

CICLO DI VITA DEGLI ISTITUTI RELIGIOSI E CICLO DI VITA DELLE ISTITUZIONI DI VITA RELIGIOSA*

Giancarlo ROCCA

Introduzione

Quanto tempo può vivere un monastero, maschile o femminile che sia? E, ampliando la domanda: quanto tempo può vivere un istituto religioso? Invecchiano anche gli istituti religiosi? Muoiono? E come si inquadrano gli istituti religiosi nella storia della vita religiosa? C'è un posto specifico per ognuno di loro o ci sono quadri in cui si raccolgono gli istituti che si assomigliano?

Questi interrogativi hanno interessato non solo gli storici, da sempre desiderosi di conoscere i meccanismi di vita e di morte degli istituti religiosi, ma anche gli studiosi di storia delle mentalità, di storia della cultura, di storia economica, che sono, in fondo, specializzazioni che in vario modo hanno toccato e toccano ancor oggi la vita religiosa.

L'interesse degli studiosi, però, non è stato tanto quello di calcolare quanti monasteri o case o istituti religiosi siano scomparsi a seguito di soppressioni da parte della Chiesa (come, ad es., i Templari nel 1312; o i conventi con pochi religiosi, nella soppressione innocenziana del 1652; o i Gesuiti nella seconda metà del Settecento); o a seguito di terremoti o di pestilenze, come la famosa peste nera del 1348 che ridusse enormemente anche il numero dei religiosi; o a seguito di soppressioni da parte dello Stato (come, ad es., a opera della rivoluzione francese). L'interesse degli studiosi, invece, è volto soprattutto a conoscere se non ci siano meccanismi interni alla stessa vita religiosa o alla storia di un istituto religioso che ne spieghino la nascita, la durata e portino alla sua scomparsa, specie nei periodi di transizione, come appare essere quello dopo il concilio Vaticano II. In altre parole, se gli istituti religiosi hanno una vita: nascono, crescono, si

*Abbreviazione utilizzata: *DIP* = *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 vol., Roma, Edizioni Paoline, 1974-2003. Al *DIP* si rimanda, senza espressamente citarle, per le voci inerenti questo articolo, come ascete/asceti, ascetismo premonastico, monachesimo, reclusione, scalzatura, sociologia ecc.

sviluppano, invecchiano, muoiono e, come più volte sottolineato, se imparano a morire¹.

Qui si cercherà di riflettere su due questioni, cioè sulla vita dell'istituto religioso e sul suo posto nella storia della vita religiosa, limitandoci alla vita religiosa come sviluppatasi in Occidente, cercando di coinvolgere nella riflessione sia il monachesimo che gli istituti centralizzati, che trovano tutti un fondo comune nel celibato².

I. Il ciclo di vita degli istituti religiosi secondo Raymond Hostie

Dalla storia della vita religiosa si conosceva, ormai da secoli, che molti monasteri e molti istituti religiosi erano scomparsi, e quindi non era e non è una novità parlare di morte degli istituti religiosi, anche se gli studiosi avevano già notato come fosse difficile fissare il tasso della loro mortalità³. E chi ha cercato di riflettere sulla storia degli istituti religiosi, esaminando se non ci siano elementi al loro interno che li portano inevitabilmente alla morte, è stato il p. Raymond Hostie (1920-1999), gesuita, già professore nella Pontificia Università Gregoriana.

Dopo aver anticipato il contenuto della sua ricerca in un breve articolo apparso nel 1971 nella rivista *Social Compass*, Hostie aveva dato alle stampe le sue dispense universitarie in un volume che ha goduto di alcune traduzioni e di molte recensioni che hanno permesso di divulgarne il pensiero⁴.

1 Johann Baptist METZ, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1977, pag. 18-20: «Ich habe immer wieder den Eindruck, daß die einzelnen Orden oder auch einzelne regionale Gemeinschaften innerhalb der Orden je auf ihrer Ebene und jeweils für sich selbst jene Unbesiegbarkeit, jene Unüberwindlichkeit zu imitieren suchen, die allein der Kirche als ganzer verheißen ist... Es müßte in unseren Orden so etwas eine *ars moriendi* geben, und dies nicht etwa als Ausdruck der Resignation, sondern als lebendiges Zeichen des Geistes selbst...».

2 Claude J. PEIFER, «Réflexions historiques sur la durée de vie des monasteries», in *Collectanea Cisterciensia* 70 (2008) 21-41; Jean-Pierre LONGEAT, «Vie et mort des communautés monastiques», in *Lettre de Ligugé*, n. 331 (2010) 22-29.

3 Léo MOULIN, *Le monde vivant des religieux*, Parigi, Calmann-Lévy, 1964, pag. 49-50: «Il est, sinon impossible, du moins fort difficile d'établir le taux de mortalité des Ordres religieux: certains son morts, qui revivent dans ceux qui en ont assumé l'esprit; d'autres ont été intégrés...».

4 Raymond HOSTIE, «Vie mort des instituts religieux», in *Social Compass* 18 (1971/1) 145-147; *Vie et mort des ordres religieux*, edizione *pro manuscripto*, 1971 (una copia nell'archivio del DIP); *Vie et mort des ordres religieux. Approches psychosociologiques*, Parigi, Desclée de Brouwer, 1972. Traduzioni: *Dood en leven van de religieuze instituten*, Brugge-Utrecht 1972; *Vida y muerte*

Praticamente Hostie si era limitato agli istituti religiosi maschili che per lui costituivano un modello imitato dagli istituti femminili, e non si era addentrato ad esaminare dettagliatamente i secoli XIX - XX, proponendosi di completare la sua ricerca con un secondo volume, mai edito. E dopo aver tracciato a grandi linee la storia della vita religiosa, da lui contraddistinta in sei tappe (1. Monaci; 2. Canonici: regolari, ospedalieri, militari; 3. Mendicanti; 4. Chierici regolari; 5. Società di preti, congregazioni laicali e congregazioni clericali; 6. Secoli XIX - XX), Hostie si era soffermato a illustrare il “ciclo di vita degli istituti religiosi” dalla nascita alla morte. Sulla base delle sue ricerche storiche e soprattutto psicosociologiche, egli aveva sostenuto che tutti gli istituti religiosi passano attraverso varie fasi, così da lui precisate⁵: un primo periodo di gestazione, della durata da dieci a vent’anni, ovviamente nell’ipotesi che i progetti di fondazione continuino e non sfocino subito in un aborto⁶; un secondo periodo di consolidamento, che dura almeno il doppio; un terzo periodo di sviluppo, d’un centinaio d’anni; un quarto periodo, caratterizzato dalla cosiddetta “stabilizzazione”, che dura anch’essa un centinaio d’anni; come quinta tappa c’è un declino, che si può protrarre tra i cinquant’anni e cent’anni; infine, l’istituto è ormai esangue e, in pratica, estinto, anche se la sua morte burocratica può essere fissata ancora più avanti nel tempo; una vita, quindi, per un istituto religioso, che complessivamente può durare tra i 250 e i 350 anni.

Il p. Hostie sapeva bene che Benedettini, Francescani, Domenicani, Agostiniani, Gesuiti e altri istituti religiosi erano in vita da oltre 350 anni, o perché si erano trasformati rispetto alle loro origini o perché privilegiati dalla figura dei

de las Órdenes religiosas, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1972; *The Life and Death of Religious Orders. A Psycho-sociological Approach*, Washington, Center for Applied Research in the Apostolate, 1983.

5 Raymond HOSTIE, *Vie et mort des Ordres religieux...*, pag. 312: «Les instituts de vie religieuse ont la vie dure. Il leur faut une période de gestation de dix à vingt ans. Pour se consolider, il leur faut presque le double de temps. Leur épanouissement (s’il n’est pas postposé par une période d’incubation) prend près d’une centaine d’années. Ils se stabilisent pendant un temps presque égal. Puis, brusquement, ils amorcent une courbe rentrante, qui, à son tour, peut durer de cinquante à cent ans. Après quoi, d’après les circonstances, l’extinction est dûment enregistrée... bien plus tard. Le cycle de vie complet des groupements de vie religieuse s’étale sur une période variant entre deux cent cinquante ans et trois cent cinquante ans».

6 Si sa che non pochi istituti sono sfociati nel nulla o per poca chiarezza da parte dei fondatori o per un intervento diretto della autorità ecclesiastica che non aveva ritenuto valido il progetto di fondazione. Cf, al riguardo, le osservazioni di Werner J. PATZELT, «Charisma und die Evolution von Institutionen», in *Institution und Charisma*. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geburtstag, a cura di Franz J. Felten - Annette Kehnel - Stefan Weinfurter, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 2009, pag. 607-616, in particolare pag. 616, che sottolinea come anche i carismatici possono fallire: «Schon mancher Charismatiker hat seine Gefolgschaft oder die ihm anvertraute Institutionen in eine evolutionäre Sackgasse samt anschließender regulativer Katastrophe geführt».

loro fondatori o di alcuni loro seguaci o perché avvantaggiati da continue “rifondazioni” o “riforme”, come per i Francescani; in ogni caso, essi costituivano delle eccezioni e non inficiavano la sua regola dei 250-350 anni di vita di un istituto.

Cercando di rispondere alla immediata obiezione che viene da questo schema, cioè d’aver in pratica assimilato la vita di un istituto a quella di un uomo, nel suo volume Hostie aveva avuto cura di precisare che la base da lui utilizzata non era quella dell’individuo, ma di un insieme psicosociologico di individui, cioè di un gruppo, che in quanto gruppo supera la durata di vita dell’uomo⁷.

Dopo la pubblicazione del suo volume, il p. Hostie ne aveva riproposto le tesi in un articolo edito nella rivista internazionale *Concilium*, dove aveva cercato di esaminare, sia pure brevemente, la situazione degli istituti religiosi sorti nei secoli XIX- XX, concludendo che tutti avrebbero dovuto affrontare un periodo di declino⁸. E poi aveva avuto modo di diffondere il suo pensiero grazie al *DIP* in voci particolareggiate sulla genesi degli istituti religiosi, sulla loro estinzione, le loro riforme, il loro sviluppo ed evoluzione, e anche sul modo con cui essi potevano essere studiati utilizzando le risorse offerte da psicologia e psico-sociologia⁹.

Di fatto, mentre nel suo volume il p. Hostie si era limitato a indicare nella bibliografia - senza alcun accenno nel testo - le basi psicologiche e psico-sociologiche sulle quali aveva costruito la sua teoria, e cioè le ricerche di Kurt Lewin focalizzate sulla teoria del gruppo -, nella voce *Psicologia, Psicosociologia e vita religiosa* edita nel *DIP* egli aveva esplicitamente riconosciuto l’utilità delle teorie di Lewin se applicate agli istituti religiosi considerati come gruppo, distinguendo accuratamente tra psicologia e psicosociologia della vita religiosa¹⁰.

7 Raymond HOSTIE, *Vie et mort...*, cit., pag. 319: «La dimension psychosociologique n’est pas celle de l’individu ou de la personne. Elle est celle du groupe... Sous l’éclairage psychosociologique leur cycle de vie s’est nettement dégagé. Il dépasse, en temps et en envergure, une vie d’homme...».

8 Raymond HOSTIE, «Vita e morte degli Ordini religiosi», in *Concilium* 10 (1974/7) 34-47, in particolare pag. 47: «...tutti gli istituti religiosi debbono più o meno affrontare un periodo di declino che si è repentinamente manifestato». In questo articolo sono indicate leggere varianti sul numero di anni per i diversi cicli di vita: cf pag. 39: «Il ciclo vitale d’un istituto religioso, che raggiunge completamente la misura della sua età, si chiude sui trecento cinquant’anni. La sua gestazione richiede dai cinque a dieci anni...».

9 Cf, nel *DIP*, tutte redatte dal p. Hostie, le seguenti voci: nel volume III: *Estinzione degli istituti religiosi*; nel volume IV: *Genesi degli istituti religiosi*; nel volume VII: la voce *Psicologia, psico-sociologia e vita religiosa*, e la voce *Riforme*; nel volume IX: *Sviluppo ed evoluzione degli Ordini religiosi*.

10 Raymond HOSTIE, *Psicologia, psico-sociologia e vita religiosa*, in *DIP* 7 (1983) 1100-1110, in particolare col. 1103: «In seguito a numerose ricerche..., Kurt Lewin... mise a punto una teoria del gruppo come campo di forza...».

II. Le critiche al lavoro di Hostie

Le recensioni al lavoro di Hostie sono state numerose e qui vengono presentate tenendo soprattutto conto delle osservazioni che gli sono state fatte, accontentandoci di indicare in una nota quelle recensioni che hanno semplicemente presentato il contenuto del suo volume riconoscendone l'utilità¹¹.

Le osservazioni più frequenti sul lavoro di Hostie riguardano le imprecisioni nel modo con cui egli ha ricostruito la lunga storia della vita religiosa. Così per il gesuita p. Jean-Claude Guy, buon conoscitore della storia monastica, è stato facile notare che il racconto delle origini del monachesimo come proposto da Hostie non corrispondeva a quanto si conosceva dagli studi più specialistici, e che il concetto di istituto religioso proposto da Hostie — che lo utilizzava nel significato oggi abituale, cioè di istituto centralizzato con superiore generale — non aveva alcun senso se applicato a fondazioni monastiche del IV - V secolo¹². E ancora, al domenicano p. Pierre Raffin — che aveva rimarcato che sarebbe stato più utile mettere a fuoco i vari periodi storici, senza perdersi nella storia dei singoli istituti religiosi — è stato facile notare le numerose sviste nel racconto che il p. Hostie faceva di s. Domenico e delle origini del suo Ordine¹³.

11 In questo senso sono le recensioni di Henri HOLSTEIN in *Études*, t. 336 (1972) 940-941; ID., in *La Civiltà Cattolica* 123 (1972/4) 601-602; di H. KRAUS, SJ, in *Geist und Leben* 45 (1972/6) 479-480, il quale non nota forzature nella trattazione di Hostie e si augura che il secondo volume da lui promesso possa essere pubblicato quanto prima: «Er erlaubt auch eine kohärente Systematisierung der Gesamtentwicklung, ohne daß dabei der Eindruck entsethet, die historischen Fakten würden mit Gewalt in ein vorgefaßten Schema gepreßt... Für die besonderen sozialpsychologischen Probleme, die das "Aggiornamento" den Orden... stellt, kündigt er eine eigene Darstellung an. Es wäre zu wünschen, daß sie bald erscheinen kann»; di J. DELCUVE in *Nouvelle Revue Théologique* 96 (1974/8) 870-871; di M. S. (= STANDAERT), in *Collectanea Cistercensia* 36 (1974) [402]-[404].

12 Jean-Claude GUY, in *Revue d'histoire de la spiritualité* 50 (1974) 107-109: «Nous nous bornerons, dans ce compte rendu, à deux séries de remarques. La première concerne le traitement fait à l'histoire du monachisme ancien... qui ... ne correspond guère à l'histoire réelle telle que nous la connaissons actuellement... Notre deuxième remarque porte sur le concept d'institut religieux... Mais ce concept n'est pas univoque... Nous ne voyons plus du tout le sens que l'on peut donner au mot "institut religieux" lorsqu'on nous déclare ...que douze ont été fondés au IVe siècle et autant au ve siècle...».

13 Pierre RAFFIN, OP, in *La vie spirituelle* 55, n. 595 (1973) 304-305: «Au lieu de chercher à être exhaustif en parlant... de l'histoire de chaque famille religieuse, il eût été plus fécond d'analyser plus à fond chacun des courants nouveaux qui jalonnent l'histoire de la vie religieuse... Nous avons seulement relevé les imprécisions et les inexactitudes de la description qui nous est proposée de la naissance des Frères Prêcheurs».

Altri recensori hanno insistito sul carattere pionieristico del lavoro di Hostie, scusando così la sua poca precisione nel narrare la sopravvivenza di monasteri con oltre un migliaio d'anni di vita, con il risultato però di essere, a tratti, un po' "mezclado"¹⁴. Altri, delusi per il fatto che Hostie non discutesse a sufficienza le ragioni dei mutamenti intercorsi nella storia della vita religiosa, hanno concluso affermando che il suo metodo di lavoro appariva inadeguato, senza specificare tuttavia di quale inadeguatezza si trattasse¹⁵. Altri ancora hanno notato che le categorie utilizzate da Hostie per distinguere le varie forme di vita religiosa manifestatesi nel corso della storia fossero più giuridiche che reali, e che un gruppo di chierici regolari del Cinquecento si distinguesse dalla congregazione clericale dell'Ottocento più per questioni giuridiche che sociologiche¹⁶. Altri si sono chiesti se fosse proprio possibile ricavare dai dati storici una legge — come proposto da Hostie — che permettesse di determinare gli anni di vita di un istituto¹⁷. E altri, dopo aver notato l'insistenza di Hostie nel privilegiare il criterio del numero come segno di vitalità di un istituto religioso, si sono chiesti se non fosse stato utile tenere conto anche delle "uscite" dagli istituti religiosi, per un riequilibrio; e se l'insistenza di Hostie nell'esame degli elementi interni che conducono un istituto alla morte non abbia oscurato le ragioni di fondo che hanno portato alla sua nascita, cioè un servizio alla Chiesa e alla società¹⁸. Altri, ancora, hanno mostrato rimpianto per il fatto che Hostie si fosse limitato a una lezione di storia, senza indicare

14 In questo senso J. M. SOLER, in *Studia monastica* 15 (1973) 467-468: «Este estudio tiene, entre otros méritos, el de ser pionero... En conjunto, este análisis atrevido e interesante, a pesar de sus puntos más o menos discutibles y de resultar un poco "mezclado", es fiel a su objetivo de plantear problemas...».

15 ANONIMO, in *Herder Korrespondenz* 27 (1973) 488: «Das Werk verdient Beachtung, weil die Methode unzureichend ist».

16 In questo senso David A. FLEMING, in *Review for Religious* 32 (1973/3) 709-710: «Hostie seems to this reviewer to have been a bit superficial in tracing the inner consistency of certain types of foundations... The precise difference between a "clerks congregation" founded in the nineteenth century and a group of "clerical regular" founded in the sixteenth seems to be more a matter of law than of real sociological structure».

17 Léon RENWART, «Théologie de la via religieuse. Bulletin bibliographique», in *Vie consacrée* 45 (1973/2) 83-98, in particolare pag. 85: «Les historiens des institutions se demanderont, à bon droit peut-être, s'il est vraiment possible de dégager une lois en un domaine où la liberté joue un tel rôle...».

18 Michel SAUVAGE, in *Lumen Vitae*, Édition française, 27 (1972/2) 323-326: «...en faisant porter ses analyses sur les structures internes des communautés religieuses, l'Auteur n'a-t-il pas insuffisamment concentré les feux du projecteur sur la "raison d'être" des instituts religieux, sur un besoin des "pauvres" qui leur a donné souvent naissance...?».

mai le ricette per curare i malanni constatati¹⁹. Altri hanno visto una sopravvalutazione dei criteri psicosociologici, che non possono prendere il posto della ricerca storica nel proporre una sistematizzazione della vita degli istituti religiosi, e che la scelta di Hostie di utilizzare le divisioni canoniche (monaci, canonici, mendicanti ecc.) non può essere troppo sistematizzata perché le prime fondazioni rientrano difficilmente in questi quadri²⁰. Altri ancora hanno fatto velocemente notare che Hostie ha esemplificato la sua teoria sulla base degli istituti maschili, e che forse un allargamento a quelli femminili avrebbe potuto sfumare la prospettiva²¹.

Infine, respingendo decisamente la tesi di Hostie, altri hanno voluto sottolineare com'egli stesso si fosse reso conto della sua insostenibilità per il fatto di aver rinunciato a pubblicare il secondo volume da lui stesso preannunciato²²; o si sono mostrati felici che la sua tesi sia stata totalmente ridimensionata con semplici due righe in una recente storia della vita religiosa²³.

19 A. INFESTAS GIL, in *Naturaleza y Gracia* 20 (1973) 374: «Quizá más de un lector queda decepcionado: no se dan soluciones, no se ofrecen recetas para curar los males que aquejan a la vida religiosa...».

20 Serge BONNET, in *Archives de Sociologie des Religions* 17 (1972), n. 34, pag. 207-208: «Cette définition qui fait la part belle au psychosociologue ne lui donne pas en tout cas le droit de prendre la place de l'historien... R. H. ... a adopté comme cadre d'analyse fondamentale des divisions canoniques: ordres monacaux, ordres canoniaux... C'est une option qui se défend à condition peut-être de ne pas systématiquement accorder trop de place aux fondateurs, aux premières fondations...».

21 Micheline DUMONT, «Les charismes perdus. L'avenir des congrégations religieuses féminines en l'an 2000», in *Recherches féministes* 3 (1990/2) 73-111, in particolare pag. 74: «La thèse de Raymond Hostie est certes intéressante. Mais nous croyons que cette problématique, établie à partir des expériences des seuls instituts masculins, peut se prêter à des explications plus nuancées dans le cas des congrégations religieuses féminines».

22 In questo senso il p. Ángel PARDILLA, «Bilancio di quarantacinque anni della vita dei religiosi: 1965-2010», in *Commentarium pro religiosis* 92 (2011) 377-414, in particolare pag. 406: «L'Autore ebbe a disposizione più di 25 anni per scrivere l'atteso volume. Ma non lo scrisse. E non lo fece perché non poteva farlo. Non poteva scriverlo, infatti, senza fare un esercizio di autocritica, cioè senza riconoscere che i criteri proposti come principi fermi nel volume del 1972 in realtà erano fragili e inadeguati. La teoria del "ciclo di vita" predeterminato e le altre teorie adoperate nel volume... non servivano per spiegare i fatti clamorosi dell'andamento della vita degli istituti religiosi nel primo decennio del periodo postconciliare».

23 Noëlle HAUSMAN, «Chronique sur la vie consacrée», in *Vies consacrées* 86 (2014/1) 68-76, in particolare pag. 69, recensendo il volume di B. HOURS, *Histoire des Ordres religieux*, Parigi, PUF, 2012: «...se réjouir de voir, d'un trait de plume, redimensionner totalement les études du P. R. Hostie: "Par ailleurs, l'historiographie s'est trop facilement accommodée d'une représentation cyclique de l'histoire monastique...». Suor Hausman aveva già espresso un giudizio negativo sul lavoro di Hostie nel suo volume *Où va la vie consacrée? Essai sur son avenir en Occident*, Bruxelles, Les-sius, 2004, pag. 39, nota 13: «Je ne partage pas les brillantes conclusions de cet ouvrage qui a fait florès et n'est pas remplacé».

Chi ha tentato un esame più dettagliato del lavoro di Hostie sono stati il cappuccino p. Giuseppe Scarvaglieri, già docente della Pontificia Università Gregoriana; il prof. Carlo Fantappiè, anch'egli docente della Pontificia Università Gregoriana, e il monfortano p. Pier Luigi Nava.

Il p. Scarvaglieri ha analizzato il lavoro del p. Hostie appoggiandosi sulla ricerca che egli aveva pubblicato nel 1973 sulla sociologia dell'istituto religioso²⁴. Fondamentalmente egli notava due limiti nel lavoro di Hostie: il primo da lui qualificato come “*impostazione occasionalista*”, e il secondo come “*teoria ex post factum*”.

Secondo il p. Scarvaglieri, il p. Hostie avrebbe raccolto i suoi fatti presentandoli così come avvenuti, senza tentare di vedere gli agganci che avrebbero potuto avere tra loro e tra ciò che precede e ciò che segue. Con la *teoria ex post factum* il p. Scarvaglieri ha inteso sottolineare che Hostie non ha fatto una analisi degli elementi che, mutando nella vita degli istituti, portavano a individuare delle “leggi” nel loro comportamento, leggi che, ripetendosi allo stesso modo in diversi istituti, necessariamente conducevano alla estinzione dell'istituto, ma soprattutto legittimavano, nell'ottica di Hostie, la sua teoria.

L'esame che il prof. Fantappiè ha fatto del volume del p. Hostie ha il vantaggio di sottolineare — forse l'unico tra i recensori — l'influsso delle teorie di Kurt Lewin sul pensiero del p. Hostie²⁵. Fantappiè sottolineava alcuni aspetti problematici nella tesi di Hostie, il primo dei quali toccava la nozione di ciclo vitale degli istituti religiosi, che gli appariva troppo legata a uno schema biologico, quasi come una legge organica o una conseguenza logica, con il rischio evidente di mettere in secondo piano la ricerca storica. E ciò portava, sempre secondo Fantappiè, a inficiare le premesse metodologiche di Hostie — basate, come sopra accennato, sulle ricerche di Lewin —, per cui le causalità storiche si trovavano sostituite da casualità sistematiche di origine psicosociologica. Per arrivare a questo, però, Hostie avrebbe dovuto analizzare singolarmente i “vettori” od elementi — e tornava in qualche modo l'osservazione già proposta da Scarvaglieri — che, mutando, portavano al cambiamento. “Vettori” od elementi, però, che non derivavano solo dall'ambiente interno all'istituto religioso, ma necessariamente dal contesto storico-generale in cui l'istituto religioso viveva. Ora — sempre secondo Fantappiè — è stato proprio lo schema biologico, quasi come un pre-giudizio, a impedire a Hostie di approfondire la propria ricerca.

24 Giuseppe SCARVAGLIERI, *L'istituto religioso come fatto sociale*, Padova, Edizioni Laenziane, 1973; ID., «Il ciclo di vita degli Ordini religiosi. A proposito di “Vie et mort des Ordres religieux”», in *Vita consacrata* 9 (1973/6-7) 502-512.

25 Carlo FANTAPPIÈ, «Gli ordini religiosi tra storia, sociologia e diritto», in *Année canonique* 37 (1994) 215-230.

L'ultimo esame dettagliato del lavoro del p. Hostie si deve al p. Pier Luigi Nava²⁶. Dopo aver lungamente esposto i vari aspetti della tesi di Hostie, il p. Nava si è chiesto se un esame più accurato delle fondazioni del XIX secolo — proprio perché molte di esse si trovavano in difficoltà e in parte erano già estinte — non potesse costituire una buona verifica della validità della sua tesi, così come un esame delle fondazioni del XX secolo, che si sono viste interrotto bruscamente la loro vita, non potesse far proporre un diverso ciclo di vita di un istituto. Ovviamente quest'ultimo aspetto toccava il problema della "rifondazione" o riforma d'un istituto religioso, e Nava annotava, sulla scorta delle indicazioni di Hostie circa le riforme realizzate nel corso della storia della vita religiosa, che a volte le strategie di rifondazione potevano risultare ambigue nei loro stessi contenuti.

Senza entrare nell'esame particolareggiato della tesi di Hostie, come fatto da Scarvaglieri, Fantappiè e Nava, un riesame più vasto della sua tesi era stato compiuto nel frattempo da alcuni studiosi che mostravano chiaramente d'averla apprezzata, ma prospettavano una diversa e supposta miglior suddivisione del ciclo di vita di un istituto e delle varie epoche in cui si poteva suddividere la storia della vita religiosa.

I primi a proporre modifiche all'impostazione di Hostie sono stati nel 1975 i marianisti Raymond L. Fitz e Lawrence Cada, che le hanno riprese con leggeri arricchimenti nel 1979²⁷. Se Hostie aveva indicato sei periodi nella storia della vita religiosa senza precisarne accuratamente le date, Cada e Fitz ne distinsero cinque, offrendo per loro nomi specifici e date precise: 1) Deserto (dal 200 al 500); 2) Monachesimo (500-1200); 3) Ordini mendicanti (1200-1500); 4) Ordini apostolici (1500-1800); 5) Congregazioni insegnanti (dal 1800 a oggi). E se Hostie aveva indicato un ciclo di vita del singolo istituto che poteva oscillare tra i 250 e i 350 anni, dividendolo in sei tappe, Cada e Fitz proponevano un ciclo di vita d'una durata leggermente inferiore di circa 250 anni, ma prevedevano esplicitamente che il quinto periodo di transizione potesse concludersi o in una estinzione o in una languida sopravvivenza o in rivitalizzazione dell'istituto, quasi come una seconda fondazione che, per loro, costituiva la sfida del momento.

Analoga a quella di Cada e Fitz era la proposta di Diarmuid O' Murchú, precisata nel 1989 e ripresa nel 2016. La variante riguardava non il ciclo di vita

26 Pier Luigi NAVA, «Il "Ciclo di vita" di un istituto di vita religiosa. Il contributo di R. Hostie s.j.», in *Vita consacrata* 46 (2010/6) 490-513.

27 Raymond L. FITZ – Lawrence J. CADA, «The Recovery of Religious Life», in *Review for Religious* 34 (1975/5) 690-718; Lawrence CADA - Raymond FITZ - Gertrude FOLEY - Thomas GIARDINO - Carol LICHTENBERG, edd., *Shaping the Coming Age of Religious Life*, New York, The Seabury Press, 1979.

dell'istituto, perché O'Murchú riprendeva quella di Cada e Fitz, ma le varie epoche o cicli in cui suddividere la storia della vita religiosa. Nella versione del 2016 la storia della vita religiosa veniva ridistribuita in sei tappe con le seguenti date: 1) 300-600: il modello monastico egiziano; 2) 600-900: la prima era benedettina; 3) 900-1200: la seconda era benedettina; 4) 1200-1500; l'era dei Mendicanti; 5) 1500-1800: l'era apostolica; 6) dal 1800 ad oggi: l'era missionaria²⁸.

Del tutto diversa era l'impostazione data nel 2010 da Bonifacio Fernández al ciclo di vita dell'istituto²⁹. Pur mostrando di conoscere i lavori di Hostie e di O'Murchú, Fernández preferiva dividere la vita di un istituto in sette tappe (per le quali non offriva alcuna indicazione cronologica), caratterizzate dalla crescita, sviluppo e declino di quattro elementi, che egli distingueva come: carisma (*Visión*), comunità (*Comunidad*), programma (*Programas*) e amministrazione (*Administración*). Nella prima tappa, quella della nascita, c'è solo il carisma con la sua forza trainante. Nella seconda tappa (infanzia) al carisma si aggiunge la comunità, cioè i seguaci del fondatore con i quali si ha la prima consistenza dell'istituto; nella terza tappa (adolescenza) si stabiliscono i programmi, sino a che nella fase adulta si aggiunge l'amministrazione e tutti i quattro elementi si trovano uniti in un equilibrio molto fecondo e che può durare a lungo, sia nelle opere che nella ricerca della santità personale da parte dei membri dell'istituto. Il declino inizia nella quinta tappa (*Madurez*), quando il carisma si offusca, non trascina più con l'entusiasmo d'un tempo e i quattro elementi portanti scendono a tre. Nella sesta tappa (da Fernández qualificata come *Aristocracia*) la comunità perde d'importanza, la guida dell'istituto diviene molto verticale e si accentuano le norme disciplinari. Ora l'istituto continua la sua vita con due soli elementi. La settima tappa vede la scomparsa dei programmi, meglio ancora: si moltiplicano documenti, commissioni, programmi che non portano alcun risultato e gli edifici restano vuoti. L'istituto vive o sopravvive con la sola amministrazione, ma gli resta la possibilità di rivivere, perché il suo ciclo di vita non è come quello di una persona, solo biologico, e le opere fino a quel momento svolte non esauriscono il carisma, che può riprendersi in opere e luoghi diversi.

28 Diarmuid O'MURCHÚ, *The Prophetic Horizon of Religious Life*, Londra, Excalibur Press, 1989; Id., *Religious Life in the 21st Century. The Prospect of Refounding*, Maryknoll (New York, USA), Orbis Books, 2016, in particolare pag. 65, dove l'Autore sostiene chiaramente le posizioni di Hostie: «I want to support the wisdom embedded in Hostie's cyclic thesis, adopting a more interdisciplinary set of insights...». Nella edizione del 1989 le date dei primi due cicli sono leggermente diverse: Primo ciclo: 200-500; Secondo ciclo: 500-900.

29 Bonifacio FERNÁNDEZ, «El ciclo vital de un instituto», in *Vida religiosa*. Monográfico 108 (2010) 231-240.

Senza entrare nella discussione se sia realmente appropriata la terminologia adottata da Cada e Fitz o da O'Murphú, che parlano di istituti apostolici riferendosi al periodo tridentino, come se Francescani e Domenicani non potessero gloriarsi della loro vita e attività apostolica; o ancora, se la terminologia di congregazioni insegnanti o missionarie riservata alle fondazioni posteriori al 1800 non misconoscesse l'opera educativa e missionaria compiuta in precedenza da tanti istituti, qui conviene tentare una sintesi delle varie obiezioni mosse al lavoro di Hostie, che fundamentalmente sembrano essere due.

La prima obiezione viene dal fatto se sia giusto considerare la vita di un istituto religioso come quella di un uomo, legandola strettamente a una visione biologica. Un istituto, piccolo e grande che sia, rappresenta una idea, meglio ancora: un ideale, molto legato al tempo in cui nasce, e quindi l'eventuale suo sviluppo e morte è strettamente dipendente dall'ambiente in cui è sorto. Se le condizioni mutano — e spesso è lo stesso istituto a farle mutare —, l'ideale perde forza, proprio perché ha raggiunto il suo scopo. In altre parole, è il momento storico a condizionare l'istituto, e la sua vita non può essere ancorata a considerazioni biologiche o psicosociologiche.

La seconda obiezione viene da ciò che è avvenuto e sta ancora avvenendo dopo il concilio Vaticano II. Si è calcolato infatti, che nel corso di circa 50 anni, cioè tra il 1960 e il 2010, sono già scomparsi oltre 370 istituti religiosi, molti dei quali non avevano raggiunto nemmeno i 100 anni di vita ipotizzati da Hostie. Inoltre, i 370 istituti sono tutti scomparsi in uno stesso periodo di tempo. Non solo, ma essi erano quasi tutti configurati come congregazioni religiose, e ciò fa supporre che la loro vita e la loro scomparsa non sia legata al loro ciclo di vita biologico, ma a qualche cosa che essi hanno in comune tra di loro e che li condiziona nella stessa durata di vita e nella stessa estinzione. E tutto ciò invita a cercare una spiegazione diversa da quella proposta da Hostie circa il ciclo di vita degli istituti religiosi della durata di 250-350 anni³⁰.

30 Dal 1960 al 2010 sono scomparsi circa 370 istituti religiosi. Per un elenco, ovviamente incompleto, cf Giancarlo ROCCA, «La vita consacrata (1960-2009): nuovi istituti, unioni, fusioni, soppressioni e “nuove forme”. Osservazioni statistiche», in *Vita consacrata* 46 (2010/6) 514-540; ID., «Nuovi istituti, unioni, fusioni, soppressioni e “nuove forme”», in Josu M. ALDAY, ed., *Un futuro per la vita consacrata*, Milano, Ancora, 2012, pag. 153-163.

III. L'istituzione o di come analizzare la storia della vita religiosa

Le due principali obiezioni mosse al lavoro di Hostie propongono, in sostanza, la questione di come procedere all'analisi di un istituto religioso e della storia della vita religiosa.

L'ipotesi qui avanzata è che la storia degli istituti religiosi vada esaminata non come storia di singoli "istituti", ma inquadrata nella storia di "istituzioni" o "filoni" o "quadri" nei quali gli istituti hanno vita e dei quali assumono le caratteristiche. Ci sono, cioè, "istituzioni" di vita religiosa che hanno una loro vita e un loro pensiero³¹, che riescono a caratterizzare determinati periodi storici e al loro interno possono accogliere centinaia e centinaia di istituti, i quali non hanno caratteristiche proprie, ma le desumono dalla istituzione, con la quale vivono, crescono, prosperano e si esauriscono. L'istituzione contribuisce a fornire una identità agli istituti, e di conseguenza anche alle persone che vivono al loro interno, distinguendoli da altri istituti e da altre persone. La domanda che ci si dovrebbe porre, quindi, non è quanti anni vive un istituto, ma quanti anni vive una istituzione e, soprattutto, quali elementi la caratterizzano, tornando così agli "elementi" o "vettori" che Scarvaglieri e Fantappiè avevano trovato mancanti nella tesi di Hostie. Ed è chiaro che il celibato, comune a tutti gli istituti che si riconoscono religiosi o consacrati, non può costituire un "elemento" o una discriminante nella loro storia, e quindi gli elementi caratteristici e mutevoli di ogni istituzione vanno cercati altrove. Il punto critico, in definitiva, è conoscere quali elementi caratterizzino le istituzioni e, soprattutto, quali di essi cambiano e quando.

Applicando questa ipotesi all'istituto religioso, sorge immediatamente la domanda di quando nasce un istituto, cioè se all'inizio del ciclo di vita della istituzione o a metà o verso la fine. Se l'istituto religioso si trova inserito nella "istituzione" al momento della sua nascita, può avere un ciclo di vita lunghissimo e di notevole splendore. Se si inserisce, invece, alla fine della vita della "istituzione", la durata della sua vita può concludersi prima del previsto, certamente prima dei 250-350 anni proposti da Hostie. In altre parole, ancora una volta in causa non è il singolo istituto o i singoli istituti — fossero essi anche centinaia e centinaia —, bensì l'istituzione, che probabilmente non ha più lo stesso profilo e non è più la stessa delle origini. Le circostanze sociali che hanno portato alla sua nascita la

31 Per una teoria delle "istituzioni" cf Mary DOUGLAS, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, Il Mulino, [1990]; Gert MELVILLE, ed., *Institutionen und Geschichte. Theoretische Aspekte und mittelalterliche Befunde*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau Verlag, 1992; Rocco D'AMBROSIO, *Come pensano e agiscono le istituzioni*, Bologna, EDB, 2011.

condizionano³². Mutando o esaurendosi queste, l'istituzione ne viene coinvolta e trascina con sé mutamenti di vario genere, anche l'estinzione di istituti che hanno coadiuvato a formarla e su di essa si sono appoggiati.

Ciò non significa, ovviamente, che l'istituzione scompaia. Le istituzioni restano, ma non hanno più la forza di un tempo: i monaci esistono ancora, ma non hanno più la forza avuta nel medioevo, e le migliaia di monasteri sparsi in tutta Europa non esistono più perché sostituiti dai conventi degli Ordini mendicanti, e così via per altre istituzioni di vita religiosa nel corso dei secoli sino ai nostri giorni.

Sembra, in altre parole, che i singoli istituti trovino il loro posto in un gruppo o istituzione che costituisce la loro matrice e il loro quadro di riferimento, e non riescano a superare le difficoltà cui va incontro la loro istituzione di origine se non adattandosi alle nuove esigenze o uscendo definitivamente da essa, cioè rinascendo di nuovo. O, meglio ancora, la vita ascetica in celibato non è più soddisfatta delle istituzioni tradizionali e continua creando altre istituzioni in relazione ai nuovi tempi e ai luoghi.

Si potrebbe ancora dire, cercando di precisare ulteriormente il tema, che ogni istituzione di vita religiosa ha un fulcro, una propria teologia, che le permette di nascere, di svilupparsi, e che, se non è più condivisa o perde d'importanza, conduce non alla scomparsa di una determinata forma di vita religiosa — come sopra già ricordato —, ma al suo indebolimento e alla sua sostituzione con un'altra forma di vita religiosa, che ha un diverso fulcro, una diversa teologia³³.

32 J. S. (= Jean SÉGUY), recensendo il volume di André RAYEZ, *Formes modernes de vie consacrée: Ad. De Cicé et P. de Clorivière*, Paris, Beauchesne, 1966, sottolineava come non bastasse più presentare la storia di un istituto religioso unicamente sotto l'angolatura spirituale, ma avesse bisogno di essere collocata all'interno di un quadro sociale: «...Non que l'A. n'en souligne pas les aspects novateurs; mais il le fait uniquement en termes d'histoire de la spiritualité catholique, ce qui réduit la portée de ses conclusions. On aurait aimé voir employé ici le concept de protestation interne, qui eût permis... de montrer comment et pourquoi leurs formules ne convenaient plus à l'époque ici considérée... Nous ne nous laisserons pas de redire que la nécessaire érudition historique ne suffit plus à l'hagiographie. Celle-ci doit désormais poser ses questions et ordonner ses réponses selon des problématiques sociologiques sous peine de succomber sous le fardeau de son propre perfectionnement technique. Nous avons aujourd'hui besoin de savoir si les évolutions de la vie religieuse présentent des régularités tendancielle, dans quels cas, comment, et quelles en sont les significations en terme de changement social» (*Archives de sociologie des religions* 12 [1967], n. 23, pag. 218-219).

33 Alcune delle considerazioni esposte in questo paragrafo erano già state presentate in Giancarlo ROCCA, «La congregazione religiosa, l'istituto secolare e le nuove comunità. Alla ricerca di una spiegazione dei loro successi ed insuccessi», in AA.VV., *Teologia e teologie della vita consacrata*, Simposio, Roma, 13-14 maggio 2015, Supplemento a *Claretianum ITVC*, ns, VII (t. 56), Roma

In conclusione, le istituzioni si susseguono l'una all'altra, come una "protesta" (così nel linguaggio della sociologia), saggiando le diverse possibilità in cui la vita ascetica può essere vissuta, e la legittimazione avviene grazie al concorso di numerose circostanze che, unendosi strettamente come in un fascio, ne fanno una struttura tipica della Chiesa e della società di un determinato periodo. Ciò conferma che la vita religiosa è una base concettuale — il celibato — che diventa conoscibile solo se incarnata in una forma di vita ben precisa. In altre parole, la vita religiosa considerata nella sua essenza non è mai esistita. La vita religiosa si è reinventata infinite volte nel corso dei secoli, non rinunciando mai ai suoi elementi essenziali (il celibato), ma configurandosi in maniera diversa secondo i tempi e i luoghi. La legittimità va cercata non sul piano astratto, ma sul piano concreto della forma di vita religiosa.

In quest'ottica in ogni istituzione si distinguono *macro* e *micro* strutture o proprietà *fondamentali* e proprietà *periferiche*: le macro costituiscono gli elementi portanti di una istituzione, le conferiscono una precisa identità e non possono mutare se non facendo mutare l'istituzione stessa; le micro strutture, al contrario, mutano o possono mutare con l'arrivo di nuove persone, con il mutare dei luoghi, dei tempi e delle circostanze, e modificano la visione esteriore dell'istituzione, non le sue basi o la sua teologia di fondo³⁴.

Applicando questi criteri alla vita religiosa — in particolare alle varie istituzioni in cui essa si è espressa —, si possono comodamente distinguere in essa *macro* e *micro* strutture, queste ultime più facilmente individuabili perché osservabili in ogni momento. Mutamenti quali il ricambio dei religiosi nelle cariche di governo, o l'abito religioso o gli orari della vita quotidiana o le norme per procedere all'elezione del superiore generale o la modalità con cui si svolge l'apostolato o le stesse pratiche di pietà: possono essere tutti elementi importanti per la storia di un istituto religioso, ma non interferiscono con le sue strutture portanti, che restano fondamentalmente le stesse.

2016, pag. 99-112. Si noti che mancano studi che illustrino le diverse teologie della vita religiosa nel corso della storia. Alcune indicazioni per la Spagna della prima metà dell'Ottocento in Giancarlo ROCCA, «Osservazioni a proposito di una teologia della vita consacrata», in *DIP* 9 (1997) 945-949.

34 Molto utili al riguardo le indicazioni metodologiche di Wolfgang BALZER, «A Basic Model for Social Institution», in *Journal of Mathematical Sociology* 16 (1990/1) 1-29; ID., «Kriterien für Entstehung und Wandel sozialer Institutionen. Implikationen eines axiomatischen Modells», in *Institutionen und Geschichte...*, cit., pag. 73-95; Pierpaolo DONATI, *Verso un paradigma personalizzante delle istituzioni sociali*, in *Studi di sociologia* 44 (2006/3-4) 359-368. Per casi particolari: Gert MELVILLE, «Alcune osservazioni sui processi di istituzionalizzazione della vita religiosa nei secoli XII e XIII», in *Benedictina* 48 (2001) 371-394; Cristina ANDENNA, «Processi di istituzionalizzazione e forme istituzionali nella vita religiosa e politica nel medioevo», in *Rivista di storia del cristianesimo* 3 (2006/2) 519-540.

Potrebbe anche essere molto interessante conoscere quali istituti concorrono — per primi — a forgiare una nuova istituzione e quali elementi vi portano, ma questo esame sarebbe necessario per ogni singola istituzione e ci porterebbe troppo lontano dal nostro tema.

IV. Alla ricerca delle istituzioni di vita religiosa

A questo punto resta la questione di identificare le istituzioni di vita religiosa susseguitesi nel corso della storia e precisare di quali elementi esse siano costituite, tenendo presente, come sopra accennato, che il celibato, essendo e dovendo essere comune a tutte, non può costituire uno degli elementi discriminanti.

Un esame di questo tema era già stato compiuto diversi anni fa³⁵ e qui viene ripreso, focalizzandolo sulle questioni sollevate dal volume di Hostie e cercando di correggere e migliorare quanto allora proposto. Il punto critico è come fissare una tipologia degli istituti religiosi, che permetta di distinguerli tra loro e nello stesso tempo offra una chiara periodizzazione delle istituzioni in cui essi trovano il loro posto.

Questo problema era emerso ed era stato a lungo discusso nel momento in cui il DIP stava preparando la voce “Tipologia”³⁶. Si era allora esaminata la possibilità di distinguere gli istituti e la storia della vita religiosa in base ad alcune categorie contrapposte: vita contemplativa/vita attiva, vita religiosa/mondo-secolo, apostolato/vita comune, preghiera/opere, e altre categorie ancora, e si era osservato come nessuna di esse fosse soddisfacente.

La soluzione più semplice e più comoda sembrava quella di indicare come “istituzioni” le categorie giuridiche, e cioè: monaci, canonici, mendicanti, chierici regolari, congregazioni religiose, istituti secolari - indicando a parte le società di vita comune (oggi società di vita apostolica), non considerate come religiose -, cioè le stesse categorie che Hostie aveva utilizzato nel suo studio e che, però, non aveva considerato nel fissare la durata di vita degli istituti religiosi³⁷.

35 Giancarlo ROCCA, «Contenuti e periodizzazione della storia della vita religiosa», in *Antropologia e storia delle religioni*. Saggi in onore di Alfonso M. Di Nola, a cura di Angelomichele DE SPIRITO e Ireneo BELLOTTA, Roma, Newton & Compton editori, 2000, pag. 147-182.

36 Giancarlo ROCCA, «La fabrication d’une sociologie des ordres religieux dans le *Dizionario degli istituti di perfezione*», in *Social Compass* 48 (2001/2) 279-297.

37 Ulteriori particolari al riguardo in Giancarlo ROCCA, «Per una storia giuridica della vita consacrata. Tra fedeltà al Vangelo senza regole e classificazioni di genere e specie», in *La vita con-*

Questa classificazione, come sopra notato più volte, ha lo svantaggio di essere poco sociologica e di non tenere conto di tutte le varietà di vita ascetica vissuta in celibato realizzatesi nel corso della storia. Di fatto, nella divisione giuridica adottata dagli studiosi mancano quasi sempre le ascete dei primi secoli, il primo ascetismo premonastico, l'eremitismo, la reclusione e le società di vita comune. E così il p. Scarvaglieri, per rispondere alla obiezione che bisognava cercare una tipologia di carattere sociologico, nel suo volume dedicato alla sociologia degli istituti religiosi aveva proposto una periodizzazione della storia della vita religiosa distinta in quattro grandi tappe, da lui denominate “filoni”.

Il primo filone sarebbe stato caratterizzato dalla *comunità* e trovava la sua espressione nel monachesimo. Il secondo filone sarebbe stato rappresentato dalla *fraternità*, e sarebbe stato rappresentato dagli Ordini mendicanti. Il terzo filone sarebbe stato rappresentato dalla *organizzazione*, e avrebbe trovato la sua incarnazione in tutti quegli istituti che, partendo dai Gesuiti, si erano strutturati proprio per raggiungere fini determinati, e quindi avrebbe abbracciato la gran parte degli istituti religiosi ancor oggi esistenti, in particolar modo quegli istituti noti sotto il nome di congregazioni religiose e di società di vita apostolica. L'ultimo filone, il quarto, dal p. Scarvaglieri denominato *Gruppo intenzionale*, sarebbe stato rappresentato da quegli istituti che si distaccavano dalle forme classiche di vita consacrata e sono oggi conosciuti sotto il nome di istituti secolari.

Come ogni classificazione, anche quella proposta dal p. Scarvaglieri ha vantaggi e svantaggi. I vantaggi vengono dal fatto che nella proposta Scarvaglieri la periodizzazione non è più basata su schemi giuridici, unifica tutte le varie forme di monachesimo sotto un unico lemma e avvicina molti istituti religiosi, come i Gesuiti, a tanti istituti anche femminili che hanno basato la loro struttura proprio sulla organizzazione, pur non avendo voti solenni e altre particolarità tipiche dei Chierici regolari. Lo svantaggio, però, della proposta Scarvaglieri — a parte il fatto che non è facile distinguere *comunità* e *fraternità*, perché la comunità suppone una fraternità — è che anch'essa non rende conto di tutti i movimenti ascetici sorti nel corso della storia della vita religiosi, e tende inevitabilmente verso una certa semplificazione dei dati storici. Ci sono stati, infatti, movimenti religiosi — oltre quelli sopra ricordati — come l'osservanza, la recollezione e la scalzatura che non sono stati specifici di alcuna forma o “filone” di vita religiosa, ma hanno abbracciato, in misura diversa ma

reale, tutti gli Ordini religiosi esistenti al loro tempo e restano quindi escluse in una tipologia basata su *comunità* o *fratellanza* o *organizzazione*, poiché nel “filone” osservanza/recollezione/scalzatura si sono trovati insieme istituti già distinti e tra loro separati perché appartenenti alla categoria o di *comunità* o di *fratellanza* o di *organizzazione*.

V. Le istituzioni della vita religiosa

1. Verso l'identificazione delle istituzioni di vita religiosa

A questo punto sembra doveroso indicare, almeno come proposta, quali possano essere le varie istituzioni di vita religiosa che hanno attraversato la storia in Occidente.

La prima istituzione sembra essere quella delle ascete, di cui si ha già testimonianza in *Atti* 21,9, che ricordano le quattro figlie di Filippo che vivevano nella casa paterna in verginità e avevano il dono della profezia. Questo tipo di ascetismo domestico, senza legami di autorità, senza abiti distintivi e vissuto all'interno della comunità cristiana, continuerà per alcuni secoli, anche nella forma delle vergini consacrate ufficialmente riconosciute dalla Chiesa, per le quali il nocciolo distintivo restava ancora la casa domestica.

Accanto a questa forma è esistito un ascetismo eremitico, che preferiva sistemarsi o ai margini delle città o sulle montagne o nelle foreste o nelle isole, e aveva quindi come fulcro la vita ritirata, in solitudine, separata dalla società e dalla comunità cristiana, centrata sull'individuo. Questa seconda istituzione ha avuto una vita a ondate, è ritornata vigorosa nel secolo XII, un po' prima dei Mendicanti, continuando poi a esistere più o meno rigogliosa ai margini della vita religiosa, sino a che la Rivoluzione francese la spense definitivamente, ritenendola inutile. Essa però riprese nel secolo XX e venne riconosciuta nuovamente nel Codice di diritto canonico del 1983.

La terza istituzione è il monachesimo, che si è strutturato non solo come comunità, ma in chiara distinzione e separazione dal mondo esterno e dalla comunità cristiana. Ci si trova di fronte a due entità ben distinte: il monastero e il secolo. Ciò risulta chiaramente dalla Regola di s. Benedetto, che prescriveva di costruire il monastero, autonomo, in maniera tale che all'interno ci fosse tutto ciò che era necessario, per impedire l'uscita dal monastero, dannosa alla vita spirituale del

monaco³⁸. Le varianti e riforme introdotte dopo s. Benedetto nel corso dei secoli non hanno modificato l'orientamento di fondo, cioè la struttura chiusa in se stessa di fronte alla società e alla Chiesa, un "interiore" di fronte a un "esteriore"³⁹. Anche la grande modifica introdotta da Cluny, che crea un legame tra le sue abbazie e priorati — legame non previsto dalla Regola di s. Benedetto — non ha alterato la struttura di fondo del monastero; e ugualmente questa struttura non è stata modificata da Cîteaux, che introduce il capitolo generale e i conversi, distinti dai monaci, che non esistevano nella Regola di s. Benedetto; e ugualmente è avvenuto ancora per le congregazioni monastiche, certamente diverse dall'antico monachesimo (ben nota in Italia quella di S. Giustina, di Padova). Pur avendo tanti legami con il mondo esterno — legami di lavoro, di commercio, di ospitalità — il monastero resta orientata sulla sua "interiorità" e come tale si mantiene soprattutto in ambito femminile (e ciò indica una differenza tra una struttura maschile e una struttura femminile), con l'obbligo della clausura voluto da papa Bonifacio VIII e ripreso dal concilio di Trento fino ai nostri giorni. Mentre ai monaci è stato concesso anche di dirigere scuole e operare in parrocchie, alle monache che avevano educandi al loro interno è stato chiesto prima di continuare a osservare la clausura obbligando anche le educande alla clausura; e poi, quando hanno assunto la direzione di scuole vere e proprie, è stato chiesto loro di passare a un'istituzione di vita attiva.

L'assunzione della Regola di s. Agostino distinta da quella di s. Benedetto voleva contribuire a distinguere l'*ordo monasticus* dall'*ordo canonicus*. Pur mantenendo diversi elementi di vicinanza al monachesimo e cercando di precisare gli elementi che costituivano la loro identità⁴⁰, i canonici regolari si distinguevano effettivamente dai monaci per il servizio liturgico presso le cattedrali, per il servizio pastorale presso le parrocchie collegate con i loro monasteri e collegiate (anche se spesso questo servizio non era prestato direttamente dai canonici, ma da preti

38 *Regola di s. Benedetto*, cap. 66: «Il monastero, poi, se è possibile, deve essere organizzato in modo tale che per tutto ciò che è necessario - cioè l'acqua, il mulino, l'orto e i vari mestieri che vengono esercitati all'interno del monastero -, i monaci non abbiano bisogno di andare in giro fuori, poiché ciò non giova assolutamente alle loro anime».

39 Per una recente messa a punto di questo tema cf Michel LAUWERS, «*Interiora et exteriora*, ou la construction monastique d'un espace social en Occident entre le ve et le xe siècle», in AA.VV., *La società monastica nei secoli VI-XII. Sentieri di ricerca*. Atelier jeunes chercheurs sur le monachisme médiéval, Roma, 12-13 giugno 2014, Trieste-Roma, Centro Europeo Ricerche Medievali - École française de Rome, 2016, pag. 59-80.

40 Cosimo Damiano FONSECA, «Monaci e canonici alla ricerca di una identità», in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123-1215)*, Milano, Vita e Pensiero, 1980, pag. 203-222.

secolari, come non di rado avveniva anche per i monaci), per le loro scuole e per le loro opere caritative e ospedaliere⁴¹.

La reclusione, notevolmente fiorente nel medioevo, potrebbe essere considerata come l'accentuazione estrema dell'eremitismo. Anche il recluso o la reclusa amano la solitudine, come gli eremiti, ma a differenza dell'eremita il recluso e la reclusa hanno bisogno dei loro simili, senza i quali morirebbero di fame, e quindi la loro abitazione — del tutto murata e dalla quale non possono uscire — viene installata vicino alle chiese, sui ponti, sulle mura che circondano la città, costituendo un esempio di penitenza e di preghiera per tutti. La loro presenza diminuisce notevolmente dopo il concilio di Trento, e recluso o reclusa, pochissimi, si riducono a vivere — come avviene tutt'oggi — all'interno di alcuni Ordini religiosi che ne ammettono la possibilità⁴².

Gli Ordini militari e ospedalieri si presentano con una finalità precisa: la guerra e la *hospitalitas*, e, proprio per svolgere il loro compito, rinunciano subito alla stabilità monastica e si centralizzano come un esercito guidato da un comandante. Si potrebbe dire che gli Ordini militari e ospedalieri sono gli antesignani di tutti quegli istituti fondati per finalità specifiche: educative, ospedaliere, missionarie. A un certo punto della loro storia, però, parecchi Ordini militari perdono l'obbligo del celibato e quindi escono dalla storia della vita religiosa propriamente detta, mentre altri si trasformano occupandosi di pastorale e di malati (Ordine Teutonico) o solo di malati (Ordine di Malta)⁴³.

Nel caso degli Ordini mendicanti la prospettiva non è più la struttura del monastero chiuso su se stesso con l'opposizione tra *interno* ed *esterno*, e nemmeno

41 Yannick VEYRENCHÉ, «Quia vos estis qui sanctorum patrum vitam probabilem renovatis... Naissance des chanoines réguliers jusqu'à Urbain II», in Michel PARISSÉ, ed., *Les chanoines réguliers. Émergence et expansion (XIe-XIIIe siècles)*, Saint-Étienne, Publications de l'Université, 2009, pag. 29-67.

42 Tra i numerosi studi di Paulette L'HERMITE-LECLERCQ, cf. «Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge», in *Journal des Savants*, juillet-décembre 1988, pag. 219-262; «La vie quotidienne des recluses», in *Moines et religieux au Moyen Âge*. Présenté par Jacques Berlioz, Parigi, Editions du Seuil, 1994, pag. 203-220; «La réclusion dans le milieu urbain français au Moyen Âge», in André VAUCHEZ, ed., *Ermites de France et d'Italie (XIe-XVe siècle)*, Roma, École Française, 2003, pag. 155-173.

43 Ulteriori particolari al riguardo in Damien CARRAZ, «Expériences religieuses en contexte urbain. De l'ordo monasticus aux religiones novae: le jalon du monachisme militaire», in Id., ed., *Les Ordres militaires dans la ville médiévale (1100-1350)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2013, pag. 37-56, e in Giancarlo ROCCA, «Gli Ordini militari in età moderna (secoli XVI-XVIII)», in *Il principe, la spada e l'altare (Studi dell'Istituzione dei Cavalieri di Santo Stefano 2)*, a cura di Gaetano GRECO, Pisa, Edizioni ETS, 2014, pag. 9-77 (*Appendice*: pag. 79-93), ripubblicato in *Studi melitensi* 24 (2016) 7-87.

è la guerra. I frati, che adottano subito la centralizzazione dei loro Ordini, aprono le loro grandi chiese ai fedeli, predicano nelle piazze, si dedicano alla cura delle anime, sono presenti in tante opere sociali, vivono di questua, in altre parole: sono effettivamente *religiones novae*, ben distinte da monaci, canonici ed eremiti, perché in stretta simbiosi con la società⁴⁴.

Le riforme che, a partire dal secolo XIV, scuotono la vita religiosa non arrivano a costituire una nuova istituzione. Osservanza, Recollezione e Scalzatura (all'inizio Recollezione e Scalzatura sembrano termini interscambiabili), Stretta e Strettissima osservanza, sono presenti in molti Ordini religiosi, anche monastici, e con la loro preferenza per la vita solitaria, la disistima o il rifiuto degli studi (con il motivo che non favoriscono la devozione⁴⁵) e l'accentuazione di pratiche ascetiche e penitenziali appaiono più vicine alla istituzione monastica che non a quella dei Mendicanti. In quanto riforme, esse risultano molto legate all'indole personale, la loro durata appare anch'essa dipendente dalle persone, e la loro accentuazione di opere penitenziali conduce a studiarli come testimoni di particolari mentalità o, come dicono gli antropologi, come espressione di una particolare "cultura"⁴⁶. I Minimi, fondati nel 1435, nel capitolo generale svoltosi nel 1507 subito dopo la morte del loro fondatore, Francesco di Paola, dichiarano in maggioranza di non voler più seguire le rigide norme del loro fondatore e chiedono una mitigazione della regola⁴⁷. I Recolletti francescani, sorti in Francia verso la fine del secolo XVI a seguito di un rilassamento dell'Osservanza, gradatamente diminuiscono il silenzio e le ore di preghiera mentale, loro caratteristica, finendo per tornare al livello degli Osservanti e di altri Ordini religiosi dai quali volevano distinguersi⁴⁸. E qualche cosa di analogo avviene per gli Agostiniani Recolletti,

44 Augustine THOMPSON, «The Origins of Religious Mendicancy in Medieval Europe», in *The Origin, Development and Refinement of Medieval Religious Mendicancies*, a cura di Donald S. Prudlo, Leiden-Boston, Brill, 2011, pag. 3-30.

45 Per una recente messa a punto della questione in ambito francescano cf Bert ROEST, «“Sub humilitatis titulo sacram scientiam abhorrentes”. Franciscan Observants and the Quest for Education», in AA.VV. *Rules and Observance. Devising Form of Religious Life (Vita regularis 60)*, Berlino, LIT Verlag, 2014, pag. 79-106.

46 In questo senso risulta ancora significativo il volume di Ida MAGLI, *Gli uomini delle penitenza. Lineamenti antropologici del medioevo italiano*, Firenze, Cappelli, 1967, in particolare il capitolo III, pag. 59-86: *La “penitenza” come atteggiamento culturale*.

47 Giancarlo ROCCA, «La “forma vitae” dei Minimi tra riforma e novità», in Mario SENSI, ed., *Commende, Osservanza e riforma tra Italia, Francia e Spagna*. Atti del Convegno di Studi, Roma, 22-24 novembre 2007, Roma, Curia generalizia dell'Ordine dei Minimi, 2014, pag. 55-89.

48 Frédéric MEYER, *Pauvreté et assistance spirituelle. Les franciscains récollets de la province de Lyon aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Saint-Étienne, C.E.R.C.O.R., 1997, pag. 230-231: «Enfin, en 1769, les statuts des récollets de Paris réduisent encore ce temps en le fixant à une heure par jour...

la cui *Forma de vivir los frailes agustinos descalzos* era stata approvata nel 1589 dagli Agostiniani della provincia di Castiglia. A distanza di pochi anni erano già molti gli Agostiniani Recolletti che si dispensavano dall'assistere a Mattutino e ad altre pratiche di pietà. Le costituzioni del 1637 sanzionarono poi dispense di vario genere per lettori e predicatori; intervennero contro l'uso dei religiosi che, in caso di malattia, si facevano curare fuori del convento in casa dei loro familiari; e contrariamente alla *Forma de vivir* che aveva sanzionato l'uguaglianza di tutti i religiosi, privarono i fratelli laici o *hermanos de obediencia* — come abituale negli Ordini religiosi del tempo — del diritto di voce e di voto in tutti i capitoli, ammonendo che, se essi non sapevano leggere, «non puedan aprender y, se lo hicieron, sean castigados...»⁴⁹. In pratica, gli Agostiniani Recolletti si erano già allontanati dalle esigenze richieste dalla loro *Forma de vivir*, per cui risultava esatto quanto affermato dal p. Juan Quijano, e cioè che verso il 1635 essi non erano più come li avrebbe voluti il principale sostenitore della loro riforma, il p. Jerónimo de Guevara⁵⁰.

L'arrivo dei Chierici regolari nel Cinquecento mette in luce le differenze: non monaci, ma chierici dediti all'apostolato e verso il quale orientano tutta la loro vita⁵¹; senza obbligo del coro, senza particolari osservanze (come spesso tra i Mendicanti), ma nella ordinaria vita comune; senza l'obbligo della stabilità monastica, ma con un apostolato universale; al prete non di rado ignorante, immorale e secolarizzato, si contrapponeva non un monaco o un frate, ma un prete istruito, con il voto di castità e di povertà, che riproponeva il sacerdozio come una vocazione e non come una professione, in altre parole: un "prete riformato"⁵².

Les récollets sont revenus au niveau des observants... Avec le silence et l'oraison, c'était l'essence des récollets qui mourait».

49 Molti particolari al riguardo in Ángel MARTÍNEZ CUESTA, «La forma de vivir en las constituciones y en la vida diaria del siglo XVII», in INSTITUTO DE ESPIRITUALIDAD AGUSTINOS RECOLETOS, *Forma de vivir los frailes agustinos descalzos de Fray Luis de León*. Edición y estudios, Madrid, Editorial Augustinos, 1989, pag. 359-395.

50 Balbino RANO, «Fisonomía y fin de los movimientos de recolección y descalcez de la orden agustiniana en España», in *La Ciudad de Dios* 182 (1969) 30-65, in particolare pag. 42-43: «... de tal manera que el tantas veces citado P. Juan Quijano... podía afirmar ya hacia 1635 que la recolección querida y promovida por el P. Jerónimo de Guevara era "no como están los Padres que hoy llaman Recoletos, sino muy distintamente, y más a lo retirado"».

51 Helmut GEISELHART, *Das Managementmodell der Jesuiten. Ein Erfolgskonzept für das 21. Jahrhundert*, Wiesbaden, Gabler, 1997; Markus FRIEDRICH, «Ignatius's Governing and Administating the Society of Jesus», in Robert Aleksander MARYKS, ed., *A Companion to Ignatius of Loyola*, Leiden-Boston, Brill, 2014, pag. 123-140.

52 Mario FOIS, «Il contesto ecclesiastico ed ecclesiale italiano alla nascita dei Chierici regolari», in *Archivum Historiae Pontificiae* 27 (1989) 401-418; Günter SWITEK, «Die Eigenart der

Non volendo più la Chiesa approvare Ordini di voti solenni, i nuovi istituti si pongono ai margini della vita religiosa giuridica, in uno stato intermedio di “congregazioni secolari” che si sdoppierà più tardi in società di vita comune e congregazioni religiose, e poi ancora in società di vita apostolica missionarie. Si può discutere sulla loro fisionomia giuridica, ma è certo che s. Vincenzo de’ Paoli adottò questa struttura semplicemente perché al suo tempo per le religiose (le sue Figlie della Carità) era obbligatoria la clausura, e quindi non potevano svolgere quell’apostolato educativo e ospedaliero che egli proponeva loro. E per s. Filippo Neri era il desiderio di costruire la vita dei suoi seguaci non sulla base di una regola e dell’obbligo dei voti, ma sulla carità e sulla libertà di una adesione personale duratura. In ogni caso, i nuovi istituti non volevano essere spiritualmente da meno degli antichi e, non avendo voti, richiedevano qualche cosa in più, proprio perché senza la protezione di una vita regolare. Avendo però essi l’obbligo della vita comune in celibato, le distinzioni tra società di vita comune e altri istituti, specie se clericali, appaiono più di indole giuridica che sociale.

Conservando gli elementi tradizionali della vita religiosa — la centralizzazione dell’istituto, la vita comune dei membri, i voti e l’apostolato —, la congregazione religiosa (tipica struttura dei secoli XIX e XX) li aveva però coniugati in maniera diversa, tale da rendersi accetta sia agli Stati che alla Chiesa. Ciò spiega, d’altro canto, perché la congregazione religiosa abbia trovato il suo punto di forza proprio nelle nazioni maggiormente colpite dalla rivoluzione francese, cioè in Europa, e solo più tardi si sia diffusa in altri continenti⁵³. Ciò che è mutato, nella congregazione religiosa come istituzione, è il suo rapporto con l’apostolato. La “istituzione” della congregazione diventava un mezzo, reso più vantaggioso dalla vita comune dei membri e dal regime di povertà, con notevole risparmio economico per la società civile.

A vantaggio della congregazione religiosa v’era poi il fatto che nelle nazioni occidentali, e in Italia sicuramente sin verso il 1910-1920 in Italia, il celibato era richiesto nella stessa società civile — certamente a motivo dei prolungati orari di lavoro, della mancanza di mezzi di trasporto e delle condizioni economiche della

Gesellschaft Jesu im Vergleich zu den anderen Orden in der Sicht des Ignatius und seiner ersten Gefährten», in *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, a cura di Michael Sievernich e Günter Switek, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990, pag. 204-232; Mark LEWIS, «Recovering the Apostolic Way of Life: The New Clerks Regular of the Sixteenth Century», in *Early Modern Catholicism. Essays in Honor of John W. O’Malley, S.J.*, a cura di Kathleen M. Comerford e Hilmar M. Pabel, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2001, pag. 280-296.

53 Ulteriori particolari al riguardo in Giancarlo ROCCA, «Per una tipologia e una teoria della congregazione religiosa (o della vita religiosa dei secoli XIX-XX)», in *Studi storici dell’Ordine dei Servi di Maria* 56-57 (2006-2007) 301-336.

società — per determinate professioni, e sicuramente per quella dell'infermiera e dell'insegnante. In questo modo, indirettamente, era la stessa società a sostenere l'operato delle religiose.

Si potrebbe ancora aggiungere che quando si cercò, verso il 1890 con le Ancelle del Sacro Cuore fondate a Napoli da Caterina Volpicelli, di inserire nella struttura della congregazione anche sorelle che vivevano fuori dell'istituto, la S. C. dei Vescovi e Regolari si oppose, obbligando alla vita comune. Si potrebbe però dire, e forse più esattamente, che era la stessa istituzione della congregazione religiosa, ormai configurata con vita comune, a respingere — tramite la S. C. dei Vescovi e Regolari — l'elemento o il "vettore" dei membri esterni che correvano il rischio di snaturare la sua fisionomia.

Anche l'istituto secolare ha come fulcro l'apostolato, ma le modalità con cui cerca di esercitarlo sono totalmente diverse da quelle utilizzate dalla congregazione religiosa. Si possono certamente sottolineare alcuni elementi esteriori: i membri degli istituti secolari non portano abito religioso o distintivo, non hanno vita comune, non hanno case proprie di apostolato, come la congregazione religiosa, operano in moltissimi casi con l'obbligo del segreto. Il punto fondamentale, però, è la consacrazione del mondo dall'interno del mondo, cercando di fare in modo che le strutture sociali siano cristiane o almeno che tendano verso il cristianesimo. Mentre i precedenti istituti religiosi svolgevano il loro apostolato cercando di portare il mondo all'interno delle proprie strutture (scuola, ospedale, asili, ecc.), l'istituto secolare intende entrare nel mondo, cioè nelle sue strutture sociali e politiche, per mutare il mondo dall'interno del mondo; o, se si vuole ancora, agire sulla base di una teologia delle realtà terrene. Quando furono approvati, gli istituti secolari sembravano essere la nuova forma di vita consacrata che si sarebbe sparsa ovunque, ma i cambiamenti nella società sono stati molto veloci e anche questo tipo di vita consacrata ha perso forza e lasciato il campo a nuove forme di vita consacrata.

Il fulcro o teologia delle "nuove comunità" di vita consacrata non è più l'apostolato così come svolto dalle congregazioni religiose. Di fatto, le nuove forme raramente accettano scuole od ospedali, e non poche di esse si mostrano restie ad accettare parrocchie. Non hanno in vista, quindi, una attività di carattere sociale. Le nuove forme di vita consacrata non sono nemmeno interessate a una consacrazione del mondo dal di dentro del mondo, come tipico degli istituti secolari. Di fatto, molte nuove comunità esigono l'uso d'un abito religioso da parte dei loro membri, insistono sulla vita comune, sui voti, e non chiedono il segreto ai loro membri. La teologia delle realtà terrene è assente dalle loro prospettive e la secolarità, così come intesa dagli istituti secolari, non ha alcuna presa sulla loro fisionomia e sui loro ideali. Sembra che il fulcro della loro vita o della loro teologia sia semplicemente una presenza — una identità — di vita consacrata nella Chiesa

e nel mondo, e che il fatto di essere presenti e vivi, in comunità e in celibato, sia una giustificazione sufficiente per la loro nascita e la loro vita.

Mentre le sopra ricordate forme di vita religiosa, divenute poi istituzioni, si sono formate dalla base, grazie alle intuizioni di fondatori e fondatrici subito seguiti da numerosi seguaci, l'associazione di perfezione, invece, è stata costituita tra il 1950 e il 1960 dall'alto, per via giuridica, dalla stessa S. C. dei Religiosi. Essa non aveva, però, in quel momento, una grande base sociale ed è stata poi assorbita dalle cosiddette nuove comunità.

Con le vergini consacrate e gli eremiti, riconosciuti dal nuovo Codice di diritto canonico, si è tornati a istituzioni già collaudate nel corso della storia della vita religiosa.

A questo punto, sintetizzando, è evidente non solo il susseguirsi di tante forme di vita religiosa, ma anche l'agire in essa di elementi o "vettori" che agiscono con diversa forza. La comunità sembra avere il sopravvento, sia come "interiorità" del monastero sia come condizione per svolgere meglio l'apostolato nelle sue varie forme. Accanto alla comunità, e particolarmente forte in certi momenti storici, è la forza dell'individuo che preferisce le forme ascetiche dell'eremitismo o della reclusione, e considera la comunità quasi un ostacolo al suo desiderio di comunione diretta con Dio. Le strutture femminili appaiono più rigide, legate alla clausura, ed è solo con il riconoscimento della congregazione religiosa centralizzata con superiora generale avvenuta nel secolo XIX — se si prescinde dalle varie forme di semireligiose come beghine, dimesse, pinzochere, beate, monache di case, ecc., mai considerate vere religiose — che esse entrano nel gioco delle mutazioni della vita religiosa. L'apostolato, soprattutto se inteso per gli ambiti educativo e assistenziale, assume una espansione enorme nei secoli XIX e XX, e corre il rischio di configurare la vita religiosa sotto un solo aspetto, quello della "utilità" richiesta dalla Rivoluzione francese. E il rapporto maschile/femminile, sempre vivace nella storia della vita religiosa — dalle agapete ai monasteri doppi e alla dipendenza degli istituti femminili dal superiore generale di un istituto maschile — sembra voler trovare una nuova formulazione in quelle "nuove comunità" che si presentano come istituto unico maschile/femminile insieme.

2. Il mutamento o del perché si muta

Dopo questa corsa attraverso le varie istituzioni che hanno puntualizzato la storia della vita religiosa, si dovrebbe cercare di spiegare per quale motivo esse si sono succedute l'una all'altra; in altre parole, cercare di spiegare il mutamento,

rispondendo alle domande che i sociologi si pongono di fronte a queste questioni⁵⁴, e cioè: dove nasce una istituzione, quando cambia, che cosa cambia, perché cambia, quanto dura una istituzione, quali sono i ritmi del cambiamento, che effetti produce il cambiamento e dove porta.

Prima però di rispondere alle singole questioni, occorre distinguere tra cambiamento personale e cambiamento istituzionale. Se un monaco rinuncia alla comunità, può diventare religioso in una congregazione, o consacrato in un istituto secolare o semplicemente membro di una società di vita apostolica o decidersi di vivere solo come eremita o come recluso. Se la vergine consacrata passa a vivere in comunità, può diventare una monaca o una suora. O il contrario: un membro di un istituto secolare decide di diventare religioso, e tra le varie configurazioni religiose sceglie quella di monaco. Passaggi di questo genere, a carattere personale — magari discutendo se il passaggio porti realmente verso una maggior perfezione spirituale o *ad arctiorem vitam*, come si diceva, ad esempio nel medioevo⁵⁵ — sono sempre stati numerosi nel corso della storia della vita religiosa.

Qui, però, interessa conoscere come cammina l'istituzione, e quindi l'origine del mutamento di una istituzione e la sua vita non possono essere cercati al suo interno, ma all'esterno, cioè nelle circostanze storiche e in quei fenomeni che hanno visto la sua nascita e la sua strutturazione.

Una risposta potrebbe dire che in questo modo si scoprono le varie possibilità con cui si può condurre una vita ascetica in celibato. Ciò è vero, ma non è ciò che si desidera sapere, perché si vorrebbe scoprire delle “regolarità” o delle “leggi” (nella linea chiesta da Scarvaglieri e da Fantappiè e, diversi anni prima di loro, da Jean Séguay, sopra citato) che ci permettano di comprendere meglio il fenomeno del mutamento, e a questo sembra possibile arrivare osservando l'istituzione — come proposto dai sociologi — da diversi punti di vista.

a) *Dove nasce una istituzione*. Già il p. Hostie aveva osservato che gli istituti da lui esaminati erano sorti prevalentemente in Europa, avendo come centri più ristretti la Francia (monachesimo in particolare) e l'Italia (Mendicanti e Chierici regolari). Questa osservazione vale maggiormente per le istituzioni sorte dopo lo stravolgimento provocato dalla Rivoluzione francese. Di fatto, nel desiderio di

54 Anna PERROTTA, «Il mutamento sociale - Origini della sociologia del mutamento», in *La Critica Sociologica* 18 (1971) 106-143.

55 Vedi, ad esempio, per il passaggio canonici/monaci nel medioevo quanto scritto da Gert MELVILLE, «Zur Abgrenzung zwischen *Vita canonica* und *Vita monastica*. Das Übertrittsproblem in kanonistischer Behandlung von Gratian bis Hostiensis», in Gert MELVILLE, ed., *Secundum regulam vivere*. Festschrift für P. Norbert Backmund O.Praem., Windberg, Poppe-Verlag, 1978, pag. 205-243.

portare avanti la vita religiosa, moltissimi istituti nascono proprio nelle nazioni che avevano vissuto il disfacimento rivoluzionario — in primo luogo la Francia, il Belgio e l'Italia —, e si strutturano accettando due grandi principi rivoluzionari: la temporaneità dei voti, presente in molti istituti dell'Ottocento, e l'obbligo di essere utili alla società in ambito o educativo o assistenziale, quindi non più dediti alla vita contemplativa. E lo stesso discorso vale per l'istituto secolare, che nasce nelle nazioni che avevano conosciuto la soppressione degli istituti religiosi da parte dello Stato, e in primo luogo ancora una volta in Francia, Italia, Spagna e Germania. Ugualmente per le nuove comunità, che nascono dove la vita religiosa tradizionale si trova in difficoltà (Europa e America del Nord) e cercano una nuova via per continuarla. Ciò che si vuol dire è che l'elaborazione di nuove istituzioni di vita consacrata avviene nelle nazioni nelle quali i modelli tradizionali non hanno più la forza trainante di un tempo e la vita consacrata — che desidera continuare — cerca nuove formule più adatte ai tempi, mantenendo sempre come base il celibato. Più che di crisi, quindi, si dovrebbe parlare di mutamento.

Nascendo in nazioni diverse, però, le nuove istituzioni hanno anche tempi e luoghi diversi di diffusione. Africa, Asia, e anche USA, ad esempio, non sembrano essere stati interessati al modello degli istituti secolari. E ugualmente le nuove comunità, particolarmente diffuse in Europa e America del Nord, hanno finora trovato scarsa accoglienza in Africa e in Asia, dove l'istituzione della congregazione religiosa — a vita comune, con abiti distintivi e opere specifiche — trova ancora molto favore e accoglienza.

b) *Perché si cambia.* Per gli Ordini militari sembrava necessaria una maggior presenza nella società, arrivando a conciliare — e superando inevitabili turbamenti psicologici nel singolo crociato⁵⁶ — il comando evangelico di non uccidere con la difesa della cristianità minacciata da forze che sembravano volerla distruggere.

Per gli Ordini mendicanti era la questione di intervenire in una società che cercava in quel momento di appoggiarsi sul commercio internazionale, non più dall'esterno, come il monachesimo, ma vivendo all'interno delle sue stesse strutture.

Per i grandi collegi dei Chierici regolari, e in primo luogo dei Gesuiti, era il desiderio di formare l'élite del tempo, cioè di coloro che un domani avrebbero assunto la guida degli Stati.

L'assunzione di opere apostoliche prima, da parte dei movimenti riformatori della Osservanza, Recollezione e Scalzatura, e poi una crescente stima del valore

56 John R. E. BLIESE, «The Motives of the First Crusaders: A Social Psychological Analysis», in *The Journal of Psychohistory* 17 (1990) 393-411.

del corpo proprio per renderlo maggiormente disponibile al servizio del prossimo, hanno posto gradualmente fine a tante pratiche ascetiche e penitenziali che finivano di essere un ostacolo ai nuovi impegni che la vita religiosa intendeva assumere.

Per la congregazione religiosa il grande mutamento è avvenuto nei rapporti con la società. Poco per volta gli Stati hanno assunto in proprio tanti impegni precedentemente demandati alla Chiesa (educazione, cura dei malati, assistenza a poveri e bisognosi ecc.), e soprattutto è venuto meno lo stretto legame che univa celibato e professione. Quando non si è più voluto far dipendere la presenza dell'uomo e soprattutto della donna nella società dal suo stato civile, l'ideale del celibato laico maschile e femminile come essenziale per una professione-missione è venuto meno, portando con sé la parallela diminuzione del celibato religioso. Il celibato non era più lo strumento per mandare avanti le opere della società, e nemmeno quelle della Chiesa.

Questo mutamento non è stato provocato dal concilio Vaticano II; anzi, gli è decisamente anteriore, ed essendo un mutamento strettamente collegato con l'evoluzione della società — che segue ritmi propri, strettamente legati al tempo e ai luoghi —, si può non solo sostenere che il mutamento è avvenuto prima del concilio Vaticano II, ma anche in momenti diversi: in Italia attorno al 1930⁵⁷, quando il numero delle religiose comincia già a diminuire in percentuale, e un decennio o due prima in altri paesi europei un po' più avanzati, come Francia e Belgio⁵⁸.

c) *Effetti del cambiamento*. Il mutamento porta con sé degli elementi di tensione tra antico e nuovo, ben sottolineati dalla sociologia⁵⁹. L'effetto immediato è la

57 Molti particolari al riguardo in Giancarlo ROCCA, «Donne religiose. Contributo a una storia della condizione femminile in Italia nei secoli XIX - XX», in *Claretianum* 32 (1992) 5-320, come estratto, con aggiunta di Appendice, bibliografia e indice dei nomi di persona e di luogo, Roma 1992, pag. 310ss.

58 Una sintesi in Giancarlo ROCCA, *Donne religiose...*, cit., pag. 310: «Finché la società civile ... ha mostrato di preferire un lavoro svolto da nubili (e ciò sicuramente sino alla fine dell'Ottocento e, per certe professioni, sino ai primi decenni del Novecento), le religiose si sono trovate inserite in un ambiente che le sosteneva. Quando non si è più voluto far dipendere la presenza della donna nella società dal suo stato civile, l'ideale del celibato laico... come essenziale per una missione è diminuito parallelamente alla diminuzione del celibato religioso...»; e ancora, pag. 310-311: «...la diminuzione del numero delle religiose... è semplicemente la prova che l'emancipazione femminile ha raggiunto uno dei suoi obiettivi, che la nubile si è affrancata, che l'esercizio di una professione o missione, anche sacra, non può più essere legato allo stato civile della persona, e quindi è gioco-forza, tenendo conto delle responsabilità assunte dal laicato e dalla famiglia, porre diversamente le questioni».

59 Molte indicazioni nel numero speciale, già citato, di *Studi di sociologia* 44 (2006/3-4), dedicato al tema: *Come cambiano le istituzioni*, in particolare nell'articolo di Mario Aldo TOSCANO, *Intorno alla genesi delle istituzioni. Le domande della tradizione sociologica e l'elemento dramma-*

diminuzione del reclutamento per gli istituti tradizionali. Esso viene normalmente sentito in maniera negativa, come se le possibili reclute non volessero accettare gli impegni della vita religiosa. E tuttavia esso può anche essere visto come una resistenza spirituale, indiretta, nei confronti di forme di vita religiosa che non appaiono più rispondenti ai tempi. Resistenza spirituale che si era già manifestata allorché le migliaia di monasteri sparsi per l'Europa erano stati sostituiti dai conventi degli Ordini mendicanti, e questi dalle case dei Chierici regolari, e via via dalle case delle congregazioni religiose, e oggi da centinaia e centinaia di “nuove comunità” ancora alla ricerca del loro quadro istituzionale⁶⁰. Se i dati storici rispondono a realtà, allora questa resistenza spirituale non può essere considerata in maniera negativa; anzi, essa è un valore, indica che qualche cosa sta mutando e chiede un aggiornamento. Il voler mantenere la fissità delle istituzioni significa morire nel passato. E non si può nemmeno dire che ci sia un collasso generale dei valori religiosi (voti, comunità, abito, pratiche di pietà ecc.). Se essi hanno perso l'importanza d'un tempo nelle antiche istituzioni di vita religiosa, sono però presenti e fiorenti in tante nuove comunità⁶¹. Di fatto, la vita ascetica in celibato continua, sempre richiamandosi alla sorgente evangelica, ma abbandonando l'obbligo di restare fermi alle istituzioni del passato.

d) *Durata e ritmi del cambiamento delle istituzioni*. Se è facile indicare che la ristrettezza della finalità propostasi dagli istituti è l'elemento che porta più facilmente alla loro estinzione⁶², più difficile è rispondere alle domande circa il susseguirsi delle istituzioni nel tempo.

Il monachesimo e la parallela struttura dei canonici regolari sembrano essere le due istituzioni che hanno conosciuto il periodo più lungo di fioritura, non avendo avuto concorrenti prima dell'arrivo degli Ordini mendicanti: in pratica circa sette secoli di monopolio in una società fondamentalmente agricola e con ritmi di cambiamento piuttosto lenti.

Gli Ordini mendicanti hanno conosciuto anch'essi un lungo periodo di splendore di circa tre secoli, sino all'arrivo dei Chierici regolari — con la domi-

tico del processo di riforma, *ivi*, pag. 381-388.

60 Giancarlo ROCCA, *Primo censimento delle nuove comunità*, Roma, Urbaniana University Press, 2010.

61 Patricia WITTEBERG, *The Rise and Decline of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*, Albany, The State University of New York, 1994, che sottolinea il “Collapse of an Ideology” nel significato dato alla vita religiosa e ai voti dopo il concilio Vaticano II: «The years immediately following the Second Vatican Council saw a profound shift in the way members of religious communities defined both their activities and the very reason for their existence...».

62 Johannes WERNER, «Wenn ein Orden stirbt. Sozialgeschichtliche Anmerkungen», in *Erbe und Auftrag* 67 (1991) 352-357, in particolare pag. 355: «...die zu enge Bindung an einen zu eng gefaßten Zweck schon der Anfang vom Ende eines Ordens ist».

nante presenza dei Gesuiti —, presto affiancati, però, già a partire dalla fine del Seicento / primi Settecento, da tante “congregazioni secolari”, poi riconosciute come congregazioni religiose vere e proprie.

Il ciclo di vita di queste ultime ha conosciuto circa 200 anni di splendore sin verso il 1950-1960, quando il numero dei membri di queste congregazioni ha raggiunto l’apogeo con circa un milione di membri, ma con segni di diminuzione delle percentuali di coloro che entravano in questi istituti già in declino a partire dal 1930-1940.

L’istituto secolare sembra l’istituzione che ha avuto il minor sviluppo. Riconosciuto ufficialmente dalla Chiesa nel 1947, l’istituto secolare è stato certamente svantaggiato dalla imposizione del segreto ai propri membri — un modo per non farsi conoscere dallo Stato — e anche dall’accentuazione di una secolarità che tendeva a cristianizzare le strutture della società (“nel mondo con i mezzi del mondo”) e portava quasi inevitabilmente verso una conquista dei centri di potere, una teologia che ha perso molto della sua forza certamente dopo il concilio Vaticano II.

L’associazione di perfezione, che non aveva una grande base sociale, si è praticamente disciolta nel giro di 20 anni. E resta il grande movimento delle nuove comunità che, iniziato alcuni anni prima del concilio Vaticano II, appaiono fiorenti ancor oggi.

Questo susseguirsi di nuove istituzioni, se da una parte permette di osservare la continua fioritura della vita religiosa, evidenzia d’altra parte l’impossibilità di riportare istituzioni antiche all’antico splendore (ri-fondazione), in uno sforzo di fissità che condanna all’immobilismo⁶³.

e) *La molteplicità di istituti*. Si potrebbe cercare, a questo punto, di completare le richieste della sociologia, chiedendosi, ad esempio, il perché della nascita di tantissimi istituti specialmente nel corso dei secoli XIX - XX. Un dato sembra certo, ed è che le due istituzioni monastica e canonica sono bastate a coprire e a rispondere ai desideri di vita religiosa per diversi secoli. Gli Ordini mendicanti non sono tanti, e pur nella loro ristretto numero sono bastati a coprire il mondo intero. E così ugualmente per i Chierici regolari, in particolare modo per i Gesu-

63 La questione della “ri-fondazione” della vita religiosa, di cui tanto si è parlato dopo il concilio Vaticano II nel tentativo di riportare gli istituti religiosi all’antico splendore, non sembra aver dato alcun esito. Ulteriori particolari al riguardo in Giancarlo ROCCA, *Il carisma del fondatore*, Milano, Ancora, 2015², in particolare pag. 130ss. Alla bibliografia ivi indicata aggiungere: Desmond MURPHY, *The Death and Rebirth of Religious Life. A Landmark in Religious Life Literature*, Alexandria (NSW, Australia), E. J. Dwyer Pty Ltd, 1995, che ha tentato di indicare le possibilità che potrebbe avere una nuova forma di vita religiosa sulla base della psicologia transpersonale.

iti, con il loro apostolato universale. La congregazione religiosa, invece, ha avuto bisogno di centinaia e centinaia di istituti per rispondere alle necessità educative e assistenziali nel mondo intero, e ciò non può non essere posto in relazione con l'aumento della popolazione e con il crescente bisogno di istruzione e di assistenza.

Conclusione

Mantenendo a base il celibato, la storia dell'ascetismo ha messo in luce il diverso articolarsi di tanti elementi (la casa domestica, il monastero, la solitudine ecc.) che hanno permesso la nascita di istituzioni ben diverse tra loro e nelle quali hanno trovato posto, come in un nido, tanti istituti e, nel caso della congregazione religiosa, dell'istituto secolare e delle nuove comunità, addirittura centinaia se non migliaia di istituti. Senza pretendere d'aver risposto a tutte le questioni, penso tuttavia che a questo punto si possa legittimamente concludere affermando che la tesi del p. Hostie circa il ciclo di vita di un istituto religioso e la sua durata per circa 250-350 anni sia superata, come del resto avvenuto più volte per le spiegazioni che di volta in volta si sono date di particolari momenti della storia della vita religiosa per arrivare a una sua miglior comprensione⁶⁴. Si deve però affermare, d'altro canto, che il ruolo svolto dal volume del p. Hostie è stato notevole, sia perché ha cercato di superare le ricostruzioni spesso troppo agiografiche della storia degli istituti religiosi, sia perché ha portato a un approfondimento, grazie anche alle critiche rivolte al suo lavoro, della storia della vita religiosa e dei singoli istituti. In fondo, come sosteneva il p. Hostie, si tratta di scoprire delle regolarità nella storia della vita religiosa per superare il mero livello descrittivo, regolarità che il p. Hostie vedeva nel ciclo di vita di un istituto religioso e oggi, forse più fondatamente, nel ciclo di vita di una istituzione.

Giancarlo ROCCA

64 Si pensi semplicemente al superamento della tesi del p. Kassius HALLINGER che contrapponeva un monachesimo liturgico (di Cluny) a un monachesimo culturale (di Gorze), o alla tesi del p. Jean Leclercq che contrapponeva una cultura monastica a quella dei chierici secolari. Molti particolari al riguardo in Giulia BARONE, *Monaci e cultura tra X e XI secolo: nuove letture per vecchie ipotesi*, in AA.VV., *Monachesimo d'Oriente e d'Occidente nell'Alto Medioevo*. Spoleto, 31 marzo - 6 aprile 2016, vol. II, Spoleto, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2017, pag. 1371-1393.

Sintesi

In un primo momento nell'articolo viene sintetizzato il contenuto del volume del gesuita p. Raymond Hostie, *Vie et mort des Ordres religieux*, secondo il quale gli istituti religiosi hanno un ciclo di vita di circa 250-350 anni, trascorsi i quali inevitabilmente muoiono. In un secondo momento vengono analizzate le numerose osservazioni mosse dagli studiosi alla tesi di Hostie, e in particolare se sia realmente possibile, in base alle teorie psico-sociologiche su cui si era basato il p. Hostie, arrivare a stabilire delle leggi che determinano il ciclo di vita degli istituti. In un terzo momento viene proposta la possibilità di esaminare la vita degli istituti religiosi non come singoli istituti, ma all'interno di "istituzioni" (monachesimo, Ordini mendicanti, Congregazione religiosa, Istituto secolare ecc.) nei quali essi trovano la teologia o il fulcro che li caratterizza. Accettando questa ipotesi, la durata di vita di un istituto non è legata all'istituto stesso, ma alla durata di vita delle singole istituzioni.

Abstract

The article at first summarizes the work, *Vie et mort des Ordres religieux* (Life and Death of the Religious Orders) of the Jesuit priest, Fr. Raymond Hostie. Accordingly, the religious institutes have a life cycle of about 250-350 years, after which they inevitably die. Moreover, the numerous observations made by scholars about the thesis of Fr. Hostie are analyzed, and in particular the possibility of establishing laws that determine the life cycle of the institutes, based on the psychologico-sociological theories used by Fr. Hostie. Furthermore, the article proposes the possibility of examining the life of the religious institutes, not individually, but within the "institutions" (monasticism, mendicant orders, religious congregations, secular institute, etc.), in which they find the theology or cornerstone that characterizes them. By accepting this hypothesis, the life span of an institute is not linked to the institute itself, but to the life span of the individual institutions.

