, che lo ha colto all'età di 43 anni in pieno svolgimento di una missione. Il famoso colloquio del 1714 riportato dal Blain, ci induce a scoprire due piste di soluzione: la prima di ordine esperienziale e mistica, è l'unificazione della vita spirituale attraverso la grazia della presenza di Gesù e di Maria per cui il Montfort può realizzare la contemplazione o intima unione a Dio nell'azione; la seconda è il principio della sequela di Cristo Sapienza nell'adozione del suo genere di vita insegnata col suo esempio e i suoi consigli. Il Montfort accetta la varietà delle vocazioni nella Chiesa, compresa quella sulpiziana, ma rivendica per sé e per i suoi discepoli la sapienza apostolica, come carisma particolare, capace di unificare in prospettiva missionaria tutta la vita spirituale<sup>2</sup>.

## 2. *Dalla singolarità verso l'inserzione sociale.*

La seconda dimensione problematica della fisionomia spirituale del Montfort è la sua singolarità. A S. Sulpizio il suo comportamento era stato giudicato *straordinario* e nonostante gli sforzi compiuti dai superiori e da lui stesso il rimprovero delle sue *manières singulières et extraordinaires* lo accompagnerà per tutta la vita<sup>3</sup>. Durante il soggiorno in seminario, esse erano identificate in espressioni esteriori (singulti nella preghiera o tenere il collo piegato da una parte), e soprattutto nella eccessiva concentrazione nella pietà che lo isolava dalla comunità, nell'esagerazione circa le pratiche penitenziali, nell'esecuzione di movimenti interiori senza badare alla misura, alle usanze e al rispetto umano, nell'affermazione di un progetto di vita povera e missionaria al di là del canone sulpiziano.

Negli anni successivi questa singolarità lungi dall'attenuarsi si sviluppa ulteriormente, rivelandosi attraverso l'azione apostolica e provocando una perenne difficoltà di integrazione. I giudizi dei contemporanei sono convergenti: sia le persone che lo conobbero intimamente come il Blain, il Bellier e il Leschassier, sia la gente che lo vide occasionalmente come il vescovo Girard o l'Intendente di Bretagna sentono di trovarsi dinanzi a un tipo di uomo e di sacerdote, differente da quello comunemente recepito. Il primo biografo del Montfort, il Grandet, dopo aver recensito una serie di fatti singolari, prova il bisogno di giustificare *una vita così straordinaria*, che finirebbe per scandalizzare sia i prudenti del secolo che le persone di pietà, qualora non fosse fondata sulla sapienza di Dio, sull'effusione plenaria dello Spirito e sugli effetti prodigiosi da essa prodotti<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Ibidem*, nn. 47-59, pp. 512-522; specialmente n. 54, p. 519.

<sup>2</sup> Cfr BLAIN, nn. 260-266.

<sup>3</sup> Cfr BLAIN, nn. 97, 104, 262-263.

<sup>4</sup> Cfr GRANDET, *Préface*, pp. I-XIX.

La singolarità del Montfort non può essere ricondotta unicamente ad un carisma soprannaturale. Non si possono infatti sottrarre i meccanismi della sua psicologia che hanno agito inconsciamente e di cui il Montfort stesso quasi al termine del suo itinerario ammette la possibilità:

Il me répliqua—attesta il Blain, riferendosi al colloquio del 1714—que s'il avait des manières singulières et extraordinaires, c'était bien contre son intention; que les tenant de la nature, il ne s'en apercevait pas, et qu'étant propres pour l'humilier, elles ne lui étaient pas inutiles.

In realtà il Montfort, a causa della perturbazione psicologica determinata nella sua adolescenza dal clima familiare, si era formato un carattere introverso poco adatto alla vita di comunità, amante del rischio e della vita tra gli emarginati, portato ad agire e reagire immediatamente e con aggressività di fronte agli avvenimenti senza badare molto alle contingenze concrete. Queste tendenze istintive hanno favorito l'elaborazione di un ideale di vita evangelica, dal carattere di contestazione profetica della società. Essa consiste nella sequela letterale di Cristo e degli apostoli, in una esistenza abbandonata alla Provvidenza, in perenne movimento di zelo verso il prossimo soprattutto verso i poveri, con i quali si sintonizza adottando il loro modo di vestire, di mangiare, ecc., e nell'escogitazione di nuovi metodi pastorali (ricerca degli emarginati, predicazione all'aperto, bruciamento di vanità...). La visione monfortana della vita cristiana non è solo in antitesi con la saggezza mondana e con l'ideale dell'uomo onesto del secolo, così da apparire una follia<sup>2</sup>, ma è anche una contestazione e un rifiuto del sistema economico, dell'installazione e del decoro dello stato ecclesiastico<sup>3</sup>. L'esistenza del Montfort doveva necessariamente rivelarsi scomoda e scomodante: da una parte egli non si integra nelle varie comunità o istituzioni, siano esse un ospizio come a Poitiers o alla Salpêtrière, una comunità missionaria come quella di Nantes, del Leuduger o degli Eudisti di Rennes, o le dieci diocesi dalle quali è stato licenziato; dall'altra egli è contestato, incompreso e perseguitato non solo da gente di condizione e da altre categorie di persone, ma anche da vescovi, ecclesiastici e collaboratori nelle missioni<sup>4</sup>. Nella lettera del 15 agosto 1713, in cui riassume la sua vita da quando è uscito da S. Sulpizio, il Montfort si paragona ad una palla percossa violentemente dai giocatori e sballottata da un luogo all'altro<sup>5</sup>: una vita senza riposo, senza tre-

<sup>1</sup> BLAIN, n. 263.

<sup>2</sup> Cfr *L'Amour de la Sagesse éternelle*, nn. 74, 83-84, 179-180, in *Œuvres complètes*, pp. 132, 136-137, 188-190.

<sup>3</sup> Cfr *supra*, p. 272. Quanto al comportamento esteriore del Montfort, che si adattava alla gente povera e non all'etichetta in uso nella buona società, cfr BLAIN, n. 221; PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., pp. 55-56.

<sup>4</sup> Cfr GRANDET, che racconta le persecuzioni del Montfort da parte di mondani (pp. 175, 363), di soldati o ufficiali (pp. 126, 184, 217) e soprattutto di ecclesiastici (pp. 134, 171, 175, 203, 331, 456).

<sup>5</sup> Cfr Lettre 26, in *Œuvres complètes*, p. 84.

gue, sempre sul chi-va-là, minacciata da complotti, tradimenti, tentativi di toglierlo di mezzo col veleno o con il pugnale.

I biografi non hanno mancato di porsi il problema delle persecuzioni del Montfort e lo hanno risolto univocamente o richiamandosi al carisma profetico (Blain, Grandet) o dando la colpa ai vescovi giansenisti (Laveille) o al carattere dimostrativo della sua virtù (Daniel). Più adeguatamente esso è stato studiato da L. Pérouas, il quale oltre a comporre la spiegazione soprannaturale con quella psicologica, sottolinea gli sforzi operati dal Montfort nel laborioso processo verso l'equilibrio<sup>1</sup>.

Se infatti paragoniamo il comportamento del missionario agli inizi dell'attività apostolica e al termine della sua vicenda, constatiamo una considerevole evoluzione circa la singolarità, alla quale il Montfort non rinuncerà, ma darà un senso più teologale smussandone in parte le angolosità. Notiamo in realtà nell'ultimo quinquennio della sua vita:

A) *Un affinamento teologico del senso dei poveri.* Mentre nei primi tempi di ministero egli si dedicava esclusivamente alla salvezza degli emarginati, negli ultimi anni allarga progressivamente il suo raggio di azione verso gente di condizione e meglio integrati nella società, ma ugualmente poveri nel campo della fede e della pratica religiosa. La preferenza verso i poveri non è rinnegata, ma riaffermata e codificata nelle *Regole per la Compagnia di Maria*<sup>2</sup>, ma essa non è più esclusiva. Il Montfort inizia sempre le sue missioni predicando nell'ospizio generale, si occupa dei poveri e ne prende uno con sé a tavola, ma prosegue poi un lavoro più vasto per le altre categorie. E' così che egli viene a contatto con persone benestanti, come il marchese di Magnane, Bénigne Pagé, le sorelle di Beauveau dalle quali accetta addirittura ospitalità nel castello della Séguinière<sup>3</sup>.

La testimonianza di Madame d'Oriou è al proposito molto significativa perchè ci mostra il Montfort divenuto capace nel 1716 di destreggiarsi in una società d'aristocrazia provinciale e di tenere conversazioni piacevoli:

1 Au bout de quinze jours que j'eus ouï . . . toutes ses conversations qui étaient toutes très gales, très édifiantes et très amusantes, et même où souvent je badinais exprès avec lui pour voir s'il ne se fâcherait point ou ne se scandaliserait point de bien des

<sup>1</sup> Cfr L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, o. c., pp. 33-46, 68-87, *Grignon de Montfort et Marie-Louise de Jésus. Leur expérience spirituelle*, (articolo inedito), pp. 3-12. Dobbiamo molto a questi due saggi in ordine all'evoluzione del Montfort nel periodo missionario.

<sup>2</sup> Cfr *Règles des prêtres missionnaires . . .*, n. 7, in *Œuvres complètes*, p. 691.

<sup>3</sup> Cfr PICOT DE CLORIVIERE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., pp. 275, 391 e 460.

propos et chansons étourdies que je lui disais—il prenait tout en badinant et me faisait en riant des morales très douces— au bout de quinze jours, dis-je, j'eus le cœur pénétré du désir de faire ma mission . . .<sup>1</sup>.

Se tale comportamento, come si può pensare, non è stato occasionale—osserva L. Pérouas—è difficile riconoscere in quel prete di età matura il seminarista che vent'anni prima partecipava alle ricreazioni con le sue elevazioni mistiche e il suo silenzio<sup>2</sup>. Egli aveva compiuto un notevole cammino.

*B. Una progressiva inserzione nella chiesa locale.* E' il secondo fatto nuovo che scaturisce dall'esame degli ultimi anni dell'attività apostolica del Montfort. Dal 1700 al 1716 egli era passato successivamente per 12 diocesi, ricevendo interdizioni più o meno definitive in 10 di esse. Finalmente a partire dal 1711, trova un lavoro più costante nelle diocesi di Luçon e soprattutto di La Rochelle, dove i vescovi anti-giansenisti Lescure e de Champflour lo sostengono senza cedere ad insistenti voci malevoli. Questa più riuscita inserzione del Montfort nei quadri diocesani non è dovuta solo alla magnanimità dei due vescovi, ma anche all'evoluzione del missionario circa i rapporti con la gerarchia e la visione dell'apostolato.

Fin dai primi anni dell'attività missionaria il Montfort aveva dimostrato una preoccupazione di dipendenza dai vescovi accettando predicazione o direzione di ospizi dietro il loro benessere. Dopo la visita a Roma del 1706, egli si applica maggiormente a tradurre in pratica la consegna del Papa che lo impegnava nella sottomissione alla gerarchia locale. Ma mentre all'inizio l'obbedienza del Montfort era esecuzione materiale delle decisioni del vescovo anche quando questi gli ingiungeva di lasciare la diocesi<sup>3</sup>, negli ultimi anni egli cerca il dialogo e la collaborazione. Così lo vediamo recarsi al vescovado di Nantes alla vigilia della distruzione del Calvario di Pontchâteau nel 1710 per tentare di sbloccare la situazione, e partire in piena missione da St.-Lo verso Coutances nel 1714 per chiarire l'equivoco che aveva spinto il vescovo a interdargli la predicazione<sup>4</sup>. In particolare il Montfort realizza una vera collaborazione col vescovo de Champflour, accordandosi con lui per l'apertura delle scuole e ricevendo l'approvazione delle costituzioni per le Figlie della Sapienza.

<sup>1</sup> CH. BESNARD, *La vie de Messire Louis-Marie Grignon de Montfort*, III, nn. 105-108.

<sup>2</sup> L. PÉROUAS, *ibidem*, p. 42.

<sup>3</sup> Cfr GRANDET, pp. 60 e 104.

<sup>4</sup> Cfr *ibidem*, p-161, PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 400.

D'altra parte anche l'apostolato del Montfort si muove verso una maggiore inserzione nelle strutture diocesane e parrocchiale. Il termine *missione* che all'inizio indicava il catechismo ai poveri e la predicazione occasionale, passa a significare col tempo la missione parrocchiale allora in uso e infine il ritiro spirituale per categorie. L'evangelizzazione degli ambienti che non avevano beneficiato del rinnovamento post-tridentino si allinea con l'obiettivo di *rinnovare lo spirito cristiano tra i cristiani*. Gli stessi metodi si fanno più tradizionali e favoriscono un lavoro più adeguato alle prescrizioni episcopali<sup>1</sup>.

*C. Norme prudenziali e ricerca dell'equilibrio.* Gli sforzi prodigiosi del Montfort per attuire la sua singolarità, appare dai numerosi regolamenti diretti a varie associazioni. Si ha un recupero dell'eredità di S. Sulpizio dopo un'esperienza che sembrava averla accantonata. Nelle Regole della Compagnia di Maria, molte prescrizioni assolute sono corrette da *ma* e *tuttavia* che prevedono eccezioni e diverse applicazioni; la stessa obbedienza non è aliena dalla manifestazione delle ragioni che impediscono l'esecuzione di un comando; si nota una tolleranza verso l'uso di oggetti di lusso da parte di gente che vive nel mondo; si prescrive una ricerca del giusto mezzo tra rigidità e lassismo nel ministero delle confessioni; con maggior senso delle contingenze si proibisce ai predicatori la condanna continua ed eccessiva dei ricchi e dei grandi del mondo; e si giunge ad escludere la singolarità nel comportamento:

Ils n'affectent cependant aucune singularité dans leur extérieur; et ils tâchent . . . d'être habillés comme le commun des bons ecclésiastiques et particulièrement ceux du Séminaire de Saint-Sulpice de Paris . . .<sup>2</sup>

Queste prescrizioni, che non sempre possono essere comprovate dall'esempio del Montfort, denotano tuttavia il suo costante lavoro per sbarazzarsi di espressioni e di modi esteriori non necessari e spesso nocivi al ministero apostolico e per concentrare i suoi sforzi in vista di una maggiore santità interiore. In tal modo, il Montfort accede all'ideale sulpiziano dell'equilibrio e della misura, e tenta di comporlo con la singolarità evangelica e apostolica alla quale non rinuncerà mai.

<sup>1</sup> Cfr L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, o. c., pp. 84-87.

<sup>2</sup> *Règles des prêtres missionnaires* . . . , n. 50, in *Œuvres complètes*, p. 700.

### 3. Dall'aggressività verso la moderazione.

La singolarità del Montfort è intimamente connessa col suo carattere. Egli aveva ereditato dal padre il temperamento violento e già a S. Sulpizio aveva manifestato occasionalmente uno zelo audace<sup>1</sup>.

Nella vita missionaria l'aggressività del Montfort esplode in gesti di forza: allontana con colpi di disciplina alcuni giovinastri che molestavano le lavandaie di Poitiers; penetra nelle case di tolleranza sfidando il furore dei protettori; piomba in mezzo ai balli o nelle osterie rompendo tavoli e strumenti musicali. Se si crede ai biografici, circa il 70% degli scontri da lui avuti sono stati con persone di condizione: ufficiali militari, notabili, gentiluomini. Il suo zelo cresceva in mezzo alle difficoltà, come appare dalla testimonianza stessa del Montfort:

“Ce que plusieurs personnes ecclésiastiques et expérimentées de la ville me dirent, pour me détourner d'aller dans cette maison de désordre . . . ne fit qu'augmenter mon courage pour entreprendre cet ouvrage . . .”<sup>2</sup>.

Le pulsioni aggressive del carattere erano favorite nel Montfort dalla concezione della vita cristiana come follia della croce, incomprendibile agli uomini di mondo<sup>3</sup>, e dall'idea della missione come combattimento, da sferrare contro i nemici della salvezza<sup>4</sup>, partecipando all'eterna inimicizia posta da Dio tra i figli di Belial e i discendenti di Maria<sup>5</sup>.

Ciononostante il Montfort ha compiuto notevoli sforzi per correggere la sua aggressività. Significativa è al proposito la testimonianza di un sacerdote, Pierre Ernaud des Bastières, che gli fu compagno fedele per 8 anni e che ha sofferto per certe iniziative un po' intempestive del suo capo:

Il m'a dit lui-même qu'il avoit beaucoup plus de peine à vaincre sa vivacité et la passion de la colère, que toutes les autres ensemble, et que si Dieu l'eût destiné pour le monde, il auroit été le plus terrible homme de son siècle . . . Il a fait des efforts incroyables, pour vaincre son impétuosité naturelle, il en est venu à bout, et s'est acquis cette charmante vertu de douceur, . . . il l'avoit peinte sur son visage, elle éclatoit dans toutes ses conversations . . .<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Cfr BLAIN, nn. 74-75.

<sup>2</sup> Lettre 11, in *Œuvres complètes*, p. 33.

<sup>3</sup> Cfr *L'Amour de la Sagesse éternelle*, n. 74, *ibidem*, p. 132; *Lettre circulaire aux amis de la Croix*, nn. 4-11, *ibidem*, pp. 222-228.

<sup>4</sup> Cfr *Règles des prêtres missionnaires*. . . , nn. 3, 60-61, pp. 690, 706-707; BLAIN, n. 264.

<sup>5</sup> Cfr *Prière embrasée*, nn. 12-13, *ibidem*, pp. 679-680.

<sup>6</sup> GRANDET, p. 374.

L'ascesi del Montfort per frenare la sua aggressività e trasformarla in forza costruttiva e in zelo teologale, attinge da una meditazione preferenziale di un aspetto del mistero di Cristo: la dolcezza. Egli la descrive lungamente nell'*Amour de la Sagesse éternelle* e nel *Livre des Sermons*<sup>1</sup>; e quasi segno della sua predilezione per questa virtù, l'ultima predica da lui tenuta a Saint-Laurent-sur-Sèvre ebbe come argomento *La dolcezza di Gesù*<sup>2</sup>. Altrove egli associa i termini *dolcezza* e *pazienza* alle idee di forza, di zelo e di ardore: addizioni forse incoscienti, ma ugualmente rivelatrici dei suoi sforzi personali e dell'influsso pacificante del suo ideale divino<sup>3</sup>.

Modificando la sua aggressività, il Montfort liberava la sua sensibilità e la orientava verso il prossimo, specie verso le anime generose e verso i poveri. Con le prime il Montfort beneficiò di relazioni interpersonali e di amicizie fedeli, specie con Maria Luisa di Gesù e con altre religiose con le quali, in un certo istinto di paternità, ha cercato di fondare dei cenacoli spirituali. Con il popolo minuto e con i poveri, dimostrava affetto intenso quasi materno e ne veniva ricambiato fino a ricevere gli appellativi di *buon Padre di Montfort* e di *colui che amò tanto i poveri*<sup>4</sup>. L'affettività del Montfort ha trovato fin dall'infanzia la sua più grande espressione nella devozione verso la Vergine: piuttosto istintiva e sentimentale a Rennes, più teologica a Parigi, più equilibrata e profonda nel periodo missionario. A questo equilibrio ha contribuito non poco la scoperta della Sapienza, che domina gli anni 1700-1706: se le obiezioni dei discepoli l'avevano spinto a inserire la devozione mariana nel quadro cristologico, la lettura delle opere del Saint-Jure determinarono la scoperta di Cristo Sapienza, tesoro infinito per l'uomo, che occorre ricercare con ardente desiderio per evitare il fallimento nella vita<sup>5</sup>. Dalla relazione filiale con Maria, il Montfort passa alla relazione sponsale con Cristo Sapienza, e approfondisce nello stesso tempo la relatività della Vergine in rapporto a Cristo e alla vita cristiana. La sua devozione ne esce arricchita: non rinnega l'affetto verso la Vergine, anzi ne sottolinea con insistenza la virtù della dolcezza<sup>6</sup>; ma vede maggiormente la devozione a Maria come decentrazione da se

<sup>1</sup> Cfr *L'Amour de la Sagesse éternelle*, nn. 117-132, in *Œuvres complètes*, pp. 156-165; *Neuvième Sermon: de l'amour et de la douceur de Jésus*, *ibidem*, pp. 1718-1726.

<sup>2</sup> Cfr PIÇOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., p. 497.

<sup>3</sup> Cfr L. PÉROUAS, *Grignon de Montfort, les pauvres et les missions*, o. c., p. 44.

<sup>4</sup> Cfr Lettera dei poveri dell'ospizio di Poitiers a M. Leschassier, in *Extrait de diverses lettres concernant le vénérable Serviteur de Dieu L. M. Grignon de Montfort*, ms. c., p. 16.

<sup>5</sup> Cfr *L'Amour de la Sagesse éternelle*, n. 74, in *Œuvres complètes*, pp. 129-131.

<sup>6</sup> Cfr *ibidem*, n. 118, pp. 156-157; *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, nn. 55, 108, 144, 154, 178, 199, 200, 261, *ibidem*, pp. 520, 555, 577-578, 584, 606, 617, 619, 663.

stesso e come cammino dinamico verso Cristo e verso l'esperienza della figliolanza divina<sup>1</sup>.

Più difficilmente il Montfort si libera dal condizionamento antiumanistico della cultura del XVII secolo, sicchè la coscienza della sua miseria e della fragilità umana si rivela fino agli ultimi mesi della sua vita<sup>2</sup>. Mentre in linea di principio egli descrive l'attività umana in termini di astensione per lasciare agire Dio solo<sup>3</sup>, nella pratica della vita moltiplica le sue iniziative ed esplica una larga opera di apostolato. Forse la soluzione esistenziale sarebbe stata raggiunta se avesse continuato più a lungo il suo itinerario spirituale, poichè il principio della Sapienza creatrice del cosmo e orientata alla restaurazione dell'uomo con la comunicazione dei suoi doni<sup>4</sup> era più che mai adatto a fargli scoprire la dignità umana e la bellezza della creazione. Due aspetti da lui percepiti<sup>5</sup>, ma non del tutto valorizzati a causa della concezione della grazia la quale piuttosto che elevare viene deteriorata dalla condizione decaduta dell'uomo<sup>6</sup>.

Un'analisi più approfondita fornirebbe senza dubbio molti elementi per la comprensione del cammino spirituale del Montfort: occorrerebbe prendere in esame non solo le frasi riportate dai biografi e le testimonianze dei contemporanei che si sono trovati a contatto con lui (come i gesuiti De La Tour, Préfontaine, Martinet, o i suoi collaboratori come Des Bastières, Olivier, Dubois. ), ma anche le lettere del Montfort e le sue opere spirituali con particolare attenzione ai frammenti che si riferiscono alla sua esperienza personale. A tale scopo, i numerosi Cantici del missionario, pur presentando intricate difficoltà per fissarne la composizione alla data precisa<sup>7</sup>, costituiscono uno strumento indispensabile per la conoscenza della spiritualità monfortana.

<sup>1</sup> Le linee che abbiamo tracciato, pur non essendo complete ed esaurienti, ci hanno permesso di seguire il tormentato itinerario del Montfort nella sua progressiva maturazione psicologica e spirituale. Al di là delle manifestazio-

<sup>1</sup> *Ibidem*, nn. 155-156, 169, pp. 584-585, 598.

<sup>2</sup> Nella lettera del 31 dicembre 1715, il Montfort scrive: *Ma personne et ma propre volonté toute diabolique, quelque bonne qu'elle paraisse, gâte tout* (Lettre 32, in *Œuvres complètes*, p. 76).

<sup>3</sup> *Moins j'aurais de part à cet établissement, plus il réussira; j'en suis certain (ibidem); C'est à vous seul à faire par votre grâce cette assemblée; si l'homme y met le premier la main rien ne se fera; s'il y mêle du sien avec vous il gâtera tout, il renversera tout* (Prière embrasée, n. 26, *ibidem*, p. 686).

<sup>4</sup> Cfr. *L'Amour de la Sagesse éternelle*, nn. 90-100, *ibidem*, pp. 140-147.

<sup>5</sup> Sulla bellezza della natura, non deturpata dall'uomo, cfr. Cantique 157: *Nouveau cantique sur la solitude*, *ibidem*, pp. 1641-1647.

<sup>6</sup> Cfr. *Traité de la vraie dévotion à la Sainte Vierge*, n. 78, *ibidem*, pp. 536-537.

<sup>7</sup> Sono da segnalare due lavori che hanno fatto luce sull'argomento: M. BARRÉ, *Chronologie des Cantiques du Père de Montfort*, *ibidem*, in *Docum. Montf.* nn. 33-34 (1963), pp. 78-89, 129-139; H. FRÉHEN, *Études sur les Cantiques du Père de Montfort*, nn. 45-47 (1968-1969-1972), pp. 1-24, 1-18.

ni straordinarie di santità, come visioni, estasi, prodigi, riportati dai biografi<sup>1</sup>, Luigi Maria di Montfort ha realizzato nella sua vita un'esperienza spirituale altamente significativa. Essa interpella i suoi discepoli, in un contesto diverso dal suo, a misurarsi col suo carisma e a interrogarsi circa gli elementi che formano il substrato della sua spiritualità: consacrazione totale a Cristo Sapienza, devozione mariana derivante dalla scoperta della funzione di Maria nel piano della salvezza, amore preferenziale per i poveri, spiritualità apostolica, radicalismo evangelico e contestatore della sapienza troppo prudente della cristianità stabilita, accettazione del mistero della croce, impegno missionario per il rinnovamento dello spirito cristiano, tensione verso la maturità umana e cristiana, sforzo costante per comporre carisma e istituzione, attività e disponibilità, sviluppo delle doti personali e inserzione comunitaria.

Per chiunque si accosterà alla sua vicenda spirituale, il Montfort resterà un segno dell'esistenza scomoda e scomodante del cristiano che vota la sua vita all'amore di Cristo e dei fratelli.

<sup>1</sup> Cfr. PICOT DE CLORIVIÈRE, *La vie de M. Louis-Marie Grignon de Montfort*, o. c., pp. 282-284, 337, 401, 442, 463, 470, 484.

## INDICE DELLE MATERIE

- AA (Assemblées des Amis) 53-56, 265-267.
- ambiente religioso 22-23:
- amicizia 25, 32, 57-58; 62, 84, 99, 158, 289, 281.
- amore di Dio 25, 41-48, 173-175, 274.
- anti-umanesimo 101-106.
- bibliotecario 244-245.
- Bretagna 23, 52.
- carattere 31, 75-76, 226, 276, 280-282.
- castità 38, 63, 75-76, 121, 247.
- catechismo 52, 158-160, 198-200, 245, 247, 272-273.
- cerimoniere 243-244.
- Compagnia di Maria 56, 90, 93, 105, 129, 145, 186-187, 189, 200, 254, 274, 277, 279.
- Congregazione mariana 57-71, 267.
- Cristo 42-44, 47, 87, 102, 109, 113-114, 148-149, 201, 219-221, 231, 248, 264, 275, 281-283.
- devozione a Maria 24, 31, 32, 63-71, 76, 80, 118, 136-138, 152, 186, 187, 191-196, 200, 201, 204-222, 226, 246-247, 264, 266-267, 269-270, 281-282.
- difficoltà di integrazione 38, 75-77, 118-119, 122, 178, 226-227, 236, 275-279.
- direzione spirituale 39-49, 118-120, 195-202, 223-224, 233-264.
- discernimento 236-241.
- ecumenismo 193-194, 205-206.
- esercizi spirituali 128-129.
- gesuiti 35-51, 259, 267, 282.
- grazia 3-5, 30-33, 34, 66, 71-73, 79, 109-111; 120, 123-127, 179-181, 267, 282.
- Grignion (famiglia) 20-23, 56-57, 85, 92, 134, 266-268.
- malattia 133-136.
- masochismo 100, 120-123, 240.
- maturazione psicologica 271-283.
- missioni estere 50, 53, 197-198, 248-252, 273.
- missioni popolari 22-23, 51-53, 197-198, 233, 273, 279.
- mistica 17, 153-154, 176-178, 196-197, 221, 231-232, 256, 268, 270.
- mortificazione 26-27, 38, 43, 51, 55, 76, 99-127, 169, 175, 182-183, 260, 268.
- obbedienza 22, 26, 119, 137, 170, 176, 224, 269-270, 278, 279.
- pellegrinaggi 245-247.
- persecuzioni 277-278.
- poveri 52-53, 62-63, 73, 76, 80, 93-94, 96-98, 249-250, 277-278, 281.
- povertà 53, 73-74, 77-78, 80, 85-93, 131-133, 259-260.
- preghiera 26, 38, 50, 62, 85, 118, 124, 177-178, 248, 268.
- psicologia e vita spirituale 30-31, 65-66, 74-77, 100, 120-127, 226-227, 266-267.
- psicologismo spirituale 155-156, 158-159, 232.
- regolamento 87, 119, 156-158, 162, 163, 202-203, 231, 234-235, 263, 268, 271.

## *Indice delle Materie*

- sacerdozio 71-79, 147-154, 157, 188-189, 201, 232, 248, 289, 274.  
S. Sulpizio 85-93, 114-119, 146-165, 184-203, 223-264, 269-272, 275, 276, 279.  
Sapienza 111, 176, 183, 221, 222, 243, 247, 255-258, 263-264, 273, 275, 281, 283.  
scrupoli 159-160, 238-239.  
scuola francese 101-106, 108, 271.  
singolarità 50-51, 80-81, 124, 189, 202, 203, 225-227, 235, 242, 259-260, 267, 269, 271, 275-279.  
stoicismo cristiano 50.
- seminari 142-146, 157-158, 229-233.  
studio 50-51, 82, 118, 170, 174-175, 179-181.  
unità della vita spirituale 172-174, 176-183, 268, 271, 274, 275.  
visioni e rivelazioni 155-156, 177, 231-232, 283.  
vita apostolica 63, 247, 255, 263, 272-275.  
vocazione 50, 53, 71-79, 253-254, 268-270, 272-273.

## INDICE DEI NOMI

N.B. *I numeri in corsivo si riferiscono alle note.*

- Abelly L. 129, 206.  
 Acquaviva 60.  
 Adam M. 11, 121.  
 Agnès de Jésus 232.  
 Agostino (santo) 180, 180, 221.  
 Agreda (M. d') 205, 209, 209,  
 Alègre (Madame d') 89, 138, 140.  
 Alexandre VII 213.  
 Alfaro J. 60.  
 Allaire 9, 31, 72, 76.  
 Allemand J. 105, 107.  
 Alphonse de Liguori 205, 210.  
 Alzeghy Z. 12.  
 Ambroise (s.) 87, 150, 164.  
 Amelote D. 102.  
 Audran M. 9.
- Bagot 53.  
 Baillet A. 13, 39, 205, 207, 207,  
 208, 208, 209, 215.  
 Bailly P. 13.  
 Baio 103.  
 Balducci E. 11.  
 Barberau 38.  
 Barbier 41.  
 Bardou 246, 247.  
 Barmondrière (C.B. de la) 82, 83,  
 83, 85, 86, 86, 87, 88, 90, 91, 92,  
 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100,  
 114, 114, 115, 115, 116, 116, 117,  
 117, 118, 118, 119, 120, 123, 130,  
 130, 131, 134, 138, 141, 141,  
 168, 171, 195, 225, 235, 236,  
 268.  
 Baron 37, 82.  
 Barré M. 282.  
 Barrin M. 58  
 Barry 67, 137, 210.
- Bastières P. E. (des) 55, 73, 76, 77,  
 133, 266, 273, 280, 282.  
 Baudrand M. 137, 147, 154, 185.  
 Bäüyn J.-J. 115, 119, 138-141,  
 138-141, 165-169, 176-179, 182-  
 184, 191-203, 212, 223 ; 225, 227,  
 228, 236, 245, 249, 265, 269.  
 Beaulieu L. 9, 226.  
 Beauveau (sorelle di) 277.  
 Becker J. 56.  
 Becket T. 34.  
 Beirnaert L. 11, 120, 120, 122.  
 Bellemare R. 101.  
 Bellier J. 29, 34, 51, 52, 52, 53, 53,  
 54, 55, 56, 62, 71, 78, 87, 254, 267,  
 275.  
 Belmont (de) 142, 143, 160,  
 250.  
 Benedetto XIV 207.  
 Benzo M. 4.  
 Berchmans G. 230  
 Bernard C.-A. 34.  
 Bernardin de Paris 217, 217.  
 Bernardo (santo) 235.  
 Bernières J. 103, 103.  
 Bertrand L. 13, 104, 115, 116, 117,  
 131, 159, 176, 180, 185, 229.  
 Bérulle P. (de) 13, 101, 101, 102,  
 144, 151, 217, 217, 219.  
 Besnard Ch. 7, 54, 54, 55, 58, 72,  
 84, 84, 128, 257, 278.  
 Besutti G. 3.  
 Bidet de Brion 161, 162.  
 Bihlmeyer 131.  
 Binet 67, 137.  
 Biswanger 96.  
 Bizet J.-A. 9.  
 Bizette 22.

## Indice dei Nomi

- Blache A. 116.  
Blain J.B. passim  
Boisard P. 13, 167.  
Boissieu 210, 217, 217, 218.  
Bonaventura (s.) 230, 235.  
Bonnière 252.  
Bossuet 155, 206, 209.  
Boucher F. 128, 130, 130, 131, 132,  
132, 133, 134, 136, 137, 138, 139,  
139, 140, 268.  
Boucher J.S. 132.  
Boudon H. 13, 54, 54, 71, 99, 106-  
114, 106-114, 124, 125, 125, 135,  
137, 172, 177, 177, 178, 179, 206,  
207, 208, 208, 212-216, 212-216,  
240, 268, 271.  
Bourbon 154, 164, 244, 244.  
Bourdalone 207.  
Bourdoise A. 86, 86.  
Bourdon M. 229.  
Bourgoing 186.  
Bremond H. 13, 23, 28, 28, 48,  
101, 101, 106, 109, 146, 154,  
176, 206, 206, 257.  
Brenier A. 138, 138, 139, 140, 140,  
141, 142, 154, 154, 158, 158, 159,  
159, 160, 160, 161, 161, 162, 163,  
165, 176, 176, 194, 196, 240, 240,  
241, 241, 243, 262, 265, 269.  
Bretonvilliers A. (de) 142, 154, 154,  
155, 155, 161, 164, 165, 196, 246,  
246, 247, 269.  
Broutin P. 13, 23, 86, 129, 144,  
144, 146, 152, 153.  
Brouwer 128, 136.  
Bruno de Jésus-Marie 33.  
Bruno J. 147, 153.  
Buondonno P. 9. ,  
  
Calvet J. 13, 103.  
Calvino 116, 116.  
Canet 164.  
Canisio 36  
Cartagena 217, 217.  
Cavallera 54.  
Cayré F. 101, 146, 190.  
Ceruti B. 9, 226.  
  
Chaillot C. 13, 147, 153.  
Chaise (de la) 249.  
Champflour (de) 278.  
Chardon L. 13, 109, 109, 110, 110,  
111.  
Choiseul M. (de) 207.  
Clemente VIII 213  
Clemente X 212.  
Clemente XI 273.  
Climaco G. (s.) 224.  
Cognet L. 5, 11, 13, 47, 50, 66,  
79, 100, 101, 122, 144, 146, 147,  
150, 153, 155, 156, 232, 237.  
Coislin (de) 251.  
Colon 131.  
Combes A. 33.  
Condren C. (de) 102, 102, 124, 147,  
147, 151.  
Congar J. 13, 109.  
Coste P. 13, 128.  
Coussot A. 8, 57, 64.  
Crasset J. 13, 61, 64, 67, 69, 105,  
137, 206, 217, 217, 218.  
Crebron 175, 178, 178.  
Crosnier A. 3, 8.  
Cruchon G. 11, 24, 26, 32, 74, 123,  
224.  
  
Daeschler R. 13, 100, 103, 103.  
Dagens J. 14, 101.  
Dainville F. (de) 35.  
Dalín J. 9.  
Damoiseau 243.  
Damonville 115.  
Daniel H. 3, 9, 14, 80, 81, 225, 233,  
256, 277.  
Daniel-Rops 3, 22, 101.  
D'Antin de Vaillac H. 14, 145, 147,  
152.  
D'Argentan 186, 217, 217.  
Dauphin I. 52.  
Dayet J. 107.  
De Bellère du Tronchay (sœur  
Louise) 31.  
De Certeau M. 14.  
De Doncourt S. 14.  
De Fiores S. 9, 11.

- Dégert A. 14, 171.  
 De Guibert J. 4, 66, 100, 104, 120, 126, 212.  
 De Guilhermy E. 31.  
 Delamare 94.  
 Delattre P. 35, 83.  
 Delpy M. 164, 232.  
 De Luca G. 3, 4, 9, 28, 50.  
 De Noailles 163, 228, 230.  
 Denys M. 52.  
 De Rochemonteix C. 14, 59.  
 De Rostin 37.  
 Dervaux J.F. 9, 56, 76, 256.  
 Descartes Joachim 41.  
 Descartes Philippe 14, 34, 39, 39, 40, 40, 41, 41, 42, 44, 45, 45, 46, 46, 47, 47, 48, 49, 51, 78, 78, 87, 267.  
 Descartes Pierre 41.  
 Descartes René 41, 42.  
 Desrosiers R. 9.  
 Dévy V. 3, 9.  
 Dillenschneider C. 14, 205, 206, 206, 207, 210, 210, 213.  
 Dodin A. 86.  
 Dollier 250.  
 Dubois A. 28, 94, 255, 282.  
 Du Bois de la Villerabel A. 52.  
 Du Gast M. 233.  
 Dupuy M. 14, 101, 144, 150, 190.  
 Durtelle de Saint-Sauveur G. 14, 34, 35, 35, 36, 38, 40, 49, 63, 83.  
  
 Eck M. 11, 113.  
 Eglinger 193.  
 Eidelberg L. 11, 121.  
 Elia 205.  
 Elisabeth de Sainte Marie 106.  
 Emery 168, 244.  
 Enoch 205.  
 Eudes J. 105.  
 Eyckeler P. 7, 10, 27, 28, 29, 52, 87, 106, 137, 186, 191, 209, 211, 220, 244, 244, 257.  
 Eyrand M. 171, 229.  
  
 Faillon M. 14, 144, 145, 146, 147, 152, 153, 154, 161, 161, 165, 185, 187, 188, 196, 199, 199, 200, 229, 231, 246.  
 Farges A. 11, 66.  
 Fargues 32.  
 Fénelon 47, 94, 103, 131, 156, 163, 164, 232, 232, 237.  
 Ferrier (du) 148, 148.  
 Ferté J. 14, 23, 129, 143, 146.  
 Filippi L. S. 12.  
 Fillon P. 105, 215, 215, 218.  
 Flachaire C. 14, 67, 67, 137, 205, 206, 206.  
 Flamenville (de) 198, 199, 199, 248.  
 Fliche-Martin 101.  
 Flick M. 12.  
 Florent F. 109, 111.  
 Fouré A. 14, 57.  
 Francesco d'Assisi 88, 88.  
 François de Sales 103.  
 Fransen P. 12.  
 Frehen H. 7, 10, 209, 210, 257, 282.  
  
 Galy J. 14, 190.  
 Gamon M. 161.  
 Garde (de la) M. 159, 242, 243.  
 Garnier M. 163, 230.  
 Garreau A. 14, 106, 107, 208, 212.  
 Gautier J. 14, 145, 146, 153, 155, 155, 190.  
 Gendrot M. 7.  
 Gérard L.B. 58, 58, 59, 84, 84.  
 Gerberon 205.  
 Germon 208.  
 Gernlerus L. 192, 193, 193, 194, 194.  
 Giansenio 103, 180, 202.  
 Gilbert F. 34, 37, 37, 49, 49, 50, 50, 51, 75, 80, 266, 267.  
 Girard A. 15, 20, 64, 67, 76, 237, 251, 275.  
 Gondi J.-F. (de) 128.  
 Gonet 180.  
 Gonzaga L. 81.  
 Gosselin 8, 15, 131, 131, 132, 154, 155, 155, 156, 161, 161, 163, 164, 165, 165, 167, 168, 171, 192, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 228-232, 233, 234, 244, 246, 250.)

## Indice dei Nomi

- Goubert P. 15, 93, 94.  
Gourrcha M. 167.  
Grandet J. passim  
Gregorio (s.) 150.  
Grenier P. 15, 137, 213, 213, 215,  
217, 217, 218, 218, 219, 219.  
Grisel J. 41, 41.  
Guérin 161. '  
Guéry A. 105.  
Guinefoleau H. 8.  
Guittard L. 12.  
Guymond H. 70.  
Guyon (Madame) 155, 155, 156,  
237.  
Guytin M. 165, 288.  
  
Hamel 114.  
Harlay (M. de) 208.  
Hazard P. 15, 24, 154.  
Hermans J. M. 107, 212, 215, 215.  
Hervé J. 19, 19, 20, 21, 24, 26, 56,  
78, 89.  
Heurtevent R. 103, 106.  
Hoffer P. 15, 137, 205, 206, 206,  
207, 208, 209, 213.  
Hofmann K. 10.  
Hoppenbrouwers V. 73.  
Huiller 242.  
Houillières (Mlle des) 39.  
Huré 257.  
  
Icard J.-H. 15.  
Ignazio (di Loyola) 46, 264.  
Innocenzo XI 47.  
Iuventius J. 15, 35, 49.  
  
Jégou J. 70, 70.  
Jonchères (de) 138, 141, 254.  
Joseph (s.) 87.  
Joseph de Saint-Méen 58, 62.  
Jouvancy J. 35, 49.  
Julia D. 15.  
Jung 96.  
Jussé 53.  
  
Kerbiriou 88.  
Knox R.A. 15, 237.  
  
Koren H. 54.  
  
La Chétardie 259.  
La Flèche 69.  
Lagueux R. 10, 65, 65, 74, 100,  
123, 123, 226.  
Lallemant 48, 172, 176, 268.  
Lallier 15, 145, 148, 150.  
Lamoignon (de) 207.  
Langeac A. (de) 156.  
Launoy J. (de) 175, 205.  
Laurentin R. 15, 205, 210, 210,  
214.  
Laval (de) 250.  
Laveille A. 10, 20, 21, 35, 39, 59,  
72, 136, 170, 170, 277.  
Le Blanc 116.  
Le Boiteux 167.  
Le Borgne O. 197.  
Le Bras G. 15, 23.  
Lebreton J. 12, 109, 124.  
Le Brun J. 15, 23, 101, 205.  
Le Brun L. 38, 101.  
Le Camus 34, 37, 37, 38, 217, 217,  
218, 219, 219.  
Le Clerc L. J. 180, 180.  
Le Crom L. 10, 35, 56, 58, 59, 62,  
72, 136, 170, 170, 171, 234, 251,  
257, 262.  
Le Floch H. 15.  
Leibniz 206.  
Le Nain de Tillemont 205.  
Le Noblet 23.  
Le Nobletz M. 88, 88.  
Léonard A. 12.  
Leschassier F. 15, 20, 49, 84, 84, 90,  
121, 121, 131, 138, 140, 141, 142,  
147, 148, 154, 154, 155, 155, 161,  
163-167, 169, 171, 176, 184, 185,  
191, 191, 192, 195, 195, 196, 198,  
201, 202, 202, 221, 223-243, 225-  
243, 245, 246, 246, 247, 248, 249,  
249, 251-256, 251-256, 259-262,  
259-262, 269-271, 272, 275, 281.  
Lescure 278.  
Le Senne 226.  
Lestocquoy J. 15, 23.

Letourneau G. 10, 16, 27, 114, 140,  
150, 195, 205.  
Lett E. 57.  
Leuduger 53, 53, 254, 254, 276.  
Lévesque E. 16, 131, 138, 142, 146,  
151, 152, 171, 230, 259, 260, 260.  
Lévesque R. 252, 253, 254.  
Liégeois B. 41.  
Loiret J.L. 105, 215, 215, 218.  
Louis de Grenade 105.  
Louvigny B.J. 103, 103, 105.  
Lubienska de Lenval 32.  
Lucien-Marie de S. Joseph 4, 256.  
Luigi XIV 73, 93, 94, 94.  
Lutte G. 12.  
  
Mabillon 205.  
Mac Avoy 12.  
Magon 37, 82.  
Marcus E. 147.  
Mareschal J. 136.  
Marguerite du Saint-Sacrement 152.  
Marie des Vallées 156.  
Marino (b.) 211.  
Maritain J. 33, 33.  
Martin D.C. 257.  
Martin H. 12, 233.  
Martinet 282.  
Maunoir 23.  
Mendizabal R. 61.  
Mersch E. 16, 101, 103, 103.  
Michallet 212, 213.  
Michaud C. 10.  
Michel J. 16, 52, 54, 55, 84, 84, 86,  
143,  
Michel de Certeau 136.  
Michelangelo di Maria 12.  
Michele di S. Agostino 73.  
Michelet J. 134, 134.  
Midali M. 147.  
Moioli G. 16.  
Molien A. 101.  
Molina 16, 129, 129, 180.  
Molinos M. 47, 103.  
Montespan (Mad. de) 90, 255, 255.  
Montessori 32.  
Montigny (Mlle. de) 83, 251.

Montillet (de) 241.  
Moroni F. 94.  
Morra G. 12.  
Mott 128, 129.  
Mouroux J. 5, 5, 12.  
Mullan E. 16, 60.  
  
Nacht S. 12, 121, 121, 122.  
Nepveu F. 70, 70, 105, 217, 217,  
220.  
Newman J. H. 4.  
Nicquet 210, 217, 217.  
Nouailles (de) 155, 169.  
Nouet 105.  
Noye I. 16, 86, 89, 89, 152, 159,  
161, 167.  
  
Olier J.-J. 16, 86, 89, 89, 102, 102,  
104, 128, 141, 141, 142, 144, 144,  
145, 145, 147-151, 147-151, 152,  
153-155, 153-155, 157, 159, 161,  
162, 164, 165, 165, 168, 176, 182,  
184, 185-191, 185-191, 192, 196,  
198, 203, 217, 217, 227, 229, 231,  
232, 233, 236, 238, 246, 252,  
265, 269, 271.  
Olivier 22, 251, 282.  
Orcibal J. 101.  
Oriou (madame d') 277.  
Oursel 159.  
  
Pagé B. 277.  
Papebroch 205.  
Paul (saint) 148, 149.  
Pauvert 10.  
Pérennes F. 41, 41.  
Pérouas L. 3, 4, 10, 23, 28, 30, 30,  
31, 58, 65, 65, 88, 105, 123, 123,  
191, 226, 239, 277, 277, 278,  
278, 279, 281.  
Pérouse (abbé de la) 115.  
Petard 130.  
Piaget J. 12, 26, 32.  
Picot de Clorivière P.J. 10, 28, 30,  
30, 35, 40, 40, 41, 71, 72, 72, 73,  
83, 83, 189, 276, 277, 278, 281,  
283.

*Indice dei Nomi*

Pirot 180.  
Plante G. 250.  
Platelle H. 16.  
Poignard 181.  
Poiré 16, 67, 137, 210, 210, 211,  
211, 217, 217.  
Poisson H. 16, 23.  
Pottier A. 16'.  
Poulain A. 104.  
Poullart des Places C.-F. 53, 54,  
54, 55, 55, 57, 84, 84, 86, 143, 267.  
Poupon 16, 107, 110.  
Pourrat P. 3, 16, 27, 101, 146,  
153, 153, 161.  
Poutet Y. 16, 53, 54, 56, 114, 160,  
169, 175, 262.  
Préfontaine 122, 282.  
Prévot 136, 137, 137.  
Provost F. 37, 37, 59, 64, 67, 82, 267.  
  
Queffelec H. 23.  
Quellien N. 23.  
Quémeneur M. 10, 50, 106, 107, 132,  
186, 198, 244, 257.  
Quérad 11, 170.  
Quesnell 103.  
  
Rahner K. 12, 100.  
Ranwez P. 12, 32.  
Ravier A. 12.  
Rayez A. 16, 41.  
Reik T. 12, 121, 121.  
Richeome L. 47.  
Rigault G. 115, 169.  
Rigoureux 31.  
Robert A. de la Viscule 29, 29, 38,  
75, 78, 78, 130, 139.  
Robert Gilles 78.  
Rolandeau J.-B. 11.  
Roldan 12, 228, 228.  
Ronsin T. 11, 58, 84, 84, 249.  
Rouquette R. 16, 53, 54.  
Rousseau P. 16, 251.  
Royo Marin A. 66.  
  
Sacchino F. 35.  
Saget M. 231.

Saint-Cyran 103,  
Saint-Germain J. 17, 23.  
Saint-Jure J.B. 16, 105, 217, 217,  
220, 221, 257, 281.  
Saint-Simon, 156, 164.  
Saint-Vallier J.-B. (de) 198, 249,  
249, 250, 250, 251, 252, 252.  
Salaün R. 147.  
Salazar 210, 210, 221.  
Salle J.-B. (de la) 31, 93, 94, 115,  
116, 117, 160, 166, 167, 167, 168,  
168, 169, 169, 262, 265.  
Saverio F. 198, 198.  
Schimberg A. 17, 35, 36, 38.  
Schmaus M. 4, 79.  
Sheldon 226, 228.  
Seignette 133.  
Sessa P. 3.  
Sibold M. 8, 19, 19, 20, 21, 22,  
32, 55, 56, 78.  
Snyders G. 17, 35, 36.  
Sommervogel C. 17, 40, 41, 49.  
Spinelli 217, 217.  
Stierli J. 60.  
Surin J.-J. 17, 104, 136, 136, 141,  
156, 166, 171, 172, 172-177,  
172-177, 178, 179, 181, 182, 183,  
184, 197, 236, 265, 268, 272.  
Susone 156.  
  
Teilhard de Chardin 173, 173.  
Teresa di Lisieux (s.) 32, 33.  
Têtu H. 17, 250, 252.  
Thérèse (s.) 109, 124.  
Théron F. 161.  
Thomas M. 54, 54, 55, 84.  
Thomassin 180.  
Tour B. (de la) 121, 121, 122, 167,  
182, 261, 282.  
Tournely 180.  
Trichet M.-L. (di Gesù) 31, 72, 76,  
256, 281.  
Tronson L. 7, 17, 84, 86, 87, 87, 97,  
97, 104, 105, 115, 115, 116, 116,  
117, 121, 131, 131, 132, 140,  
142, 143, 145, 146, 152, 153-165,  
153-165, 166, 167, 171, 176, 176,

179, 182, 182, 191, 192, 195,  
195, 196, 199, 201, 202, 215,  
216, 219, 220, 224, 227, 228, 229,  
229, 230, 230, 231, 231, 232, 233,  
233, 235, 235, 237, 241, 243, 244,  
244, 246, 246, 249, 250, 250, 251,  
251, 269, 271.  
Trouvé 250.  
Truhlar V. 12, 33.  
Tuechle 131.  
.  
Urbain VIII 213.  
Uzureau F. 29.  
  
Vagaggini C. 4.  
Vanderspeeten H. 41, 41.  
Vatel 209, 257.

Veron F. 64.  
Villaret E. 17, 60, 70, 70.  
Vincent de Paul 86, 128, 128, 129,  
143, 143, 144, 144, 145, 147,  
147.  
Vitelleschi 70.  
  
Waach H. 11.  
Wernz 60.  
Westenhaver E. 61.  
Widenfeld A. 17, 204, 207.  
  
Yvan 182.  
  
Zavalloni R. 5, 12, 32.  
Zunini G. 12, 96.

## INDICE GENERALE

INTRODUZIONE	3
FONTI E BIBLIOGRAFIA	7
ABBREVIAZIONI	18
Capitolo I. PRIME ESPRESSIONI DELLA VITA SPIRITUALE DI LUIGI GRIGNION A MONTFORT-IFFENDIC (1673-1684).	19
<i>A. Ambiente familiare</i>	19
<i>B. Prime espressioni religiose</i>	24
<i>C. Attendibilità storica</i>	27
<i>D. Interpretazione dei fatti</i>	30
Capitolo II: FORMAZIONE SPIRITUALE DI LUIGI GRIGNION NEL COLLEGIO S. TOMMASO DI RENNES (1684-1692)	34
<i>A. Contesto educativo del Collegio di Rennes</i>	35
<i>B. Luigi Grignion alla scuola dei Gesuiti</i>	37
1. Le conferenze religiose di P. Le Camus	37
2. La direzione spirituale di P. Descartes	39
3. L'esempio di P. Gilbert	49
<i>C. Impegno cristiano e ideale missionario nell'incontro con il sacerdote Bellier</i>	51
	293

Capitolo III: LUIGI GRIGNION CONGREGATO MARIANO E LA SUA VOCAZIONE SACERDOTALE (1691-1692)	59
<i>A. Influsso della Congregazione mariana nella vita spirituale di Luigi Grignon</i>	59
<i>B. La vocazione di Luigi Grignon al sacerdozio</i>	71
<i>C. Rilievi conclusivi</i>	79
Capitolo IV: LA MISTICA DELLA POVERTA' LIBERATRICE NELLA COMUNITA' DI LA BARMONDIÈRE (1692-1694)	82
<i>A. Una precisazione cronologica</i>	82
<i>B. Povertà liberatrice</i>	85
1. Rinuncia radicale	88
2. Insicurezza del povero	93
<i>C. La dimensione sociale della povertà</i>	96
Capitolo V: LUIGI GRIGNION E LE SANTE FOLLIE DELL'ASCESI (1692-1694)	99
<i>A. Il problema delle mortificazioni nel Montfort</i>	99
<i>B. Contesto generale: antiumanesimo della scuola francese</i>	101
<i>C. La mediazione di H. Boudon</i>	106
<i>D. L'esempio di Bottu de La Barmondière</i>	114
<i>E. Psicologia e carisma</i>	120
Capitolo VI: INTERMEZZO NON-SULPIZIANO E MALATTIA PURIFICATRICE (1694-1695)	128
<i>A. Ritiro a S. Lazare</i>	128
<i>B. La comunità di F. Boucher</i>	131

## Indice Generale

<i>C. Malattia purificatrice</i>	133
<i>D. Interiorizzazione mariana</i>	136
<i>E. Passaggio al Petit-Séminaire</i>	138
<b>Capitolo VII: AMBIENTE SPIRITUALE DEL PETIT-SÉMINAIRE DI S. SULPIZIO</b>	<b>142</b>
<i>A. Il Petit Saint-Sulpice nel contesto dei seminari parigini</i>	142
<i>B. La spiritualità sulpiziana nella sua evoluzione</i>	146
1. "Le véritable esprit du sacerdoce" di Olier	147
2. L'esprit de Saint-Sulpice	154
<b>Capitolo VIII: LUIGI GRIGNION AL PETIT-SÉMINAIRE (1695-1696)</b>	<b>166</b>
<i>A. Vacanze a Vaugirard e incontro con De La Salle</i>	166
<i>B. Opzione per la scienza dei santi e abbandono della Sorbona</i>	170
<i>C. L'unificazione della vita spirituale del Montfort alla scuola di Surin</i>	176
<b>Capitolo IX: LUIGI GRIGNION E LA SPIRITUALITA' SULPIZIANA</b>	<b>184</b>
<i>A. Alle origini dell' ispirazione otieriana</i>	184
<i>B. La direzione spirituale di J.-J. Bäüyn</i>	191
1. Il Montfort sulle orme di Bäüyn	195
2. Via straordinaria e fedeltà alle piccole cose	200
<b>Capitolo X: LA DEVOZIONE MARIANA DEL MONTFORT NEL CONTESTO DELLA POLEMICA DEGLI "AVVISI SALUTARI" DI WIDENFELD</b>	<b>204</b>
<i>A. La devozione mariana alla fine del XVII secolo</i>	205
<i>B. L'opzione del Montfort</i>	209
1. Approfondimento teologico	209
2. La santa schiavitù	212
	295

3. Preoccupazione apologetica	216
4. Interesse cristologico.	219
C. <i>Rilievi conclusivi</i>	221
Capitolo XI: L'EMERGERE DELLA PERSONALITA' MISSIONARIA DEL MONTFORT E LA PROGRESSIVA ROTTURA CON S. Sulpizio (1696-1700).	223
A. <i>F. Leschassier direttore spirituale del Montfort</i>	223
B. <i>Condotta "straordinaria" di Luigi Grignon</i>	225
C. <i>Principi formativi di F. Leschassier</i>	227
D. <i>L'emergere della personalità apostolica del Montfort e il suo rapporto con F. Leschassier</i>	233
1. Fase iniziale: integrazione comunitaria	234
2. Seconda fase: discernimento degli spiriti	236
3. Terza fase: reciproca accettazione	242
4. Quarta fase: dall'ambivalenza alla rottura	248
Capitolo conclusivo: SGUARDO RETROSPETTIVO E NUOVE PROSPETTIVE	265
A. <i>Itinerario spirituale del Montfort nel periodo formativo</i>	265
B. <i>Itinerario spirituale del Montfort nel periodo missionario</i>	270
1. Da una spiritualità di tipo contemplativo verso una spiritualità apostolica	272
2. Dalla singolarità verso l'inserzione sociale	275
3. Dall'agressività verso la moderazione	280
INDICE DELLE MATERIE	284
INDICE DEI NOMI	286
INDICE GENERALE	293