

Silvano Burgalassi – Corrado Marchi

Sociologia degli Ordini
e delle congregazioni Religiose



Università Cattolica del S. Cuore
Milano – 1985

Si devono al **prof. Don Silvano Burgalassi** i capitoli:
Analisi sociologiche del fenomeno (pagg. 3 – 15)
Gli ordini nei classici della sociologia (pagg. 17 – 29)
Note di metodo per la ricerca (pagg. 31 – 35)
Nostre indicazioni (pagg. 117 – 121)

Si devono al **dott. Corrado Marchi** i capitoli:
Dal fondatore all'istituzione del carisma – Annotazioni storiche
(pagg. 37 – 86),
Dal fondatore all'istituzione del carisma – Riflessioni sociologiche
(pagg. 87 – 95)
Documentazione circa le regole (pagg. 91 – 93)
Analisi del contenuto di alcune regole (pagg. 101 – 121)
Bibliografia (pagg. 123 – 125)

Analisi sociologiche del fenomeno *Ordini e congregazioni religiose*

La 'sociologia degli ordini religiosi', come taluni indicano¹ questa branca dell'analisi sociologica del fenomeno religioso, è una disciplina assai recente, anche se preziose indicazioni in tal senso emergono già nelle analisi di Marx, Durkheim e Weber e – in modo particolare di Troeltsch e nei sociologi più recenti (van Wiese e Wath).

Il suo inizio può farsi coincidere con la nota opera *Zur Soziologie der katholischen ideenwelt und der Jesuitenorders* (Freiburg, 1927) di G. Grundlach, seguita poi dalle più recenti *Soziologie des Mönchtums und der Benediktineregel* (Wien, 1954) di A. Blaskowich, *Toward a typology of religious Orders*² di E. K. Fran-

¹ È questa una denominazione frequente che sottolinea la settorialità dell'ambito studiato. Noi preferiamo la formula 'analisi sociologica del fenomeno *'ordini e congregazioni religiose'* in quanto la religione e i fenomeni al suo interno riguardano tutto l'uomo e non un aspetto riduttivo dello stesso; per questo è più corretto parlare di 'analisi' del 'fenomeno'.

² In *American Journal of sociology*, 55, 1970, pp. 437-439.

cis, *The Sociology of religious orders and congregation*³ di M. Goddijn, *Typologie sociologique de l'Ordre religieux*⁴ di M. Hill fino alle ultime *Psicologia della comunità religiosa nella realtà della Chiesa*⁵ di V. J. Sastre e *Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie*⁶ di I. Seguy.

L'attenzione massimamente dovuta alla crisi antropologica in atto e ai tentativi di rinnovamento che ordini e congregazioni un po' ovunque hanno effettuato nelle varie culture (e non solo in quella occidentale e cristiana) è espressa dal fatto che si moltiplicano i numeri unici dedicati all'argomento⁷ e che tali trattazioni sono ormai inserite nei vari dizionari di sociologia⁸.

L'approccio sociologico segue, per ultimo, quelli giuridici, teologici e storici, che sembrano ormai aver esaurito la loro potenzialità, generalmente relativi ad assetti statici e al tempo che fu. La stessa teologia getta oggi uno sguardo assai diverso alla realtà in questo ambito, presa anch'essa nel dilemma di un rinnovamento che sia semplice restaurazione del già fatto o di una rivoluzione che offra risposte nuove e inedite. Contemporaneamente vengono sviluppati altri ambiti collaterali, ma intrinsecamente connessi con il nostro; intendiamo alludere all'ambito dei 'modelli di strutturazione e delle dinamiche ad essi pertinenti', specialmente ad opera del Gurvitch, di Sorokin, di Turner e di

³ In *Social compass*, 7, 1960, pp. 431-447.

⁴ *Ibid.*, 18, 1971, pp. 45-664.

⁵ In Aa. Vv., *La comunità religiosa*, Roma, 1973.

⁶ In *Annales*, 2, 1971, pp. 328-354.

⁷ Vedi *Social Compass*, 1, 1971.

⁸ Vedi la voce 'ordini e congregazioni' in *Dizionario di sociologia*, Roma, 1976, Ed. Paoline a cura di F. Demarchi, pp. 845-853. Su ciò si veda anche G. Scarvaglieri, *L'istituto religioso come fatto sociale*, Padova, 1973, Ed. Laurenziane.

Alberoni, per non citare che i più noti e rilevanti⁹, ai contributi nei quali si tenta un approccio allargato al nostro tema come quello relativo all'utopia, alla marginalità dei fondatori, alle tematiche storico-antropologiche¹⁰.

Da tutto l'insieme si ha l'impressione che le vistose forme di contestazione che si innestano sulla crisi universale e globale in atto abbiano risvegliato l'interesse per forme e moduli contro-culturali che, visti come limitati e riduttivi nella sociologia generale degli ultimi sessant'anni, vengono ora rilette – se non riscoperti – nella ricerca di un *quid* innovativo e creativo. Si cerca nelle vicende assai plastiche di questi moduli esistenziali la risposta non solo al nostro presente (in chiave con gli interrogativi circa la sopravvivenza di parecchie strutture civiche e religiose), ma forse al nostro futuro, specialmente nell'avvicinarsi al terzo millennio. È per questo che si ha un ritorno netto ai temi cari alla sociologia 'classica', quella cioè che verteva non su questo o su quel tema limitato, ma anche, pur partendo da essi (nascita del capitalismo, crisi del capitalismo, divisione sociale del lavoro), risaliva al 'cuore' dell'azione sociale, analizzata nei moduli partecipativi di fondo di cui il 'religioso' costituiva il 'fuoco centrale'. La nascita delle attuali forme di contro-cultura (contestazioni anche violente, femminismo, ...) ripercorre, agli occhi di chi intende cogliere il nesso ultimo dei fenomeni, non limitandosi alla fenomenologia esterna di essi, lo stesso itinerario che animò in tutti i sensi (artisticamente non meno che letterariamente, economicamente non meno che socialmente e religiosamente) il

⁹ Ne tratteremo *ex professo* nel corso di questa analisi, per cui rimandiamo per le citazioni precise all'analisi dei classici della sociologia.

¹⁰ Un'importante verifica di ciò si ha nella voce 'monachesimo' del *Dizionario degli istituti di perfezione* (Roma, 1978, Ed. Paoline, vol. V) in cui J. Leclercq tenta esso stesso, da storico della teologia, una lettura sociologica delle cause del monachesimo stesso.

duro cammino medioevale.

In questo senso si può allora anticipare che il monachesimo caratterizza per diversità di modello di vita, per coscienza dei suoi aderenti di essere diversi, di percorrere l'unica via che permette la realizzazione dell'ideale cristiano; il monachesimo sorge come controcultura. D'altra parte per essere accettato deve fare i conti con le nuove strutture istituzionali: così deve sorgere una mediazione, ossia una conciliazione tra l'essere diversi (proprio degli ordini religiosi) e l'essere insieme (proprio della società). Il monachesimo è allora il tentativo di contestare le istituzioni per proporre altre, ma sempre nell'ambito delle istituzioni (il gruppo in questo senso è ambivalente, diverso nell'unità, diverso dal comportamento abituale, ma proponente una regola di modello per tutti): gli ordini religiosi sono dei gruppi riformistici più che rivoluzionari, sono movimenti che si innestano nella dinamica sociale. Sotto questo aspetto non solo si ha il recupero di quelle modalità esistenziali, ma anche il rispetto per quelle versioni 'devianti' delle stesse (eresie, forme eterodosse) sotto la cui scorza spesso notiamo gli stessi fermenti 'esagitati e virulenti' che animano i nostri tempi e i giovani d'oggi.

Terminologia e definizioni operative

Le esperienze di vita religiosa si possono classificare in tre gruppi: ordini, congregazioni e istituti. Questa terminologia rimanda a considerazioni di indole storica e giuridica; le seconde necessariamente conseguono alle prime, ma – a prassi affermata – sono esse stesse che condizionano in seguito lo svilupparsi dei vari tentativi ascetico-monacali, dando loro una struttura formalmente 'analoga'.

La parola *ordine* deriva dal latino *ordo* e significa: gruppo distintivo, speciale, stato, condizione sociale. Il termine 'ordine religioso' indica un ordine di riferimento particolare in cui da un lato c'è una messa in comune di interesse tra i membri, dall'altro esistono attese da parte degli altri che fanno sì che siano anche gruppi di riferimento; in questo senso il gruppo si co-

stituisce come diverso; in tutte le lingue monachesimo significa 'scelta di elezione', in sociologia ciò è chiamato gruppo di riferimento. Si può parlare di *ordo* con la riforma di Cîteaux (1098) allorché i vari monasteri benedettini, prima di allora autonomi, assunsero nella nuova veste riformata una struttura di tipo confederativo e gerarchico, sottomessi ad una regola e a un'autorità comune. La distinzione tra monasteri autonomi dipendenti da una casa generalizia o provinciale appare storicamente a partire da epoche fortemente organizzate e gerarchizzate, di contro alla tendenza autarchica e autonoma (e spesso anarchica) delle istituzioni precedenti. A livello giuridico l'ordine si caratterizza per uno stato nel quale 'si entra a far parte', privilegiando così il membro che assume un ruolo più elevato. L'entrare a far parte di una struttura così rigida impone forme di iniziazione particolare, austere e rigorose e l'emissione di 'voti solenni' con i quali si impegna pubblicamente e per sempre. La regola diviene la fonte primaria di riferimento comune, orientata a definire ogni momento e ogni aspetto della vita quotidiana.

La congregazione si caratterizza per un più articolato e autonomo rapporto gerarchico e per una vita non claustrale e finalizzata a scopi quasi sempre generici e universalisti, bensì impegnata a servizi di natura etico-religiosa e sociale a vantaggio di clientele particolari (ospedali, ricoveri, infanzia, assistenza ai poveri, impegno pastorale, ...); i voti in questo caso sono 'semplici' e pubblici.

L'istituto secolare è l'ultimo passo giuridico, proprio dei nostri giorni, nel quale i voti privati e l'assenza di molti vincoli (residenza, abito, attività specifica, ...) caratterizzano un impegno secolare, legato ai problemi del mondo: i loro membri infatti continuano a svolgere il loro lavoro e le loro professioni nelle quali erano già occupati prima dell'entrata nell'istituto.

Le tre distinzioni giuridiche (ordini, congregazioni e istituti secolari) caratterizzano sotto l'aspetto sociologico tre distinte versioni di 'orientamento al mondo': rifiuto del mondo, una certa e limitata compromissione con il mondo e un'aperta e totale immissione nel mondo per evangelizzarlo o cambiarlo evangelizzandolo. Storicamente nel monachesimo di stretta osservanza (sia nella sua forma rigorosa dell'eremitismo, sia in quella cenobitica), il rifiuto del mondo è completo (asceti extra-moderna) es-

sendo tuta la vita orientata al trascendimento dei bisogni biologico-psichici e dai corrispondenti valori espressi *ab huic saeculo*. Con l'affermarsi di forme 'itineranti' di cenobitismo questa avversione totale (*contemptus mundi*) si attenua via via fino a sfociare nelle forme dei canonici regolari e della 'mendicanza' nelle quali alla vita comune, vasta o limitata 'fraternità' corrisponde una meno netta avversione per il mondo nel quale di proposito si intende operare, sia nella cura pastorale propria dei preti diocesani (nel primo caso), sia nell'immanenza nel mondo a scopo penitenziale e perché 'questo mondo si converta'. Nascono così in epoca moderna le congregazioni, nelle quali 'il mondo' è l'ambito nel quale si intende svolgere un determinato servizio come testimonianza particolare di un modo diverso di vivere e di un orientamento ai valori comuni (si tratta di quei valori che si uniformano strettamente al quadro culturale generale che è cristiano). Con il passare degli anni e con l'affermarsi di una visione pluralista della società e di tipi di culture diverse, l'avversione, anche moderata, al mondo in cui si vive, viene rimpiazzata da una 'immissione totale' nel mondo, alla ricerca di 'valori orientativi', alternativi, veri poli di riferimento di un modo diverso di pensare e di vivere in consonanza al Vangelo. Si potrebbe persino supporre che mentre nel Medio Evo il monachesimo rappresentava una visione 'settaria' all'interno di una Chiesa che 'necessariamente' si alleava su questa terra con altre potenze e in tal modo era costretta a temperare i valori di cui era apportatrice, in un dualismo esistenziale che scende a patti con il nemico; oggi, quando le potenze vere risiedono altrove (nel mondo economico, politico, ...), in una visione non più 'eterna' della Chiesa, le varie istituzioni religiose hanno nella Chiesa una matrice più spirituale e più vicina a loro, per cui cade il carattere settario e prevalgono invece spinte ecclesiali ed ecumeniche. Non si cerca più, o non solo, di instaurare un mondo rigidamente cristiano con formule nelle quali l'ideale è di tipo ascetico-mistico rigorista (stati di perfezione), ma si tenta di 'convivere' con altre culture, ormai maggioritarie ed egemoniche; allora il confronto avviene con 'logiche totali' di gestione del mondo, non sul suo rifiuto. Il passaggio dalle formule generiche (individualiste e laicali) dell'ascetismo iniziale alle forme strutturate (cenobitismo) ed infine all'ordine religioso, cioè ad uno stato preciso, retto da regole altrettanto precise, è da ritenersi una 'costante' sociologica che, se assai lontanamente sembra assomigliare alla dinamica triade

weberiana (carisma, efficienza, tradizione), fa invece pensare di più a due elementi di continuo riferimento: la 'preponderanza laicale' da una parte e 'la forma rigorista individuale' dall'altra: il monaco (da *monoj* = solo) richiama infatti una caratteristica di fondo, la solitudine, pur in una vita comune, ciò non si riscontra nei conventi delle congregazioni religiose, né tanto meno nella presenza continua nel mondo proprio degli istituti secolari. Abbiamo così due linee tendenziali: 1) eremitismo ↴ monachesimo ↴ ordine religioso (vita comune regolata rigidamente da strutture stratificate di potere); 2) eremitismo ↴ monachesimo (itinerante o cenobitico) ↴ mendicanza e canonici regolari (vita comune, ma nel mondo) ↴ congregazione religiosa ↴ istituti secolari.

Possiamo costruire una scala di riferimento leggendo gli avvenimenti storici in chiave di riferimento sociologico, cioè in termini di 'intensità e tipo di legami'; abbiamo allora (seguendo Scarviglieri¹¹):

1. comunità (caratterizzata da forme monacali, di stretta osservanza, munita di legami rigidi, di convivenza e di stratificazione circa il potere);
2. fraternità, nella quale si è cittadini del mondo, pur vivendo in un modo particolare (vita comune, regole, ma con potere più diffuso e spesso elettivo come nei francescani);
3. organizzazione, nella quale prevalgono forme di stratificazione di funzioni e di potere ed un minore legame alla vita collettiva e alle regole;
4. Gruppo intenzionale, di cui fanno parte gli istituti secolari, veri poli di riferimento mistico e attivo a prescindere però da forme coattive relative alle modalità di vita (assenza di vita comune, di regole fisse, di abiti, ...).

¹¹ Op. cit., pp. 48-63.

Ordine e setta

Secondo alcune analisi sociologiche recenti esisterebbe un legame assai stretto tra ordine religioso (in ambito cattolico) e forme settarie (in altri ambiti); più precisamente la vita religiosa sarebbe un'ecclesiola in *Ecclesia* ed avrebbe gli stessi elementi settari che si ritrovano in altre manifestazioni collettive, religiose e non¹². Un'altra tesi identifica in particolari stati religiosi (quelli claustrali) una specie di asserimento alle istituzioni globali di cui ha parlato Gofmann¹³. In merito alla prima tesi bisogna notare che esistono notevoli punti in comune tra la tipologia sociologica della setta¹⁴ e quella degli ordini religiosi, specie di stretta osservanza. Le caratteristiche più importanti della setta sembrano essere le seguenti:

- ? Organizzazione volontaria;
- ? Forte sottomissione a forme di iniziazione che tendono a stratificare i vari gradi di appartenenza e di fusione con forme di umiliazione progressiva per i nuovi adepti;
- ? Spirito di casta, da cui una netta separazione rispetto agli altri, fondata sulla coscienza di essere gli 'eletti' e i 'segregati' e con forme di salvezza limitate al grado di elezione;

¹² J. Wach, *Sociologie de la religion* (tr. dall'inglese), Paris, 1955, Payot, p. 153.

¹³ E. Gofmann, *Asylums*, Torino, 1968, Einaudi.

¹⁴ Oltre al classico E. Troeltsch, *The social teaching of the Christian churches*, New York, 1931, p. 46 (le dottrine sociali della Chiesa e dei gruppi cristiani, 2 voll., Firenze, 1941, La Nuova Italia), si veda B. R. Wilson, *Sect and Society*, XIII, 1961, Heidmann; D. Martin, 'The denomination' in *The British Journal of sociology*, XIII, 1962; B. R. Wilson, 'An analysis of sect development', in *American sociological review*, XXIV, p. 59; F. Biot, *The rise of protestant monasticism*, Dublin, 1963, Helicon.

- ? Spirito di elitarismo che accentua la funzione di 'piccolo gregge'; da qui la tendenza a porsi come visione unica di salvezza e la spinta eterodossa o eretica;
- ? Pronunciata e costante aspirazione alla perfezione individuale; fondazione su una nozione accentuata di 'sacerdozio universale dei fedeli', data dal fatto che si tratta di 'laici' che si contrappongono deliberatamente all'egemonia dei chierici;
- ? Impegno di tipo 'totale' e 'totalizzante'; con forme di controllo assai spinte che tentano di costruire un 'tipo di uomo diverso';
- ? Rapporto con il mondo derivante ideologicamente dalla concezione della setta 'che giudica il mondo' e si comporta in conseguenza di tale più o meno drastico giudizio.

Ora, se alcuni di questi punti emergono generalmente nella vita degli ordini (assai meno nelle congregazioni), è anche da osservare – come fa l'Hill¹⁵ - che spesso vi sono differenze vistose. Riguardo all'elitarismo e all'immagine di sé negli ordini religiosi vi è una struttura che legittima queste asserzioni di principio ed è la Chiesa, cioè quella struttura mediatrice che la setta ha invece teso ad eliminare erigendosi come unica arbitra del valore del messaggio trasmesso. La funzione di questo organismo di legittimazione impedisce la fuoriuscita dalla regola al cui servizio l'ordine si pone¹⁶. Questa funzione dunque offre continue me-

¹⁵ "Thipologie sociologique de 'l'ordre religieux" in *Social compass* (XVIII, 1971/1, pp. 45-64)

¹⁶ Per esempio, la forte tentazione di abolizione generale della proprietà privata che accomunò alle origini i francescano e i fraticelli ha avuto regolamentazioni parziali e di compromesso che hanno situato i francescani all'interno di un movimento che la Chiesa ha accettato e fatto proprio di contro ai fraticelli e ai patari, combattuti in ogni modo (Cfr. H. Wolter, H.-G. Beck, *Civitas medioevale*, vol. V/1 della "Storia della Chiesa" diretta da H. Jedin, Milano, 1976, pp. 347-350).

diazioni non solo su ciò che caratterizza l'ordine e sul grado della purezza dei suoi fini, ma financo sulla scelta delle funzioni che caratterizzano certi ordini religiosi i cui fondatori furono dalla Chiesa impediti a dedicarsi ad alcune cose per destinarli invece ad altre cose¹⁷. Così dicasi circa la perfezione individuale che in taluni ordini religiosi è ottenuta tramite il concorso attivo degli laici (come nelle confraternite, nelle quali l'amicizia non è tollerata in vista di uno scotto pagato alla natura umana, ma è vista come 'dono' e come 'atto d'amore'). Così il carattere laicale che preside alla nascita comune delle sette e degli ordini religiosi, trova forme di mediazione allorché si instaurano ordini composti prevalentemente da chierici come ad esempio i canonici regolari, la Compagnia di Gesù, i Barnabiti, i Somaschi, ... Ora, se è vero che gli ordini religiosi femminili sono esclusivamente laici, è anche vero che il laicato maschile e femminile e il clero hanno avuto rapporti storicamente diversi; abbiamo casi in cui la badessa comandava gli stessi chierici che regolavano la vita liturgica di questi ordini femminili¹⁸ e non è raro il caso, divenuto poi regola

¹⁷ Sono note le vicende di Francesco nel passaggio dalla prima regola non bollata alla seconda regola e di come egli dovesse venire a patti con la sua intransigente visione della povertà, mai del tutto approvata dalla Chiesa. Così s. Angela Merici, che voleva fondare un istituto femminile con il proposito di riformare la famiglia fu costretta a fondare un ordine claustrale. Similmente accadde per s. Francesco di Sales e s. Giovanna Francesca di Chantal, costretti a trasformare il primo nucleo di donne che conducevano in un appartamento di Annecy ed erano impiegate nell'assistenza ai poveri in un vero e proprio ordine di clausura, la Visitazione. S. Vincenzo Depaul preferì fondare una pia unione anziché vedersi frustrare nei suoi tentativi con formalismi che non apprezzava. Anche i numerosi e recenti istituti secolari hanno dovuto lottare per mantenersi così come erano nati, spesso hanno dovuto chiudere per non formalizzarsi in regole ormai superate.

¹⁸ È il caso di Fontevrault (abbazia fondata da R. d'Arbrissel): i monaci dovevano essere sottomessi alla badessa come s. Giovanni fu sottomesso alla Madonna. L'originalità di questa fondazione fu maggiormente accentuata da una decisione che R. d'Arbrissel prese verso la

nelle confraternite medioevali, in cui era il laico a detenere tutti i poteri con la deliberata esclusione del chierico¹⁹. Tuttavia, allorché la Chiesa apparve compromessa con il mondo, gli ordini religiosi stimolarono a forme rigoriste di contrapposizione con esso e assunsero in tal ambito aspetti settari. Nella formalizzazione di tale aspetto settario anche la terminologia si rifà a significati 'militari' come avvenne nel caso delle regole di Qumram²⁰. Inoltre, allorché l'autorità si fonda su una precisa ideologia si ha un tipo di organizzazione autonoma e accentrata, mentre, quando l'unità ha precisi riferimenti non alla regola, ma alla comunità, si fondano rapporti più tenui, mediati, con forme di organizzazione elastiche e spesso elettive. La differenza tra i vari ordini benedettini – il cui unico riferimento era la regola – e i francescani – in cui l'interpretazione della regola non è così rigida e univoca – testimonia come un diverso grado di riferimento ai principi informa di sé l'organizzazione e il legame con essa stessa²¹. Questo riferimento alle regole di partenza è anche alla base di successive reinterpretazioni della volontà del fondatore che ritroviamo in tutti i tentativi di riforma dei vari ordini religiosi: così in Cluny, Cîteaux, Camaldoli, la grande Certosa, per quanto riguarda i Benedettini, nei tre ordini (minori, osservanti e conventuali) per quanto riguarda i Francescani, tra gli Agostiniani, i Carmelitani; queste riforme sono sempre caratterizzate dal tentativo di riportarsi alla regola e alla primitiva intuizione del fondatore, all'austerità delle

fine della vita: la badessa doveva essere scelta tra le vedove e non tra le giovani che avevano passato tutta la vita in convento: temeva infatti l'inesperienza di quest'ultime.

¹⁹ Cfr. Gc. Angelozzi, *Le confraternite laicali*, Brescia, 1978, Queriniana, riportante gli statuti di alcune confraternite (secc. XI-XVII).

²⁰ Cfr. la "Regola di Guerra" (IQM), *I manoscritti di Qumram*, a cura di L. Monaldi, Torino, 1971, U. T. E. T.

²¹ Cfr. F. Alberoni, *Movimento e istituzione*, Bologna, 1977, Il Mulino, pp. 328-331.

origini.

A differenza della setta, che solo in casi eccezionali ha come regola di vita il celibato, l'ordine religioso ha nella castità un punto comune, fermo e altamente distintivo che ne fa un modello del tutto particolare.

Abbiamo anche affermato, inizialmente, che il carattere settario aumenta con la netta contrapposizione fra monachesimo cenobita e mendicanza o itineranti. Circa l'equiparazione tra ordine religioso e 'istituzione totale' che, effettuata dal Goffmann a livello teorico generale, è stata verificata empiricamente da altri (ad es. Servais-Hambye), sembra opportuno dire qualcosa di più analitico. Come è noto il Goffmann definisce 'istituzione totale' un luogo di residenza e di lavoro in cui un gran numero di persone inserite nella medesima situazione, segregate dal mondo esterno per un periodo di tempo relativamente lungo, vivono insieme un tipo di vita 'recluso' di cui ogni modalità è dettagliatamente stabilita²². Dunque si tratta di "una costruzione e appropriazione particolare dello spazio", minuziosamente definita in vita di una vita comune, ciò porta ad identificare questo spazio come "campo culturale". L'istituzione totale sembra caratterizzarsi per le particolari risposte date a tre assi di polarizzazione e cioè:

- ? all'asse dentro/fuori la organizzazione,
- ? all'asse alto/basso, cioè gerarchia/suddito,
- ? all'asse prima/dopo l'entrata nella istituzione totale.

Ora, venendo al nostro problema, è vero che particolari ordini religiosi, in modo speciale le forme di claustrazione, si avvicinano assai a quanto il Goffmann attribuisce all'ospedale, alla caserma, al manicomio e anche agli ordini religiosi. Ma si notano anche nette differenze che si attenuano solo in presenza di parti-

²² *Asylums*, cit., p. 41.

colari 'anomalie strutturali' in dipendenza a modelli accentuati di claustrazione, di obbedienza e di 'svuotamento di sé'.

Così l'asse dentro / fuori è assunto come fondamentale della claustrazione religiosa specie femminile (ma anche maschile); sussistono però una serie di rapporti con i familiari, con le leggi civili (in occasione di elezioni politiche, ...) con le autorità religiose esterne (padre spirituale, vescovo, vicario *ad moniales*) che differenziano assai i monasteri dalle altre istituzioni totali perché mediano molto la segregazione, assai più rigida in altre epoche.

Eguale dicasi per ciò che attiene al rapporto suddito/superiore che in molti ordini religiosi è abbastanza attenuato, specialmente con la maturazione psicologica delle nuove leve di superiori, meno 'materne' e meno 'oppressive', anche a livello affettivo.

Circa l'altra dicotomia – prima/dopo – vi sono forme di attenuazioni che riguardano una nuova sensibilità che si è stabilita sia nei riguardi della teologia delle vie di salvezza (per cui non è pensabile che ci si salvi solo rimanendo nell'ordine), sia nei riguardi della 'spoliazione totale di sé' che oggi viene concepita più in termini positivi (di miglioramento di ciò che si possiede a livello umano) che in termini negativi (ciò che si possedeva era un male e come tale deve essere continuamente combattuto). La stessa spiritualità e preparazione dei quadri degli ordini claustrali fa oggi tesoro di forme di 'generosità' verso l'esterno (pregare per gli altri, lavorare per gli altri) che danno un legame ideale con l'esterno non più concepito come 'spazio diabolico' da fuggire in qualsiasi modo.

Inoltre il carattere totalizzante dell'organizzazione religiosa si instaura allorché vengono meno (per eccesso o difetto di applicazione di determinate regole ecclesiastiche) quali dinamiche di interazione che sono previste dall'istituzione matrice (la chiesa) e dai suoi organi locali (chiese locali, confederazione nazionali di ordini religiosi claustrali, ecc.). L'assenza di un progetto individuale come condizione di spogliamento (da un *quid* negativo) e di apertura verso modalità nuove (realizzazione di sé), di fatto, in presenza di una modalità autoritaria di selezione rigorosa del da farsi, rischia di incidere negativamente allorché tutto è già stabilito in fatto di relazioni sociali e di rapporti inter-

no/esterni. La religiosa ben socializzata non trova ostacoli di fronte a ciò; ma può provarli a livello di socializzazione la religiosa meno motivata interiormente, che può così costituire l'inizio di un 'processo di totalizzazione', avvertito a livello individuale come frustrante. Questi soggetti conducono a meccanismi di adattamento non sempre positivi nel rispetto dei fini e delle regole, ma più spesso ai fini del rispetto della personalità interessata. Così dicasi per l'attuazione di criteri di valutazione legati, nel nostro caso, ad attese e valori meta-sociali; in parecchi casi questi criteri appaiono fortemente conflittuali con la realtà del vissuto quotidiano. I criteri ufficiali sono 'diversamente vissuti a livello reale, cosicché stabiliscono diversità anche di criteri di valutazione concreta, spesso conflittuali o adattivi. La ricerca di soggetto in monastero rischia così di -organizzarsi in termini 'formali' perciò stesso 'istituzionalizzati', ma 'astorici'. Così dicasi per lo svuotamento di sé e l'adattamento completo al nuovo tipo di vita (riorganizzazione di sé). Trattandosi di una scelta libera queste fasi vengono vissute con entusiasmo, non di rado però questo atteggiamento viene meno con il tempo riconducendo la vita individuale ad atteggiamento di natura schizoide e frustranti.

Movimenti, organizzazioni, gruppi

A livello sociologico la collocazione degli ordini religiosi segue una traiettoria che in tutte le complesse fasi della loro strutturazione esaurisce, per così dire, l'*iter* del passaggio dal movimento all'organizzazione-istituzione. Pensiamo, così, dall'intuizione del fondatore (carisma iniziale) fino alla fase di perfetto funzionamento dal sistema (regolamentazione ed ufficializzazione).

Movimento e gruppi costituiscono gli stadi iniziali del problema che ci interessa: associazione, istituzione e organizzazione quelli finali²³. Il movimento identifica quel processo per cui con un'intuizione originaria e spontanea un numero piuttosto vasto di persone sceglie di perseguire alcuni fini determinati (generalmente di modifica, ma anche di contrapposizione alternativa alla realtà sociale in atto) mediante modalità specifiche adeguate ai fini da raggiungere, sulla base cioè di una specifica 'ideologia' che trae origine da una matrice culturale in azione o da paradigmi creati *ad hoc*. Il modello di azione prevede alcune qualità comuni (fini, mezzi, stratificazione di appartenenza, ecc.) e moduli vari di interdipendenza, differenziazione, stratificazione autoritaria, tali da creare un senso di appartenenza significativo.

Il gruppo è già un secondo stadio perché identifica un rapporto interattivo assai stretto tra un numero di membri non molto elevato in cui sia possibile un tipo di rapporto fondamentale *face to face*.

Organizzazione, istituzione e associazione identificano precisi passaggi formali, attinenti a vari campi: l'organizzazione riguarda specificamente la struttura sociale; l'associazione privilegia l'aspetto di 'campo culturale' in quanto identifica un canale privilegiato di rapporti sociali in cui ruoli, status, aspettative e gruppi prescrizione/riferimento svolgono opera di conservazione. Nell'associazione, in particolare, l'accento viene messo sulla stratificazione interna del rapporto autorità/potere, mentre negli altri due prevalgono accentuazioni circa l'ambito della codifica e formalizzazione dei ruoli, sul modello di valori che si intende perseguire.

²³ Si veda per le singole voci sia il *Dizionario di sociologia* (a cura di Demarchi-Ellena), cit., sia il *Dizionario di sociologia* di L. Gallino, Torino, 1978, U. T. E. T. qualsiasi manuale di sociologia tenta di descrivere organicamente questi processi elementari.

Diversamente da questo sono considerate le confraternite e le pie unioni²⁴ che sono piuttosto organizzazioni propriamente dette, rispetto agli ordini e congregazioni religiose che rappresentano un rapporto stretto tra fini e mezzi, entrambi specificati in un modo assai articolato e preciso, si tratta di fini particolari mentre nel caso degli ordini e delle congregazioni si tratta della vita nella sua generalità.

Circa i gruppi sono note le distinzioni del Sorokin e del Gurvitch: il primo distingue gruppi di tipo non organizzato, organizzato a metà e organizzato del tutto²⁵; il secondo li distingue

²⁴ Per chiarire questa terminologia è bene citare l'art. 707 del *Codice di diritto canonico*. "Le associazioni di fedeli erette per l'esercizio di qualche opera di pietà e di carità si chiamano pie unioni; esse, se costituite come corpo organico si chiamano sodalizi; i sodalizi eretti anche ad incremento del culto pubblico si chiamano con il nome particolare di confraternite".

²⁵ "Se un gruppo di individui interagenti ha la sua ragion d'essere in un ordine definito e coerente di significati-valori-norme, soddisfacente i suoi / loro bisogni per l'uso, il godimento, il mantenimento e lo sviluppo dei quali gli individui che compongono tale gruppo sono, liberamente o coercitivamente, uniti insieme in una collettività mediante un ordine definito e coerente di norme giuridiche (*law norms*) prescriventi le forme della loro condotta e delle loro realizzazioni, allora tale gruppo di individui costituisce un sistema sociale o gruppo di individui organizzato.

Se invece un gruppo di individui consapevoli interagenti non ha un ordine definito e coerenti di significato-valore-norme a causa del quale o in vista del quale gli individui interagiscono e (derivatamente) un ordine di norme 'giuridiche' definito e coerente prescrivente le forme della loro condotta e delle loro relazioni, allora tale gruppo di individui interagente 'anarchicamente' costituisce un aggregato sociale o gruppo non organizzato.

Tra i gruppi sociali perfettamente organizzati e i gruppi non organizzati esistono molti gruppi intermedi semiorganizzati con diversi gradi di organizzazione". (*Storia delle teorie sociologiche*, Roma, 1974, città Nuova, vol. II, pp. 34-35.

in base alla uni, pluri, sovra-funzionalità²⁶. Le due distinzioni si sovrappongono sotto molti aspetti ed esauriscono, generalmente, tutta l'ampia tematica che qui ci interessa.

Il processo di strutturazione

La lettura del processo di strutturazione di un qualsiasi ordine religioso può avvenire a due livelli:

- a) a livello semplicemente strutturale, utilizzando quelle distinzioni che dianzi abbiamo accennato e tentando di cogliere la caratteristica che colloca un qualsiasi movimento od ordine religioso nel gruppo o nella tipologia specifica più pertinente;
- b) a livello di processo significativo, leggendo cioè il significato sociologico che tale situazione presenta, in un ciclo che va dalla nascita alla morte dell'istituzione (*vital cycle*).

Così si possono leggere le seguenti significazioni di fondo:

²⁶ Soltanto le manifestazioni della socialità per fusione parziale a carattere attivo, possono essere sia funzionali (uni- o multifunzionali), sia sovralfunzionali: in tal senso la 'funzione' è puramente un aspetto dell'opera comune da parte di un Noi, un movente della sua attività collettiva. Sembra infatti impossibile attribuire tali caratteri ai 'rapporti con altro', per il fatto che questi prendono il loro contenuto (tranne rare eccezioni) da Noi, dai gruppi, dalle classi sociali, dalla società in cui svolgono e che in pari tempo li fanno variare all'infinito" (*La vocazione attuale della sociologia*, Bologna, 1965, Il Mulino, p. 237).

quella di Moberg²⁷ che sottolinea la compiutezza ciclica di ciò che accade nel fenomeno, passando dagli inizi alla formalizzazione, alla massima efficienza, alla istituzionalizzazione per giungere, infine, alla disintegrazione dell'ordine. Si tratta di un'esperienza storica che consente di identificare in circa un secolo o poco più la 'vita media' di queste istituzioni religiose, salvo alcune che hanno una persistenza plurisecolare;

- ? il Niehburg²⁸ vede nella nascita/morte degli ordini religiosi vede la vita di socializzazione intesa come ogni individuo; infatti nasce come una creatura che percorre tutte le fasi della vita di rapporto proprie dell'individuo, fino alla maturità e alla morte. Nei processi di strutturazione è pertanto possibile cogliere quelle fasi di 'socializzazione graduale' che caratterizzano la vita individuale e collettiva biopsichica;
- ? il Weber riprende questa visione ciclica del fenomeno nascita, sviluppo razionale (burocratico) e declino (caduta del riferimento ai valori) dell'ordine religioso legandolo al destino comune di qualsiasi istituzione che vuol portare avanti, fino all'esaurimento, la carica iniziale (carismatica) destinata a sopravvivere solo allorché si razionalizza e in tal modo si relativizza rispetto al tempo, allo spazio e ai significati correnti;
- ? l'Hoffer²⁹ coglie in queste complesse fasi di distruzione / ristrutturazione la funzione già individuata da Eliade³⁰ allorché

²⁷ D. O. Morberg, *The Church as social Institution*, Prentice, Hall Englewood, 1962.

²⁸ H. R. Nieburg, *The social Sources of Denominationalism* Hamden, 1954.

²⁹ E. Hoffer, *True Beliver*, New York, 1951, The American new Library.

³⁰ Cfr. in particolare *Il sacro e il profano*, Torino, 1973, Borin-ghieri; *La nascita mistica: riti e simboli di iniziazione*, Brescia, 1974, Morcelliana e *La nostalgia delle origini*, Brescia, 1972, Morcelliana.

egli vede in ogni movimento una carica distruttiva della realtà attuale e una carica innovativa nella costruzione di un futuro già presente all'atto dell'azione. Nel movimento *statu nascenti* è già vissuto il futuro come presente.

Infine Martindale³¹ annota che ciascun ordine religioso intende rispondere a tre problemi di fondo alla trasformazione di un pre-sociale in un sociale (fase di socializzazione); alla sopravvivenza naturale (*mastery of nature*), cioè alla fase di stabilizzazione del sistema creato e alla fase di controllo sociale perché la nuova struttura non debordi dai fini / mezzi ricercati. Così stabilizzazione, consistenza e completezza formano le caratteristiche di fondo di qualsiasi ordine religioso.

³¹ D. Martindale, "Teory of Ethic and Status", *Indian Journal of social Research*, 1965, aprile; *Community, caracer and civilitation*, London, 1963, The Free Pressof Glencoe.

Gli ordini religiosi nei classici della sociologia

Le vicende storiche degli ordini religiosi e delle strutture che sotto tale nome si sono presentate in tutto il mondo (eremitismo, cenobitismo, monachesimo e così via) e in tutte le culture (dagli sciamani allo jainismo, solo per dtarne due) se sono state attentamente vagliate, specie in questi ultimi tempi, sotto l'angolatura storica e teologico-giuridica, solo parzialmente hanno trovato attenzione nell'analisi psico-sociologica e antropologica. Eppure esse costituiscono un laboratorio umano di tutto rispetto poiché al loro interno si verifica storicamente l'attuarsi progressivo della logica dinamica delle strutture di ogni tipo, dalla intuizione preliminare del fondatore, alla prima modulazione pratica per confluire poi nel riconoscimento giuridico della regola. L'attenzione si è quasi fermata qui, non analizzando l'altro risvolto, quello della progressiva burocratizzazione infine della scomparsa di parecchi ordini religiosi che i tempi ricordano come evento che fu. La dinamica del formarsi, del crescere e del morire di qualsiasi ordine religioso (o di forme analoghe ad esso in altre culture) è la medesima e rispecchia ciclicamente tante altre fasi dell'*human life cycle*, così tale dinamica diventa espressiva di ogni altra dinamica e l'ordine religioso assurge a paradigma

esemplare, laboratorio osservabile di ogni altro fenomeno di effervescenza umana.

L'attenzione dei sociologi e degli psicologi ha spezzato un fenomeno che sembrava 'semplice'. Così al suo interno si sono analizzati a fondo elementi iniziali, di primo impulso (quelli che Weber denomina 'carismatici') e successivamente quella fase di transizione plastica che viene spesso denominata della strutturazione incipiente o *communitas*. Ma spesso si è invece legato questa fase all'altra, quella della legittimazione da parte dell'istituzione matrice (nel nostro caso la Chiesa), le quali non senza qualche difficoltà e garanzia hanno riconosciuto ufficialmente l'ortodossia del movimento non ancora strutturato. Così l'intuizione iniziale, movimento dinamico verso una strutturazione preliminare, la ricerca di una legittimazione, la progressiva costruzione di un 'progetto di vita' religioso, etico, politico e così via hanno caratterizzato tappe specifiche di un processo che è generalmente universale. In questa fase di sviluppo, direbbe il Toymbee, la regola forma il punto di arrivo perché ufficializza l'ortodossia del movimento – in tal modo – ricicla le energie pericolose sviluppatesi nella nuova struttura in modo dei sostegni finali per l'istituzione matrice. Segue poi un'altra fase e questa – come vedremo – si determina sulla base di una organizzazione che lentamente 'perde' l'afflato originario perché presa da problemi di efficientismo e di razionalità organizzativa. Dipoi la vita che si estende nel tempo con gli importanti fenomeni sussidiari di 'riforme' che avvengono all'interno dello stesso ordine religioso (mai studiate a livello sociologico se non per cenni).

Il declino degli ordini religiosi è un fatto troppo noto per essere approfondito; ed in genere le cause di questo non vengono mai attribuite all'ordine stesso o a incapacità dei suoi membri rappresentativi, bensì alla 'nequizia dei tempi', in tal modo impedendo un'analisi seria e profonda di ciò che sta accadendo sia *extra* che *intra* l'ordine e da cui si diparte la crisi che lo soffoca. Per certi membri di ordini religiosi il movimento e l'ordine non possono perire, anche se la storia è al di là ad indicarci la provvisorietà pratica di molte istituzioni che non sono più.

Un altro punto rimasto in ombra è il diverso sbocco e le conseguenze che ciò può avere, a livello di ortodossia / eterodossia. Questo punto è assai importante perché qualche tesi so-

stiene esser nei movimenti ereticali la matrice delle più creative innovazioni (è la tesi del Sombart, relativa agli Ebrei, del Weber, relativa ai puritani, del Troeschel, relativa ai cristiani della diaspora e così via). Inoltre quasi mai è posta l'attenzione – eccetto nelle indagini empiriche svolte recentemente su qualche ordine religioso – sul fatto che tra l'istituzione matrice (Chiesa, chiesa, Centrali) e il movimento di riforma (ordine religioso nei vari suoi aspetti) sussistono 'iati' intermedi da prendersi in considerazione perché è ad essi che il membro di ordini religiosi fa continuo e quotidiano riferimento, ben più che alla direzione centrale (casa generalizia) e decentrata (casa provinciale): si tratta del convento locale in cui si può giungere fino a vedere in esso quella istituzione totalizzante di cui parla il Gofmann³².

Così l'articolazione di un ordine religioso scompone in frammenti degni di attenzione un processo prima ritenuto, a priori spesso, unitario o univoco, facendo riferimento non più alla globalità del fenomeno e dei suoi suoi collegamenti, ma alla personalità del singolo e di come percepisce e vive tali legami, interni ed esterni, giuridici e informali. Il Rouchy afferma³³ che le organizzazioni sono attraversate e fondate a una pluralità di istituzioni (e viceversa, diremmo noi) rendendo così vana ogni analisi lineare delle organizzazioni stesse. Anche l'analisi della collocazione e stratificazione del potere deve partire dalla sua frammentazione che non sempre segue di fatto linee giuridiche ideali.

Così l'analisi delle varie strutture e della stratificazione del potere al loro interno si intreccia con l'analisi della rigidità/apertura delle organizzazioni stesse, con terminologia desunta dalla teoria generale dei sistemi. Il sistema chiuso procede per

³² Cfr. *Asylums*, cit.

³³ "De l'analyse institutionnelle", *Connexions*, 66, 1973, pp. 83 ss.

autoregolamentazione semplice e continuo accrescimento di entropia, mentre quello aperto procede per integrazioni di differenze, non per effetto di inglobamento delle stesse, ma per effetto di ritocchi e cambiamenti.

Scarsa attenzione finora è stata attribuita al complesso sistema di rapporti simbolici che lega le varie articolazioni di un ordine religioso e l'istituzione matrice; l'analisi della 'memoria collettiva' e della percezione spazio/temporale riferita ai diversi quadri stratificati che incidono sul diverso modo di percepire tale memoria sono stati sfiorati da riflessioni psico-sociologiche. Questa 'memoria sociale', che non di rado fa perno su miti e leggende legate al fondatore e che alimenta tutta una letteratura (si pensi a quella francescana, così cospicua e così eterogenea), incide sull'immagine che il religioso ha di sé, degli altri, del suo ordine e della Chiesa universale. Talora si avverte che la 'salvezza' individuale è più affidata sulla collocazione nell'ordine che non su elementi teologici di aspetto più sostanziale, per cui agiscono meccanismi del tipo *extra ordinem nulla salus*, trasposizione di una nota teologica medioevale. memoria collettiva, simboli e segni che l'identificano, codici e gerghi che ne coltivano la trasmissione, riti, modalità di vita specifiche, norme e moduli di comportamento e di relazione divengono il bagaglio usuale e quotidiano che costituisce lo sfondo dell'agire del membro, mentre legami anche più solidi, ma più lontani si affievoliscono e quasi spariscono.

Assunto come paradigma dell'effervescenza della vita quotidiana, l'ordine religioso ha in questi ultimi tempi reso un segnalato servizio all'interpretazione del vivere quotidiano e della sua modulazione in strutture. così la specificità del 'religioso' non fa da velo alla sua emblematicità come 'struttura sociale' esemplare. ora, i classici della sociologia hanno tentato di leggere in chiave di teoria sociologica il 'cuore' o il 'fuoco' di tale effer-

vescenza sociale, dando così origine a quelle teorie che tutti più o meno conosciamo.

Partiremo nella ricognizione di queste (che altri hanno poi più esplicitamente ricondotto al fatto 'religioso') dell'interpretazione dello antropologo Gehlen³⁴. Egli individua in ogni azione umana (costanti antropologiche) una duplice tensione: verso l'ovvietà e verso la dedizione. L'uomo, nato difettoso (*mandelwesen*) a differenza degli animali che danno risposte automatiche (istintuali) ai medesimi impulsi, deve ogni volta "riflettere, prima di scegliere". Questa riflessione (iato) costituisce un ripiegarsi su se stesso (coscienza) che trova la sua massima espressione in momenti 'forti', quali rituali nei quali lo ieri (mito) si confronta con il domani (eschaton): il rito è dunque la seconda natura umana e cioè cultura. La struttura formalizzata che automaticamente offre tutti gli elementi per risposte definitive e precise, lasciando invece alla scelta ovvia quei problemi di routine che non riflettono l'essenzialità dell'agire umano. Il rito è il nodo mediatore per eccellenza tra memoria di ciò che fu (il mito) e la ricerca di un *quid ultimum* cui l'uomo è in continua ricerca (eschaton); il rito rappresenta dunque la prima forma culturale umana, la più centrale ed efficace e pertanto costituisce la seconda natura dell'uomo.

La creazione di una qualsiasi struttura 'totalizzante' obbedisce pertanto al dualismo descritto dal Gehlen in quanto selezione quei processi e quei tratti considerati essenziali al proprio vivere organizzandoli strutturalmente (istituzioni, organizzazioni) e rimanda tutto il resto a conseguenze pratiche senza grande importanza. Proprio la struttura religiosa (e l'ordine religioso è una di queste), facendo leva sul rito, riscopre ed attualizza ad ogni

³⁴ *Der Mensch. Seine Natur und Seine Stellung in der Welt*, Berlino, 1940, Junker und Dümhanpt; *Urmensch und Spätkultur Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn, 1956, Athenäum Verlag.

istante quelle istanze di fondo che appartengono ai riferimenti primordiali (originari) ed ultimi (finali) e pertanto esplicita in modo evidente ed esemplare la scelta continua tra caducità e perennità, tra contingente ed assoluto. La disposizione verso il Radicalmente Altro – direbbe R. Otto³⁵ - è una di quelle posizioni-chiave che caratterizzano gli aneliti misteriosi e profondi dell'azione umana; antropologicamente dunque essa scende fino ai meandri più profondi dell'agire umano dotato di significato.

Riprenderemo il concetto di Gehlen a proposito del rito. Ora ci basta aver utilizzato le sue categorie in una chiave (quella antropologica) che vedremo tra breve. Altri autori assai vicini a questa impostazione, nel senso che anche essi procedono per processi duali, sono il Durkheim e il Marx. Il primo, nei suoi molteplici e importanti contributi tutti incentrati sulla sorgente dei processi sociali, individua nel passaggio tra un tipo di solidarietà, quella meccanica, propria delle società egualitarie (nelle quali i singoli membri sono fusi perché identici e insignificanti rispetto al collettivo, clan o tribù che sia) e un tipo di solidarietà, quella organica, propria di una società i cui membri costruiscono organicamente perché consapevolmente il proprio futuro libero e autonomo. La divisione del lavoro sociale, esigita dal cambiamento socioeconomico, costringe la società a tale passo importante perché crea la specializzazione del lavoro e frantuma dunque ogni omogeneità propria del piccolo gruppo. Inoltre egli riconosce nel rito in modo specifico e nella religione in modo generico gli stimoli essenziali alla nascita e alla crescita del sociale e nel sacro riconosce l'elemento ultimo cui fare riferimento nella stessa costruzione dei paradigmi logici e semantici (universali). Per il Durkheim dunque il primo stadio appartiene al passato o a piccole società in cui è possibile la fusione meccanica; il secondo stadio, quello organico, rappresenta la conquista finale di un individuo consapevole e autonomo che può costruire il proprio

³⁵ *Il sacro*, tr. di E. Buonaiuti, Bologna, 1926.

futuro organicamente, cioè intenzionalmente, insieme agli altri. Eventuali difficoltà che insorgono in questo passaggio generano quel processo patologico denominato 'anomia', cioè incongruenza tra mezzi e fini, per difetti imputabili non al soggetto, ma alla società. Tra due stati ne esiste uno intermedio e provvisorio, quello della liminarietà effervescente che rappresenta dunque il momento creativo tra due strutture o momenti consolidati.

Un'applicazione all'ordine religioso non è difficile partendo dalle idee di Durkheim, il quale riconosce l'ineluttabilità di un passaggio tra due momenti di una qualsiasi società, istituzione od organizzazione e cioè il momento del 'collettivo' e quello dello 'individuale consapevole'. La scelta è tra un momento che non può essere iniziale perché irrazionale, ed un momento che rappresenta l'esito finale perché momento espressivo della razionalità che spinge i soggetti a trovare e inventare moduli di aggregazione intenzionale (che egli scopre nelle corporazioni quali tipi esemplari di collaborazione attiva). L'ordine religioso non può quindi rimanere sempre uno stadio di fusione iniziale; esso si evolve ed ingrandendosi pone problemi di organizzazione organica. Le effervescenze intermedie sono le 'cariche' pulsionali da utilizzare per procedere oltre, verso nuove modalità organizzative più adatte ai tempi; esse rappresentano anche il momento in cui coscienza universale e coscienza individuale, soggetto passeggero e "anima della società" interferiscono per riannodare quel nodo provvisorio e quell'equilibrio mai raggiunto che caratterizzano la ricerca umana. questo modello è una risposta in chiave diversa al modello marxiano utilizzato da Marx in un altro ambito (quello politico), ma partente da presupposti 'sociologico-filosofici'.

Anche per Marx il passaggio tra uno stadio considerato condizionante e limitante la potenzialità umana (il modello capitalistico) e il nuovo stadio in cui si esprimerà totalmente l'infinita capacità dell'uomo non più alienato (società comunista) non può avvenire che attraverso 'la presa di coscienza' di una classe eletta (coscienza di classe del proletariato) che, mediante la rottura violenta del tessuto precedente (rivoluzione) genera una società totalmente nuova. questa profonda 'metanoia' sociale è possibile solo a quella classe che è rimasta pura ed indenne perché sfruttata perennemente.

Osserviamo sinteticamente che il modello duale rappresenta il tempo lineare biblico, il quale, rappresentando una visione dicotomica globale, è assai più utile ai fini di una interpretazione generale del passaggio tra le due epoche che – secondo gli autori riportati – caratterizzano la storia passata e la futura dell'uomo.

Un modello assai diverso (ciclico e discontinuo) è quello utilizzato da Max Weber nella sua teorizzazione sulla distribuzione del potere e da Pitirim Sorokin nella sua analisi della dinamica sociale. Il primo nei suoi preziosi saggi sulla sociologia religiosa³⁶ ipotizza una triplice modalità dinamica della formazione e distribuzione del potere, facendo riferimento a tre distinti moventi e cioè la creatività, la razionalità, il riferimento a valori. M. Weber desume dal teologo protestante Sohm la nozione di carisma = pieno di grazia, individuando questa caratteristica individuale alla base di tutti i movimenti rivoluzionari della storia. Il fatto che essa sia una categoria individuale, pur mediata dal gruppetto di seguaci, fa sì che la storia non sia altro se non la strutturazione dinamica di ciò che fu intuito e portato avanti individualmente. Dall'intuizione carismatica si passò a una vera e propria carica ascetica che interessò un più vasto gruppo di "letti *statu nascenti*" per poi sconfinare inevitabilmente nella prassi razionale ed efficientistica che ha il suo modello più intelligente nella burocrazia capitalistica. La perdita della carica carismatica iniziale e la degradazione dell'agire burocratico conducono inevitabilmente alla cristallizzazione dei valori che divengono così la gabbia entro la quale ogni istituzione soffoca e muore. Questa tesi, che ovviamente privilegia il referente religioso (che diventa insieme ad altri referenti la variabile indipendente dei processi sociali) dà ragione del processo ciclico per cui – come osservano l'Eliade e il Toymbee – qualsiasi struttura, nata per un processo

³⁶ *Gesammelte Aufsätze zue Religionssoziologie*, Tübingen, 1920-21.

iniziale creativo ed individuale si struttura in un modo efficiente per poi decadere nella prassi orientata ai valori che furono e, nella progressiva caduta di questi, permetterà il sorgere di un altro carisma rivoluzionario.

Sulla scia del Weber, F. Demarchi individua nella struttura dinamica degli ordini religiosi cinque fasi, indicate con i seguenti nomi:

- a) tempo dei fondatori, basato esclusivamente sulle elevate qualità del capo, capace di intuire risposte adeguate ai problemi del momento;
- b) tempo degli edificatori: sono coloro che costruiscono le fondamenta del nuovo ordine religioso; i seguaci formalizzano la vita degli ordini religiosi in regole approvate dall'istituzione matrice;
- c) tempo dei governatori: l'efficientismo dei capi ha la meglio sulla carica iniziale e si ha la diffusione massiccia dell'ordine sulla scia della diffusione a livello di idee e di mass-media (predicazione, pellegrinazione, missioni, ...);
- d) tempo dei dissipatori: la carica originale dell'ordine religioso presenta usure dovute anche alle trasformazioni dell'ambito circostante; da qui il lento declino che si accompagna al declino numerico dei membri e alla sovrabbondanza delle preoccupazioni di ordine materiale (case, immobili, rendite, ...);
- e) tempo dei riformatori: il ciclo continua con un nuovo carisma che, riprendendo i motivi originari opera una trasformazione di moduli capaci di innestare e riattivare la carica carismatica iniziale.

Questo autore insiste sul fatto che è assai difficile che una qualsiasi struttura sociale muoia del tutto; essa si trasforma e resiste anche allorché si assiste alla crisi dell'ordine; sedimentata nella memoria storia sopravvive come residuo archetipale capace sempre di 'reviscere' quando se ne inneschi nuovamente la carica di intuizione adeguata ai bisogni dei tempi, applicando più specificamente questa teoria all'ambito dell'ordine religioso l'autore annota che la base di essa è costituita dai paradigmi intrinseci all'ispirazione biblica. È da questi (la Bibbia come invito all'azione) che nascono quei presupposti ascetici che spingono

gli eletti a segregarsi dalla massa onde portare avanti l'ideale e il messaggio che a loro interessa. Ciò porta alla nascita di una esemplarità contro-culturale perché si scelgono di proposito moduli esistenziali contraddittori rispetto ai valori correnti. Il paradigma strutturale consegue necessariamente agli altri due come attualizzazione pratica di moduli sperimentali alla ricerca di un'adeguatezza ottimale tra mezzi e fini³⁷.

Pitirim Sorokin nei suoi numerosi e vasti contributi alla dinamica sociale crede di interpretare la mobilità sociale globale nei tre modelli da lui denominati sensitivi, ideativo e idealistico, che fanno perno rispettivamente sui sensi, sull'intuizione e sulla logica razionale. Questi tre moduli si alternano a modo di movimento sinusoidale procedendo sempre in avanti pur nel loro avvicinarsi storico. Questi moduli a suo dire sono ricorrenti, ma incessantemente variabili, per cui l'andamento ciclico si fonde con quello discontinuo e alternativo. La base della sua concezione sociologica in merito al tema che ci interessa è costituita dal noto contributo *Altruistic Love*³⁸ e da *Forms and techniques of altruistic and spiritual Growth*³⁹ in cui si focalizzano i processi di ovvietà. Tali processi non appartengono necessariamente ad individui emergenti da classi particolari, bensì ad "una nuova razza di guide morali", di cui anche ai suoi tempi vedeva esempi illuminanti (Gandhi, ...). È l'altruismo creativo il motore di ogni rinnovamento sociale ed etico; esso si esprime non solo nell'ambito religioso (per es. negli ordini religiosi), ma anche in qualsiasi movimento sociale che intenda umanizzare il futuro. Solo un "sensibile aumento di amore creativo-non egoistico" può riuscire a creare i presupposti per un miglioramento umano decisivo. E-

³⁷ Cfr. F. Demarchi, *Paradigmatica e assiomatica in sociologia*, Roma, 1976.

³⁸ Boston, 1950.

³⁹ Boston, 1954.

gli si appella decisamente al "Sermone della montagna", individuando nei suoi paradigmi la base di ogni rinnovamento nel futuro, rinnovamento che deve essere perpetuato mediante opportuni accorgimenti rituali spirituali.

Sulla base di questi autori ritorniamo all'analisi del concetto di nascita di un ordine religioso. Essa è costituita da due fasi: *statu nascenti* o *liminare* e quella istituzionale o di *communitas*. Le espressioni usate ci riportano direttamente a V. Turner e a F. Alberoni. Il primo in *Il processo rituale*⁴⁰ analizza in modo particolare due momenti di aggregazione: il trapasso dell'intuizione originaria contro la struttura esistente (momento antistrutturale), denominato liminarità (da *limen* = soglia) e il trapasso dal momento negativo di ribellione o di rivolta contro le strutture esistenti al momento costruttivo, cioè alla *communitas*, alla formazione di moduli provvisori di nuove aggregazioni (struttura). Queste due fasi non esauriscono ovviamente tutti i passaggi che conducono dall'intuizione carismatica del fondatore alla normativa istituzionale definita mettendo invece l'accento sulle due fasi di distruzione o destrutturazione (l'iconoclastia di M. Eliade) e di ricostruzione o ristrutturazione (fase idolatrica di M. Eliade). Nel momento del "assaggio liminare" (studiato estesamente da Van Gennep⁴¹) si registrano tre fenomeni particolari: la separazione (abbandono simbolico di quei legami con il sociale che si intende contestare), la marginalità (cioè il momento di 'sospensione nel vuoto' perché non si appartiene più alla struttura precedente, né si è ancora immessi in una nuova struttura) e la fase di riaggregazione (riassunzione dei ruoli e degli *status* in un preciso rapporto con la struttura esistente o con la nuova struttura emergente).

⁴⁰ Brescia, 1978.

⁴¹ in *The rites of Passage*, London, 1960.

Fin qui l'operazione privilegia la struttura; ma esiste una modalità analitica diversa centrata invece sulle categorie temporali / spaziali e cioè la liminarietà nelle sue fasi di preliminare, liminare e postliminare. Concentrare l'analisi sulla liminarietà della fase di crisi significa privilegiare l'analisi simbolica dei significati delle fasi di 'ritiro' e i 'situazione anomica', fasi caratterizzanti appunto il passaggio precedente all'instaurarsi di un 'ordine nuovo'. Gli attributi essenziali della liminarietà sono l'ambiguità e l'indeterminatezza, il livellamento e la spoliatura, l'assenza di *status* e l'indifferenziazione sessuale e categoriale, la sacralità (in-sita nei riferimenti simbolici alle origini, al Radicalmente Altro, ecc.) la solidarietà e l'egualitarismo, la totalità, la sottomissione espressa anche nel silenzio, la pericolosità (si tratta di un momento critico controllato in tutti i particolari da norme prescrittive assai severe, perché tabuistiche e sacrali) e *communitas*. La *communitas* si distingue dalla società come sistema strutturato per il fatto che essa definisce uno *status* speciale, immediato, spontaneo, dialogico, (Io – Tu – Noi, direbbe Buber).

I due momenti si caratterizzano in tutto come dialettici, perché è in gioco il riferimento o meno alle categorie valutative ordinarie e a quelle spazio-temporali abituali. Ogni uomo, in una determinata situazione, si torva o si ritrova in questa incertezza emblematica nella quale *communitas* e struttura giocano parallelamente il loro ruolo. Le stesse inversioni di ruolo comuni nelle feste tribali e in tutto il folklore si ricollegano in definitiva al rafforzamento della struttura esistente. Le caratteristiche di questa posizione spontanea ed effervescente sono una esperienza esaltante, per cui il soggetto si dedica completamente e totalmente all'idea e, nel caso in cui si tratti di carisma di gruppo (cosa frequente in cui si forma un collettivo), ad un'intensità travolgente; l'oblatività totale è conseguenza di questo formarsi di un 'noi' collettivo che sfoggia nel "mettere tutto in comune", cioè nella destrutturazione delle differenze normalizzate. L'identità del gruppo esige da una parte la formazione di simboli nuovi (abiti, simboli, segni, ...), dall'altra il totale sacrificio di se stessi fino alla morte, per la causa comune. Il collettivo come valore esige di essere salvato ad ogni costo. Un sintomo dell'effervescenza simbolica della *communitas* è dato dal prevalere della fede sulle opere, dato contrario alla prassi normale della struttura che non può privilegiare l'azione. L'esperienza etica drammatica è espres-

sa mirabilmente nel simbolismo morte / resurrezione, ma esso è preceduto da una drammaturgia etica che si rispecchia nel concetto di tradimento/sacrificio, sentimento di colpa, fenomeni che si ritrovano sia nelle accezioni religiose che in quelle politiche.

L'importanza della *communitas* è incentrata sul fatto di aver scoperto che l'esistente è contingente (è cioè fatto storico), frutto di un'opzione erronea, mentre ciò che il collettivo prefigura è insieme la massima felicità e il massimo dovere. Il dilemma morale fra il tradimento dell'antica istituzione e il dovere di una risposta nuova è evidente e spesso tragico. La morte stessa non fa più paura, è accettata in se stessa, come 'passaggio' non drammatico. *Metanoia*, morte, resurrezione, catarsi sono termini abituali nell'esperienza del fondatore, dei suoi seguaci o del gruppo iniziale di ogni nuova forma aggregativa. Queste caratteristiche vivono tutta la loro sostanzialità nella figura del capo carismatico e del gruppo carismatico. Egli ed esso hanno funzioni catartiche: assolvono dalla colpa, accettano o scomunicano, inducono a scelte drammatiche in cui non si può rinunciare, inducono cioè a comportamenti 'sacrificiali' nei quali la funzione carismatica è quella di 'salvazione'; la *communitas* rappresenta la salvezza, l'arca novella, il capo ne è il baricentro naturale tra le forze disgreganti di 'sinistra' e di 'destra', tra le quali egli deve compiere continua opera di mediazione onde salvare la *communitas* dalla distruzione. Egli pertanto è la figura simbolica centrale, esigito e prodotto dalla *communitas* di cui egli è l'origine e la matrice iniziale. La massima obbedienza a lui significa la massima libertà per i membri del gruppo. Parecchi elementi della *communitas* turneriana li ritroviamo nelle liturgie aggregative dell'epoca secolarizzata: basti pensare alla funzione del *leader* in tutti i movimenti politico-sociali, alle forme di autocritica, al dilemma etico presente nelle aggregazioni rivoluzionarie.

Un notevole contributo, sempre nella stessa direzione, è quello compiuto da F. Alberoni in *Movimento e istituzione*⁴². Questo autore parte dai presupposti classici del Weber, del Durkheim, del Simmel e arriva ad identificare nello 'stato nascente' il punto centrale della dinamica sociale. Il passaggio tra i fenomeni collettivi di aggregato e quelli collettivi di gruppo denota un elemento costante che l'Alberoni chiama, sulla scorta del Weber, dello 'stato nascente', definito come una "esplorazione delle frontiere del possibile (dato quel certo tipo di sistema sociale) al fine di massimalizzare ciò che di quella esperienza e di quella solidarietà è realizzabile per se stessi e per gli altri in un dato momento storico"⁴³. Si tratta di un fenomeno presente ovunque, ma che identifica soluzioni nuove, pur in un'accezione tradizionale. Il suo dato distintivo è un'esperienza fondamentale che si attiva allorché preesistono particolari condizioni strutturali giunte a un livello di soglia (*limen*). Oltre quella soglia si altera il fondamento della solidarietà di quel gruppo; la soglia è costituita da momenti di grave crisi, da contrapposizioni impossibili a convivere. la rottura di un equilibrio di forze cagiona l'interstizio in cui si colloca la nuova esperienza. Delusioni, stati di anomia o di alienazione, sovvertimenti etici e politici, sono le condizioni per le quali sorge in forma embrionale questa nuova esperienza di ristrutturazione del sociale. Si tratta di un'esperienza di liberazioni o di metanoia che, fondandosi sul presupposto che esiste una verità unica e che esiste un *quid* che ha valore in sé, ritiene possibile, agendo su due elementi, togliere l'alienazione in atto. La distinzione tra realtà e contingenza nel dato storico si accompagna ad altre formule (autocritica/unanimità, eguaglianza / comunismo, libertà e destino) che abbiamo ritrovato in Turner.

⁴² Bologna, 1978, Il Mulino.

⁴³ Op. cit., p. 31.

La dinamica della formazione del gruppo vede nello 'stato nascente' lo sbocco di "uno stato di sovraccarico depressivo che opera nella moltitudine dei membri un processo di identificazione e di fusione. Non sembrano sussistere elementi discriminanti a livello di *status* o di ruolo, di età, di sesso, di condizioni strutturali tali da scatenare lo stato nascente⁴⁴. Contrariamente a quanto affermato la teoria della marginalità, che indica in stati al margine i presupposti alla formazione di soglie strutturali, l'autore afferma che nella marginalità esiste una miccia che abitualmente è situata in mezzo a materiale non esplosivo, solo in determinati casi lo scoppio avviene. Ciò avviene allorché si opera una omogeneità ideologica che conduce all'innescare della miccia. Questa omogeneità ideologica si ha quando i membri si riconoscono in comunanza di categorie e di analisi della realtà e dei vissuti, ovvero delle strutture di esperienza⁴⁵. La formulazione ideologica ha importanza nel riconoscimento, ma essenzialmente come linguaggio dello stato nascente. Il riconoscimento non avviene sulla base di un programma quanto di una modalità di intendere se stessi e il mondo, nel quadro generale che avrebbe dovuto dare certe risposte e non le ha date. Così l'esperienza stato nascente fa riflettere i membri (sia quelli che intendono operare diversamente sia gli altri) sulle idealità ordinarie a cui non si è dato spazio. La dialettica individuo / gruppo ha il suo fuoco centrale nella *leadership* carismatica che l'autore privilegia in termini individuali, pur riconoscendo che sussistono *leadership* e carismi d'ufficio.

Altro polo importante è la dialettica tra momenti iniziali che guardano al futuro, dialettica che normalizza quelle fasi di vita essenziali alla durata dell'esperienza dello stato nascente. I

⁴⁴ Op. cit., p. 145.

⁴⁵ Op. cit., p. 148.

vari tipi di progetto (l'A. analizza a fondo quello religioso, quello etico e quello politico) agiscono analogicamente, pur presentando specificità. In particolare l'A. attribuisce all'etica e al religioso due distinte valenze. Il religioso è da lui definito come "l'isolamento delle forze che l'individuo vive come trascendenti la sua persona durante lo stato nascente"⁴⁶; il sacro diviene così "il punto di irruzione della potenza totale all'interno dell'unità spazio-temporale"⁴⁷; l'etico invece è definito come "una separazione ontologica delle forze che il soggetto vive come trascendenti la sua persona (ciò equivale al nostro termine 'credenza')". Il politico si costituisce allorché il gruppo di trasforma in avanguardia, minoranza attiva che libera la società. Mentre nel progetto morale il gruppo viene usato ai fini della liberazione individuale, qui il fine è la liberazione collettiva. Un processo storico che inizia con lo stato nascente e termina con la ricostruzione del momento quotidiano/istituzionale si chiama 'movimento collettivo'. Esso viene identificato con alcuni elementi costitutivi importanti, e cioè:

- a) il soggetto storico del movimento, eterogeneo rispetto a qualsiasi precostituita tipologia;
- b) l'orizzonte potenziale di appartenenza di chi può entrare a far parte di chi ne è rigidamente escluso;
- c) la specifica combinazione di soggetti che partecipano effettivamente alla costituzione del movimento (Francesco ed Elia, Pietro e Paolo, ...).

Inizialmente si identifica la 'frattura' e il 'nemico' da combattere; ciò conduce alla elaborazione di una piattaforma culturale o programmatica o ideologica del movimento; si definiscono con tutta precisione modalità operative, norme, modalità simbo-

⁴⁶ Op. cit., p. 240.

⁴⁷ Ivi.

lico-collettive. la sua istituzionalizzazione non comporta automaticamente la fine del movimento o dello stato nascente. Anche se il risultato finale è importante per definire lo sbocco e l'adeguatezza tra ideali proposti e risultati conseguiti, sussiste sempre un risultato difficile a vedersi e cioè il processo di maturazione che la stessa reazione al movimento ha destato e originato. Sulla scorta delle osservazioni di Turner (da lui stesso applicate al movimento francescano) e di Alberoni (da lui stesso applicate al periodo religioso che va da Cluny agli ordini e alla setta ereticali) è possibile costruire una serie di paradigmi socio-religiosi con cui studiare analiticamente tutte le fasi e le componenti storiche di un qualsiasi ordine religioso, assunto come paradigma di ogni altra manifestazione del sociale quotidiano.

Ci piace terminare questo *excursus* di teoria sociologica ricordando un altro prezioso contributo, offerto da G. Gurvitch. Questi ha dedicato molta attenzione ai meccanismi interni ed esterni delle forme aggregative, soprattutto a livello di 'rapporti intensivi' e ha distinto, come abbiamo già ricordato, le aggregazioni per intensità di appartenenza in massa, comunità e comunione. Esse corrispondono a tipi di relazioni di 'avvicinamento' organizzati secondo il principio del 'dominio' o secondo il principio della 'collaborazione'. La massa e la comunione sono il grado rispettivamente il più debole o il più forte della socialità, mentre la comunità è il tipo medio. ora, proprio in quest'ultima è possibile la convivenza di multifunzioni e di plurifunzioni, perché l'estensione e la profondità del 'noi' si equilibra. Al contrario, massa e comunione hanno tendenza ad affermarsi come unifunzionali, così come appare dall'esperienza mistica, settaria delle confraternite e degli ordini religiosi⁴⁸. Società spontanee e società organizzate si sovrappongono ai tre gradi di intensità ora ricordati, dando origine a tipi diversi di 'potere' e di collaborazione. la

⁴⁸ Cfr. *La vocazione attuale della sociologia*, Bologna, 1965, II Mulino, p. 244.

strutturazione nella comunità avviene abitualmente lungo la linea democratica, mentre nelle altre forme prevale l'aspetto autoritario. Il rapporto esistente tra società organizzate (nel nostro caso la Chiesa) e impulsi spontanei o socialità spontanee dipende dal grado relativo di 'trascendenza' della prima dalla seconda. Ma i gradi di trascendenza sono in rapporto all'apertura della società organizzata rispetto alle funzioni delle organizzazioni.

Passando dalla macrosociologia (analisi delle strutture) alla microsociologia (analisi dei livelli e dell'intensità/profondità dei valori) il Gurvitch nota una scalarità interna ai processi e alle condotte collettive identificando dieci livelli di profondità. Per l'argomento che qui ci riguarda è importante l'analisi che egli fa ai punti 7 (simboli sociali), 8 (condotte collettive in fermento, innovative e creatrici), e 9 (le idee e i valori collettivi). Le condotte collettive in fermento sono un elemento costitutivo di base della condotta sociale e sono sempre presenti in ogni situazione sociale. Da esse perviene il particolare 'tono' della vita sociale spontanea; su di esse si fonda la lotta tra tradizione e rivoluzione, lotta che caratterizza ogni realtà umana. Tutta la vita sociale è caratterizzata da una mobilitazione permanente, sia per conservare che per innovare⁴⁹. Le condotte innovative e i fermenti rivoluzionari hanno il loro terreno favorevole nelle comunioni perché ivi è più intensa la fusione e più debole la pressione; di preferenza sono le comunioni attive e in particolare quelle che l'Autore definisce volitive e attiviste a suscitare le condotte collettive innovatrici, mentre le comunioni 'passive', anche se fondate su intuizioni emotive profonde raramente producono effetti persistenti. Le prime sono più libere rispetto 'ai simboli' di cui si sbarazzano facilmente allorché essi precludono la strada alla innovazione di fondo; le seconde invece dipendono strettamente dai simboli e ne restano immobilizzate. Ogni qualvolta le condotte collettive in fermento sono all'opera, i simboli e i modelli

⁴⁹ Cfr. op. cit., p. 126.

validi fino a quel momento perdono la loro efficacia e il loro prestigio⁵⁰. Proprio la capacità di queste condotte di ribellarsi ai simboli e ai valori costituiti quasi volgendosi contro l'istituzione e gli apparati organizzati che "esse dapprima vorrebbero distruggere per attaccare poi quell'equilibrio di gerarchie multiple che si chiamano 'strutture', proprio questa destrutturazione o anche esplosione è spesso accompagnata da uno sforzo di ristrutturazione e finalmente di riorganizzazione su nuove basi⁵¹.

Le tre ottiche sulle quali ci siamo soffermati a lungo (Turner, Alberoni, Gurvitch) esauriscono di fatto tutta una gamma di aspetti parziali che sono spesso considerati come 'specifici' della formazione degli ordini religiosi. Intendiamo alludere al rapporto utopia e ideologia/struttura e al rapporto tra marginalità dei fondatori e intensità della loro opera.

È possibile descrivere acutamente tutte le fasi della fondazione degli ordini religiosi (come di qualsiasi altro movimento effervescente e rivoluzionario) sul filo –della concezione dell'utopia descritta o applicata come ha fatto acutamente il Seguy⁵². Analizzando in modo particolare il monachesimo nelle sue fasi storiche diverse egli ha avuto modo di definire in profondità lo stato e il ruolo di utopia che esso ha interiorizzato ed esplicitato contro la società globale e nella Chiesa poi, lottando contro le varie discriminazioni socioeconomiche, demografiche e culturali. La sua concezione che – operando sui campi particolari nei quali l'utopia si è manifestata sia in forma teorica che pratica – sia possibile eseguire un'analisi generale e globale, potendosi identificare quei modelli di applicazione particolare come "paradigmi delle condotte sociali collettive" antropologiche, ci trova

⁵⁰ Cfr. op .cit., p. 128.

⁵¹ Ibid.

⁵² "Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie", *Annales ESC*, 27, 1971, pp. 327-354.

del tutto consenzienti; non per nulla i tre autori dinanzi citati si muovono su questa linea, operando così una trasposizione assai chiara da settori a paradigmi globali e generali sui quali sembra muoversi tutto l'arco delle condotte collettive innovatrici. Ma il rapporto ideologia/utopia (la prima ribellione alternativa rispetto alla società globale, la seconda di rinforzo alla stessa) non può esaurire l'ampia tematica dei 'movimenti' che soprassedono alla dinamica di formazione, di sviluppo e di organizzazione dell'ordine religioso.

Analogamente si può dire della categoria 'marginalità'. Essa identifica una doppia serie di fenomeni: quella di chi volutamente si pone ai margini di una società globale negandole la legittimazione dello *status quo* e ribellandosi ad essa; quella di chi subisce invece l'emarginazione che la società impone a strutture 'residuali' o 'marginali' depotenziate socialmente e produttivamente. Ora, se è vero che il fondatore e il gruppo di seguaci sorgono prevalentemente tra le presone 'non integrate' nella cultura dominante, è anche vero che questa 'marginalità' spesso è tutt'altro che subita, anzi, come nel caso di s. Francesco d'Assisi, è voluta. Egli era perfettamente integrato nella società del suo tempo prima della sua conversione; all'improvviso è avvenuta la 'rottura' con l'*establishment*. Questa rottura può avere anche riferimenti al 'passato' non recente; ma essi sono certo secondari rispetto alla 'folgorazione' nuova che in Francesco come in altri (Paolo di Tarso) sopravviene. Questo momento 'carismatico puro' non rientra nella categoria della dinamica marginale anche se è vero che tra gli esuli, i cosmopoliti, gli stranieri, i diseredati, gli apolidi, i messi al bando sono sorti quei fenomeni che secondo il Sombart e il Troeltsch hanno molto influito alla nascita del Cristianesimo prima e del capitalismo dopo.

Note di metodo per la ricerca

Questo capitolo vuole fornire alcuni sintetici schemi per una possibile ricerca intorno al fenomeno 'ordini e congregazioni religiose', ricerca orientata sia alla tipologia del fondatore, sia alla fenomenologia geografica, epocale e giuridica degli ordini religiosi.

Caratteristiche del fondatore

L'intuizione che spinge una persona a fondare un ordine può essere colta a due livelli: teologico e fenomenologico; il primo livello è costituito dalla chiamata di Dio e dalla libera adesione dell'uomo, il secondo invece consiste nella realizzazione pratica dell'intenzione. Del rapporto uomo-Dio (primo livello) noi conosciamo solo il versante 'uomo' e per di più non nell'intenzione, ma solo nella realizzazione concreta, ossia nella concretizzazione a livello sociale e giuridica dell'ordine stesso; è

solo in questo secondo aspetto che il sociologo ha la possibilità di studiare.

Ci dobbiamo innanzitutto chiedere come mai esistano questi 'privilegiati', o meglio, come mai solo alcuni progetti di fondazione siano giunti a maturazione, mentre altri sono falliti oppure non sono nemmeno iniziati. Ci sembra di ravvisare nella persona del fondatore per realizzare l'intuizione (capacità dell'intuizione), dall'altra le qualità operative della persona capaci di raggiungere il risultato (capacità di realizzazione). L'efficacia di intuizione consiste quindi:

- a) nell'aver colto un bisogno reale;
- b) nel dare una risposta efficace a questo bisogno.

Il sociologo deve pertanto studiare:

- a) i bisogni dell'epoca;
- b) l'adeguatezza della risposta data.

Tra la massa di bisogni di un'epoca e la massa delle possibili risposte ci fu qualcuno (il fondatore) che ne colse alcuni dandogli delle adeguate risposte, che attuò quindi un'opera di selezione, di adeguamento razionale e di mezzi (le risposte) ai fini (i problemi da risolvere). Tra il problema come viene percepito dal fondatore e dagli utenti c'è un'adeguatezza: ciò significa che la risposta è percepita dall'utente come segno adeguato; si tratta di un problema di percezione collettiva, di simboli, di rappresentazioni, di immagini collettive: l'importanza risiede nel modo come la gente coglie il segno presentato dal fondatore, non nella natura del segno; la centralità del problema consiste nel modo come i fedeli colgono la rilevanza simbolico-collettiva del segno.

Secondo Silvano Burgalassi la crisi delle vocazioni negli ordini religiosi (e più in generale nel clero secolare) esiste perché nel binomio stimolo/risposta la risposta è percepita come adeguata dai contemporanei: la Chiesa è abituata a dare risposte tradizionali che perdono di senso in un mondo che cambia⁵³. Il centro della questione risiede nel fatto che ci si possa riferire ad un simbolo originario e che questo sia anche socialmente rilevante.

Caratteristiche di questi movimenti religiosi

Spostando l'obiettivo della nostra ricerca dal fondatore al movimento di perfezione evangelica che da questi è sorto dobbiamo porci tre domande:

- 1) come si struttura l'organizzazione?
- 2) quali sono i punti di riferimento essenziali che caratterizzano l'organizzazione?
- 3) che rapporto intercorre fra fini e mezzi?

⁵³ Nel secolo X fiorirono gli eremiti, sia a livello individuale che collettivo (cenobi); essi si ispirarono a diverse regole: a s. Paolo, agli eremiti di Tebe, a s. Agostino. Allorché nel secolo XI e successivamente gli eremiti che vivevano in cenobi furono alle prese con il problema di stabilirsi in città, di dedicarsi alla cura delle anime, sopravvissero solo gli eremiti di s. Agostino perché, riconducendosi al loro capo (preso come simbolo), poterono facilmente giustificare scelte diverse da quelle finora fatte. La giustificazione di quelle scelte nei termini del fondatore originario fu talmente importante da convincere l'ordine; quelli che non poterono dimostrare che le loro scelte non erano coerenti con il fondatore non poterono sopravvivere.

- 1) Nel primo modello dobbiamo analizzare quanti modelli di struttura dell'organizzazione esistono (è il problema della *leadership* e del reclutamento). In questo ambito la storia è importantissima perché bisogna rifarsi al fondatore in quanto questi, nel momento in cui viene fatta l'apologia, è anche messo fuori dal mondo, visto come un simbolo, come un ideale.
- 2) ci interessa, ponendo la seconda domanda, conoscere lo scopo del fondatore (virtù, spiritualità, carità, ...). Ogni ordine religioso ha un'ottica contro-culturale rispetto alla realtà perché critica la vita abituale della comunità (invece del potere si cerca l'obbedienza, invece della famiglia il celibato, ...). Inoltre questi momenti forti non sono creati solo per il monaco, ma devono servire come esempio per tutti gli uomini: il monachesimo infatti non è una fuga, ma una testimonianza pubblica, è un atto di accusa all'organizzazione in primo luogo alla Chiesa che perde di vista lo scopo originario, primario. Il monachesimo non è una struttura specifica del Cristianesimo, né della religione, ma è rintracciabile in tutte le forme sociali umane laddove gruppi di persone con gli stessi mezzi cercano di arrivare a questi scopi.
- 3) Ponendo la terza domanda vogliamo scoprire quali sono i mezzi che l'organizzazione si dà per raggiungere gli scopi a medio termine e questi in vista del raggiungimento del fine ultimo da parte sua e degli altri. Il gruppo si mantiene quando c'è equilibrio tra mezzi e fini.

Secondo il Burgalassi⁵⁴ ogni gruppo di riferimento ha due obiettivi:

- 1) marginalità od orientamento selvaggio;

⁵⁴ Cfr. la fine del II cap. (Gli ordini religiosi nei classici della sociologia) e il VII cap. (Nostre indicazioni).

2) fine utopistico.

Il primo obiettivo consiste in una rottura con la normalità, con i valori del mondo proclamando inutile la vita sociale così com'è; c'è una spoliatura materiale e mentale (pur nella necessità di farsi riconoscere dagli altri come una controcoltura). Il fine utopistico è la velleità di raggiungere modelli eroici, raggiungibili da pochi, è la volontà di perfezionarsi al massimo; si tratta della sublimazione dei fini. Il monachesimo, secondo questa duplice caratterizzazione, si pone come rottura nei confronti della società e rifiuta i valori sociali per gli altri più autentici in vista del Regno dei cieli; ciò significa che il monachesimo è sì utopista, ma dal punto di vista della massa, la quale non comprende che si possa vivere poveramente, in castità, ... L'ordine quindi, socialmente parlando, non dura in eterno perché è un discorso alternativo alla massa: quando il pubblico non lo vede più come alternativo, l'ordine cessa di avere la sua funzione in quanto non è più esemplare.

Differenze da al tri gruppi

L'ordine religioso si caratterizza e si differenzia da altri tipi di gruppi per i seguenti motivi:

- 1) riguardo all'intensità dei legami: lo stare assieme avviene secondo le modalità della *fraternitas*;
- 2) riguardo agli scopi per cui si sta assieme: lo stare assieme è orientato alla testimonianza è orientato verso di sé e verso gli altri del valore religioso: bisogna vivere pubblicamente il valore religioso: bisogna vivere pubblicamente il valore cui si aderisce;
- 3) riguardo alla scelta dei mezzi per raggiungere i fini: si tratta di mezzi non razionali, ma emotivi perché il fine è un valore che 'riorienta' e determina i mezzi che prima erano inadeguati per conseguirlo.

Tipologie nel l'ambito del l'ordine religioso

Abbiamo tre serie di elementi o tipi di orientamento:

- 1) tipologie rispetto ai membri, desumibili dall'analisi delle qualifiche personali, psico-sociologiche dell'individuo;
- 2) tipologie rispetto agli assiomi, desumibili dall'analisi degli elementi interni che portano al formarsi degli ordini religiosi;
- 3) tipologie storiche, desumibili dall'analisi del dato storico che permettono di cogliere la nascita, lo svilupparsi e il morire degli ordini religiose.

Tipologie rispetto ai membri: Wach distingue nove categorie di persone nelle quali rientrano i membri degli ordini religiosi:

- 1) fondatore,
- 2) riformatore,
- 3) profeta,
- 4) veggente,
- 5) mago,
- 6) santo,
- 7) sacerdote,
- 8) religioso,
- 9) semplice individuo.

Secondo Greely in ogni ordine religioso ci sono quattro funzioni:

- 1) funzione interpersonale,
- 2) funzione simbolica,
- 3) funzione ideologica,
- 4) funzione organizzativa.

Demarchi, riflettendo sulle funzioni del Greely, individua quattro figure:

- 1) presbitero che diviene parroco,
- 2) profeta che diviene direttore di spirito,
- 3) teologo o elaboratore dottrinale,
- 4) missionario che ne fa partecipe tutti,
comunque sono sempre visti come il santo.

Sempre secondo questo autore l'ordine religioso si costruisce in gerarchia interna così strutturata:

- 1) fratelli,
- 2) sorelle,
- 3) laici del terzo ordine,
- 4) gli altri cristiani.

Riguardo alla struttura dinamica un ordine religioso secondo il Demarchi passa attraverso quattro fasi:

- 1) tempo dei fondatori,
- 2) tempo degli edificatori: i costruttori delle mura (regole, struttura giuridica e territoriale, ...),
- 3) tempo dei governatori: quelli che mandano avanti le cose.
- 4) tempo dei dissipatori: i tempi sono critici e l'ordine è in declino,
- 5) tempo dei riformatori: il ciclo ricomincia.

È difficile che un ordine scompaia: le strutture infatti sopravvivono anche dopo la crisi dell'ordine: esse cambiano qualifica sociale, ma rimangono sempre strutture.

Tipologie rispetto agli assiomi: (che cosa caratterizza l'appartenenza a un ordine religioso?): si analizza ora l'interiorità del monachesimo (e dei vari ordini e congregazioni in generale), cioè il problema degli archi portanti che spingono all'ascesi, a far parte di una siffatta organizzazione.

Ci sono tre paradigmi:

- 1) paradigma biblico: di tutti i cristiani,
- 2) paradigma ascetico: specifico degli eletti,

3) paradigma organizzativo, strutturale: specifico di ogni ordine.

1. Substrato biblico: *biblj* vuol dire libro; si tratta di una parola che agisce, che spinge all'azione. La Bibbia non è un libro di contemplazione, è una proposta che attende una risposta. ciò si verifica a due livelli:

a) livello del Dio che propone,

b) livello dell'uomo che agisce ("Parla o Signore che il tuo servo Ti ascolta").

Il Dio della Bibbia non è un Dio amorfo, ma è un Dio sempre presente e cui si deve dare una risposta. Ma c'è di più: Dio propone un patto, non lascia cioè soli nella risposta (oltre a stimolo / risposta è anche attesa che stimola una realizzazione).

Concludendo: il tempo della Bibbia (almeno nella sua formulazione ultima) è un tempo lineare, progressivo. Non è un tempo ciclico come quello che si ritrova nelle religioni orientali: bisogna agire, l'uomo deve agire perché la terra promessa si colloca a un livello terreno e a uno escatologico: c'è il passato (peccato) e c'è il futuro (la salvezza). Nell'antico Testamento la salvezza è legata al popolo eletto, nel Cristianesimo la salvezza è universale. Dal passaggio antico / nuovo Testamento emerge allora che il monachesimo non può essere settario, ma deve essere 'ecclesiale'. Perciò la bibbia ha questi archetipi:

a) azione,

b) in senso universale,

c) orientata al valore (la salvezza escatologica).

2. Paradigma ascetico: la carica interiore che, sulla base dell'archetipo biblico, spinge gruppi di persone a differenziarsi dalla 'massa' è una esemplarità contro-culturale perché si scelgono forme di vita contraddittorie rispetto alle forme di vita che sono in vigore.

3. Paradigma strutturale: non è altro che l'esemplarità contro-culturale sopra citata. Esempio: all'inizio del Cristianesimo, quando tutti si orientavano alla città, apparve l'anacoreta che viveva solo; quando la popolazione si radicò sulla terra, ecco il

nomadismo e gli ordini mendicanti; quando prevalse l'interesse per i soldi e per i commerci, ecco un s. Francesco che visse e predicò l'assoluta povertà. Quindi gli ordini religiosi costruiscono 'in negativo' sulle culture che contestano e rinunciano agli orientamenti culturalmente prevalenti.

L'ordine religioso colpisce le regole comuni che la Chiesa accetta, in quanto i suoi fedeli vivono in queste regole e nei suoi luoghi comuni, ma dal suo interno fa vedere che si può vivere in modo diverso.

Tipologia storica: su questo argomento rimandiamo al capitolo "La personalità del fondatore e il primo nucleo di discepoli", in particolare alle introduzioni storiche ad ogni periodo poste all'inizio di ciascun paragrafo.

Dal fondatore all'istituzione del carisma **Notizie storiche**

Questo capitolo, di natura storica, si propone, dopo un paragrafo introduttivo trattante l'origine del movimento monastico, di prendere in considerazione alcuni ordini e congregazioni religiose e di mettere in luce per ognuno di essi i seguenti fattori:

- ? cenni generali sull'ordine e sul periodo storico,
- ? dall'intuizione alla fondazione (biografia del fondatore),
- ? caratteristiche specifiche dello ordine,
- ? descrizione dello sviluppo cronologico e spaziale (quando è stato possibile trovare del materiale).

Presupposti storici

Il nucleo essenziale dell'esperienza religiosa è costituito dall'anacoretismo egiziano, avente quale caratteristica di fondo la *fuga mundi* e quale strumento di crescita dell'eletto nella fede l'exasperato ascetismo, simile fenomeno è già largamente diffuso agli inizi del III secolo; basti pensare a Narciso, poi vescovo di Gerusalemme, al prete Novaziano di Roma, i quali "per amore di [un'altra] filosofia si erano ritirati in solitudine"⁵⁵. Il vero organizzatore e maestro di questo tipo di esperienza è Antonio il Grande (250 c. a. – 356). Caratteristiche di questo movimento sono, oltre all'allontanamento dalla società civile, il lavoro manuale, la penitenza, la preghiera continua, la meditazione delle sacre scritture e la lotta senza quartiere alle tentazioni. solo chi sa lottare contro il demonio sarà in grado di essere maestro e guida di chi inizia il suo combattimento contro le tentazioni: di qui la fuga nel deserto, dove è più facile incontrare il demonio⁵⁶.

In Parallelo a questa esperienza ne sorge una opposta, legata alla figura di pacomio (287 – 347). Costui, dopo essere passato attraverso l'esperienza eremitica, si convinse che solo la vita in comunione poteva essere veramente d'aiuto nel cammino verso la perfezione: per questo fondò (intorno agli anni 320 –

⁵⁵ Eusebio, *Historia ecclesiastica*, 6, 9, 6-10 (Narciso); 6, 43, 16 (Novaziano). Edizioni: J. P. Migne, *Patrologia graeca*, Parigi, 1857-66, vol. 20, pp. 45-906; *Dei griechischen christlichen Schriftsteller*, Leipzig, parte I (1903) e II (1908); tr. italiana: G. Del Ton, *Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica e I martiri della Palestina*, Roma, 1964.

⁵⁶ Cfr. Atanasio, *Vita S. Antonii*, 8, 14. Tr. moderne: B. Lavaud, *Antoine le grand, pere des moines. Sa vie par saint Athanas et autres textes*, Lyon, 1943; M. E. Keenan, in *Fathers of the Church*, 15 (1953), ed. R. J. Deferrari, New York; N. Hovoka, *Leben und versuchung des hl. Antonius nach der im 4. Jahrhundert von Bischof Athanasius verfassten Biographie*, Wien, 1925.

325) un monastero nell'alto Egitto. Proseguì questa impresa edificando altri otto monasteri maschili e due per donne. L'importanza della sua opera non consiste tanto nell'aver fatto abitare insieme i monaci, giacché raggruppamenti di questo genere ce n'erano stati prima di lui, quanto piuttosto nell'aver creato un'autentica comunità di povertà, di obbedienza e di discrezione. Caratteristiche di questa esperienza erano appunto la vita in comune ("Tutti devono esserti d'aiuto, tutti tu devi aiutare"), la separazione dal mondo (il monastero era circondato da alte mura), il lavoro manuale e la rinuncia totale ai beni⁵⁷.

Analoghe esperienze vengono condotte in varie parti del Medio Oriente: sul Monte Sinai abbiamo il monaco palestinese Silvano (giunto con dodici discepoli verso il 300), in Terra Santa s. Catone iniziò la sua attività negli stessi anni, in Asia Minore troviamo Eustazio di Sebaste che negli atti di un sinodo in Paflagonia (341 c. a.) è indicato come capo di un gruppo di asceti e la figura di Basilio Magno, vescovo di Cesarea (329 / 30 – 379), asceta anch'egli e organizzatore del movimento monastico orientale.

A Roma, nella seconda metà del IV secolo, esistevano alcuni circoli di aristocratiche vedove che conducevano una vita di castità presso la loro famiglia e che solo in un secondo tempo si riunivano in comunità, magari usando le loro ville in campagna; Agostino per primo dà testimonianza dell'esistenza di un monastero femminile a Roma nel 387⁵⁸. Ma il primo monastero italiano

⁵⁷ G. H. Schodde, *The Rules of Pachomius, translated from the Ethiopic*, *Presbyterian Review* 6 (1885), pp. 678–689; R. Basset, *Les Apocryphes étiopiens traduits en français*, Paris, 1896, fasc. 8; L. Th. Lefort, in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Louvain, 160 (1956), pp. 30–37.

⁵⁸ *De moribus Ecclesiae catholicae et moribus Manicheorum*, I, 33, 70-73. Edizioni: 1ª edizione dei Maurini delle opere di Agostino, Parigi, 1679-1970, vol. I, pp. 687-744; J. P. Migne, *Patrologia, serie latina*, Parigi, 1878-1890, vol. 32, pp. 1309-1378. Tr. italiane: A. Neno, Firenze,

è legato alla figura di Eusebio di Vercelli (? 371), il quale riunì in un *monasterium clericorum* il clero della sua chiesa vescovile (dopo il 363)⁵⁹. Anche a Milano esisteva un monastero all'epoca del soggiorno di Agostino⁶⁰; ad Aquileia sappiamo dalla testimonianza di Rufino che esisteva un cenobio nel 370. Sempre in Italia è presente anche un'esperienza eremitica, la cui figura di maggior spicco è quella di martino di Tours 8a Milano intorno al 357). Consacrato vescovo di Tours nel 371 circa, desideroso di continuare la vita monastica, edificò verso il 372 vicino alla sua sede episcopale il monastero clericale di Marmontier, dove si rifugiava nei momenti liberi.

S. Benedetto

Dall'intuizione alla fondazione –

L'esperienza di Benedetto (480 c. a. – 540) può essere divisa in due periodi: quella eremitica e quella cenobitica. La prima fase ebbe come causa il disgusto che il giovane provò assistendo alle lotte fra Simmaco e Lorenzo che si contendevano il pontificato, ma più in generale vedendo la vita corrotta che si condu-

1935; D. Bassi, *Corona Patrum Salesiana*, ser. lat., 3, Torino, 1936, pp. 119-267.

⁵⁹ Cfr. E. Crovella, *S. Eusebio di Vercelli*, Vercelli, 1961, S. E. T. E., in particolare il III cap.

⁶⁰ *Confessiones*, 8, 6, 15, in Migne, *patrologia series latina*, Parigi, 1841, vol. 32, pp. 659-868. Tr. italiane: O. Tescari, Torino, 1958¹; A. Amato, Roma, 1958; M. Capodicasa, Roma, 1969⁴; A. Bussoni, Parma, 1973; C. Vitali, Milano, 1074; C. Carena, in *Nuova biblioteca agostiniana*, ed. latino-italiana a cura di A. Trapé, Roma, 1975³, Augustinianum, vol. I.

ceva a Roma, particolarmente da parte dei giovani. Per questo si ritirò con la nutrice ad Affile e poi, per aumentare l'isolamento, proseguì da solo fino a Subiaco dove visse in un antro solitario secondo lo spirito del monachesimo orientale, mentre un monaco gli portava di tanto in tanto un po' di pane dal suo vicino cenobio. Anche nella vita di Benedetto troviamo il diavolo tentatore, che lo spingeva alla rinuncia dei suoi ideali religiosi per mezzo della nostalgia dei ricordi romani, "ma egli si gettò fra i rovi e vinse alla tentazione". La seconda fase avvenne dopo tre anni e fu generata dall'accorrere di discepoli intorno a colui che ritenevano maestro nelle vie di Dio: egli comprese di essere chiamato a organizzarli in una vita comunitaria. Sorsero così dodici monasteri, ciascuno di dodici monaci e avente un superiore, tutti facenti capo a Benedetto che si era riservato il monastero dei giovani. In seguito all'invidia di un prete locale, di nome Fiorenzo, che arrivò al tentativo di avvelenare Benedetto, quest'ultimo decise di trasferirsi sul Monte Cassino, l'antica acropoli pagana di questa cittadina (qui è ancora presente il tema della lotta contro il diavolo).

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Benedetto nacque da una famiglia signorile ed agiata: Gregorio Magno usa il termine *liberiori genere*⁶¹. Compì i suoi

⁶¹ Il card. I. Schuster o .s .b. specifica: "il *liberius genus* che il biografo (Gregorio Magno) attribuisce al Patriarca dei monaci, più che designare un determinato grado di nobiltà, - come era per i Padri co-scritti, nati: *clarissimo genere* - indicava semplicemente un'aristocrazia provinciale ragguardevole per tradizione e per fortuna. Tale poteva essere quella dei discendenti di Vespasiano, dei quali Svetonio descrive i monumenti a *Vespasiae*, a sei miglia da Norica; ovvero quella della famiglia dei Sefio Oluviano Romulo e Cinnato, decurioni di Nursia nel 452 a Roma. Li ricorda anche un'epigrafe romana nel museo civico di Norvia" (*Storia di s. Benedetto e dei suoi tempi*, S. Giuliano Milanese, 1953, Abbazia di Viboldone, p. 34).

studi a Roma, mandatovi in giovane età a studiare letteratura e diritto come si addiceva ai giovani appartenenti all'aristocrazia provinciale.

L'origine dei primi discepoli è invece molto varia: vi troviamo innanzitutto in gruppo di giovani provenienti dall'aristocrazia romana. Abbiamo già visto che verso la metà del IV secolo vi erano gruppi di dame che conducevano iniziali esperienze di vita religiosa; al tempo di Benedetto vivevano persone legate all'ambiente monastico quali la vedova Galla – che fondò un monastero femminile presso s. Pietro -, la vergine Proba, che manteneva corrispondenza con Dionigi il Piccolo, s. Fulgenzio di Ruspe, l'abate Eugippo del Castello Luculliano, i diaconi Pascasio e Ferrando e Rusticiana, moglie di Severino Boezio⁶². È questo l'ambiente da cui provenivano i giovani discepoli di Benedetto. "Mentre il governo greco sembrava non avere altro scopo che mandare al diavolo i disperati italiani, quei buoni patrizi romani volevano che almeno i loro figli sfoassero dall'inferno della capitale, e li menavano tra le selve Simbrunine

⁶² Riferisce sempre lo Schuster che "verso l'autunno avanzato del 513, s. Cesario d'Arles entrò a Roma, preceduto dalla fama di uomo apostolico e di propagatore della vita monastica. Il suo biografo ci attesta che, durante il soggiorno nell'Urbe, l'influenza che egli esercitò sulla nobiltà romana fu veramente grande: *post haec, Romam veniens, beato Symmaco tunc Papae ac deinde senatoribus praesentatur. Omnes Deo gratias et Regi retulerunt, certatim diligere ac venerari coeperunt*. Simmaco stesso volle dargli un segno manifesto della sua ammirazione approvando le sue fondazioni cenobitiche e concedendo a lui l'uso del *pallium* e ai suoi diaconi quello della dalmatica, come se ne adornavano i diaconi stessi di Roma (*Act. Ss. Augustini*, t. VI, p. 71). Non è troppo azzardato di supporre che, tra i nobili ammiratori di s. Cesario durante quell'inverno 513 – 14, siano stati anche quei medesimi *Romanae urbis nobiles* che erano in relazione con s. Benedetto a Subiaco? È un addentellato che aiuta a spiegare l'inglusso grande che le Regole monastiche del metropolita di Arles hanno esercitato sul codice del Patriarca cassinese". (Op .cit., pp. 97-98).

perché il Santo li educasse alle belle lettere e al servizio di un migliore e più duraturo sovrano”⁶³: fra essi abbiamo Placido, figlio del *patricius* Tertullo; le origini di Eutichio secondo alcuni risalgono alla *Gens Julia*.

Ma l'origine dei primi monaci non è esclusivamente aristocratica: sappiamo per esempio che Benedetto riceveva a Subiaco anche Goti come novizi⁶⁴.

Luogo di provenienza e di esercizio –

Il luogo di provenienza di Benedetto è la cittadina di Norcia, l'ambito dove vive la sua esperienza religiosa è la campagna, dove i monaci possono ricavare il loro sostentamento dai lavori agricoli. Assistiamo quindi ad un passaggio dalla città (Norcia e poi Roma) alla campagna.

Vita dei primi seguaci –

La vita dei primi discepoli è di tipo cenobitico, sul modello di quella proposta da Pacomio, ritenuto il migliore (*cenobitarum fortissimum genus*, RB, 1, 13)⁶⁵, superiore a quella degli anacoreti e dei monaci itineranti (cfr. RB, cap. I). elemento supremo della spiritualità dei discepoli di Benedetto è l'obbedienza immediata avente come scopo quello di mostrare che Cristo è la

⁶³ Ibid., p. 97.

⁶⁴ Ibid., p. 106.

⁶⁵ RB = Regola di s. Benedetto, testo latino di R. Ranslik, Milano, 1975, Jaca Book.

Sulla regola benedettina e su quelle precedenti si veda quanto ha scritto Turbessi in *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma, 1961, Ed. Studium; *Ascetismo e monachesimo in San Benedetto*, Roma, 1965, Ed. Studium. Si vedano anche i passi riguardanti la regola di s. Benedetto nel capitolo “Analisi del contenuto di alcune regole”, nel presente volume.

cosa più preziosa (cfr. RB, V, 1), seguita dalla mortificazione, dall'umiltà, dal silenzio, dall'amore per il compagno. ma tutti questi elementi non sono fine a se stessi: essi servono ad aprire gli occhi alla grazia di Dio (*aperietis oculis ad deificum lumen*, RB, prol. 9), per essere disponibili ad accoglierlo.

Rispetto al cenobitismo egiziano, la vita proposta da Benedetto è più facile, ha come interesse centrale l'interiorità della persona a scapito dell'eroicità dei gesti esteriori; adatta quindi alla gente semplice. Era realmente uno stile di vita. La RB diminuisce rispetto al monachesimo orientale l'ufficio corale, introduce il lavoro manuale, favorendo la semplicità di vita e collocando l'ideale monastico alla portata di tutti⁶⁶.

Bibliografia –

Gregorio Magno, *Secondo libro dei dialoghi* (tr. it.: Milano, 1975, Jaca Book).

Moulin L., *La vita quotidiana secondo san Benedetto*, Milano, 1980, Jaca Book.

Penco G., "LA prima diffusione della Regola di Benedetto" in *Commentationes in Regulam s. Benedicti*, cura B. Steidle, Roma, 1957, pp. 321-345.

Schmitz F., *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoit*, Liegi, 1948, Les édition de Meredson.

Schuster A. I., *Storia di Benedetto e dei suoi tempi*, S. Giuliano Milanese, 1953, Abbazia di Viboldone.

Turbessi G., "Recenti indagini intorno alla Regola di S. Benedetto e ai suoi rapporti con la precedente coeva legislazione monastica" in *La Scuola Cattolica*, 10 (1973), pp. 475-510.

⁶⁶ Interessante l'agile testo di L. Moulin, *La vita quotidiana secondo san Benedetto*, Milano, 1980, Jaca Book.

Bernone e la riforma di Cluny

Nel X secolo assistiamo a un movimento di rinascita religiosa in conseguenza della crisi del IX secolo; le cause di questa crisi sono state, secondo F. Kempf, quattro: "interventi di secolarizzazione dei sovrani, dissipazione dei beni da parte degli abati laici, mancanza di protezione a causa della debolezza dei re, invasioni devastatrici dei Normanni, dei Saraceni e da ultimo degli Ungari"⁶⁷. Questo movimento di rinascita vede in campo monastico due avvenimenti: la fondazione di Cluny per opera di Bernone (? 927) e la riforma canonica, di quel gruppo cioè di preti diocesani che, conformemente alle norme dell'*Institutio canonicorum* di Aquisgrana dell'816, conducevano vita comune all'interno di un convento (sebbene potessero avere proprietà privata) e avente quali scopi precipui la preghiera corale e l'azione pastorale. Prendiamo ora in considerazione la fondazione dell'abbazia di Cluny.

Dal l'intuizione alla fondazione –

L'opera di Bernone, passato alla storia per essere stato il promotore della riforma di Cluny, si mosse nel solco della riforma monastica iniziata al principio dell'VIII secolo da Benedetto d'Aniane (750 c. a. – 821); infatti, già in giovane età, lo troviamo in un monastero (forse s. Martino d'Autun), ispirato a tale riforma. In seguito introdusse, per incarico dei monaci di s. Martino, la riforma nell'antica abbazia di Baume (886 ?). Alcuni anni dopo

⁶⁷ F. Kempf, H.-G. Ewig, J. A. Jungmann, *Il primo medioevo*, vol. IV della "Storia della Chiesa" diretta da H. Jedin, tr. it.: Milano, 1978, Jaca Book.

(889 ?) fondò un altro cenobio ispirato allo stesso spirito a Gigny. Cluny sorse quando (nel 909 o 910) il duca Guglielmo d'Aquitania invitò Bernone a costruire una nuova fondazione su dei suoi possedimenti.

L'intuizione alla fondazione è costituita pertanto dal desiderio di ritornare allo spirito originario della Regola di Benedetto, superando un certo rilassamento e deterioramento avvenuto lungo i secoli dell'Alto Medioevo.

Condizioni sociali e culturali del fondatore –

“Si suppone che Bernone fosse figlio del conte Andane, padrone di alcune terre nelle vicinanze di Gigny”⁶⁸. La formazione culturale fu quella del monastero: luogo dove si tramandò per tutto il Medioevo una sapienza basata sulle discipline del trivio e del quadrivio.

Vita dei primi seguaci –

L'ideale cluniacense non elaborò nuove idee spirituali o ascetiche, ma perfezionò alcune tendenze fondamentali di Benedetto d'Aniane (silenzio rigoroso, prolungamento della preghiera corale). L'elemento dominante diventò la solenne celebrazione della liturgia. I paramenti e i vasi preziosi, l'architettura grandiosa ne aumentarono lo splendore: si giunse al punto di recitare più di 138 salmi al giorno. La preponderanza dell'elemento liturgico lasciava ai monaci poco tempo per lo studio e il lavoro fisico fu quasi del tutto eliminato. Grazie a questo fatto anche un nobile poteva sentirsi a proprio agio in questa comunità, tanto che si aveva l'opportuna cura per i vestiti, il vitto, la pulizia e l'igiene. La straordinaria attenzione che si aveva per la memoria dei defunti spinse molte famiglie facoltose ad essere particolarmente

⁶⁸ *Bibliotheca Sanctorum*, a cura dell'Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, Roma, 1961, vol. III, col. 81.

generose nei confronti dell'abbazia. A fare in modo che la disciplina monastica si allentasse contribuirono specialmente due fattori: anzitutto il diritto dell'abate generale di designare il suo successore conservando così la continuità dello spirito iniziale e poi la formazione di una congregazione di monasteri⁶⁹.

Bibliografia –

Bernard A., Bruel A., *Recueil des chartres de l'abbaye de Cluny*, Parigi, 1867-1903, 6 voll.

Cowdrey H. E. J., *The Cluniacs and the Gregorian reform*, Oxford, 1970; Claredon Press.

De Valous G., *Le monachisme clunien des origines au XV siècle*, Parigi, 1970², Ed. A. e J. Picard.

Letonnelier, *L'Abbaye exempte de Cluny et le Saint-Siège*, Parigi, 1923, Picard et Fils.

Lamma P., *Momenti di storiografia cluniacense*, Roma, 1961, istituto storico italiano per il Medioevo.

Marrie M., *Bibliotheca Cluniacensis*, Parigi, 1614; ristampa, Màcon, 1951.

Romualdo e l'ordine camaldolese

Nel X secolo assistiamo in Italia al rifiorire della vita eremitica, mai scomparsa in Occidente, anche se messa in secondo piano dalla diffusione della Regola di Benedetto. Era infatti il monachesimo orientale che consentiva all'elemento anacoretico uno spazio d'azione più grande. Non è un caso perciò che proprio in Italia, dove la cultura latina e quella bizantina stavano in

⁶⁹ Cfr. F. Kempf, H.-G. Beck, E. Ewig, J. A. Jungmann, *Il primo medioevo*, cit., pp. 418-422.

contatto diretto, la tendenza alla vita eremitica fosse particolarmente viva. Due persone in particolare le impressero un carattere proprio: il calabrese Nilo e il ravennate Romualdo. Ci occuperemo del secondo, passato alla storia come il fondatore della famiglia religiosa dei camaldolesi.

Dal l'intuizione alla fondazione –

Anche in Romualdo il desiderio di maggior 'genuinità' monastica fu la costante della sua vita e la causa che lo spinse a creare nuove comunità religiose; sebbene non si possa parlare di fondazione vera e propria dell'ordine camaldolese in quanto alla sua morte (1027) non aveva lasciato regole scritte, né alcuna organizzazione dei gruppi di eremiti che si erano formati attorno a lui, alcuni dei quali addirittura si sciolsero. Le tappe della sua storia religiosa furono queste: a circa vent'anni entrò nel monastero di s. Apollinare in Classe a Ravenna (verso il 972), ma dopo tre anni, insofferente della vita mediocre dei suoi confratelli, si ritirò a vita eremitica in molte diverse località giungendo fino ai Pirenei. Ritornato in Italia nel 988 fu eletto abate del monastero nel quale aveva incominciato il suo cammino religioso, resse la carica un anno dopo il quale, entrato in conflitto con i monaci per il suo rigore, ritornò al vivere solitario, formando parecchi conventi e canoniche. Il tipo di esperienza monastica preferita da Romualdo fu sempre, lungo il corso della sua vita, l'eremitismo, ritenuto la forma migliore per vivere in comunione con Dio; il cenobio, esistente nell'esperienza camaldolese, aveva solo una funzione di supporto materiale, di filtro con il mondo e di propedeutica all'esperienza eremitica vera e propria.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Romualdo fu figlio del duca Sergio di Ravenna⁷⁰; anche i

⁷⁰ Cfr. *Bibliotheca Sanctorum*, cit., XI, col. 365.

suoi discepoli provenivano da ceti sociali elevati; quando parti per la Spagna per vivere un'esperienza eremitica era in compagnia del doge Orseolo I, degli ottimati veneziani Giovanni Gradenico e Giovanni Morosini, di Gravino, di marino, alcuni dei quali li ritroveremo in vari momenti della vita del fondatore di Camaldoli. A fianco di lui troviamo anche Bruno di Querfurt, amico dell'imperatore, già canonico di Marburgo e cappellano di corte; sappiamo che era seguito da giovani di provenienza diversa, membri spesso di grandi famiglie e in collegamento con il potere imperiale⁷¹.

Il tipo di cultura appresa da queste persone era la 'sapienza' delle scuole monastiche.

Vita dei primi seguaci –

"In fondo Romualdo non mirò ad altro che a una vita monastica estremamente austera, ma pur sempre in qualche modo nell'ambito della regola benedettina.(...) i benedettini fedeli alla tradizione antica non escludevano la vita eremitica, così come Romualdo e i suoi quella cenobitica. Accanto all'eremo, un settore isolato con abitazioni a forma di capanna, e alla chiesa, che era al centro, c'era nelle fondazioni di Romualdo, un convento. Dal punto di vista del valore e della stima per i seguaci di Romualdo, la vita anacoretica era incomparabilmente più alta di quella cenobitica. Il priore, preposto ad ambedue le comunità, doveva essere eremita. Romualdo non considerò il convento come una specie di preparazione all'eremo (consentì infatti ad alcuni discepoli di entrare fin dall'inizio come eremiti), ma gli assegnò piuttosto la funzione di assorbire il rumore del mondo e di regolare gli affari economici. Senza dubbio queste diversità contenevano elementi nuovi e anche rivoluzionari. L'esigenza della vita cenobitica di adeguarsi a tutte le esigenze della vita comuni-

⁷¹ Cfr. *ibid.*, vol. IX, col. 369.

taria nel suo complesso cedeva qui decisamente il passo di fronte all'aspirazione personale dell'eremita di trovare Dio in una lotta eroica contro i demoni e la propria natura, con l'aiuto di austeri digiuni, mortificazioni ed esercizi di preghiera⁷².

Diffusione –

L'espansione dell'ordine camaldolese fu immediata, consistente, concentrata soprattutto nell'Italia centrale. Al tempo dell'abate Rodolfo I (1074-89) troviamo comunità presenti in prevalenza in Toscana, marche e Romagna; nella sola Toscana erano presenti centocinquanta case.

Bibliografia –

Cacciamanni G., *Atlante storico-geografico camaldolese. Secoli XXIII, Camaldoli*, 1963.

Collina B., *Vita di s. Romualdo*, Bologna, 1748, Pisarri.

Damiani Pier (san), *Petri Damiani Vita beati Romualdi*, a cura di G. Tabacco, Roma, 1957, Istituto storico italiano.

Donati G., *L'ordine camaldolese*, Camaldoli, 1964.

Fortunio A., *Historiarum Camaldolensium pars posterior*, 1575, s. c.

Bruno e la Certosa

La fondazione della Grande Certosa da parte di Bruno (Brunone) (1085), avvenuta una cinquantina di anni dopo quella di Vallombrosa e da essa del tutto indipendente, nacque però da

⁷² F. Kempf, H.-G. Beck, J. A. Jungmann, *Il primo medioevo*, cit., pp. 418-422.

cause analoghe: il desiderio di abbandonare una chiesa corrotta per vivere in intima comunione con Dio⁷³.

Dal l'intuizione alla fondazione –

Anche nella vita di san Bruno troviamo (come per G. Gualberto) un conflitto con il proprio vescovo: direttore della celebre scuola di Reims (dal 1057 al 1075), entrò in conflitto con Manasse di Gournay (arcivescovo di Reims dal 1069) in seguito a un patto simoniaco contratto da quest'ultimo con il re Filippo di Francia e fu costretto a lasciare la scuola, la carica di cancelliere vescovile (datagli da Manasse per tentare di tirarlo dalla sua parte). Con alcuni compagni si recò in una località vicina a Molesme per porsi sotto la direzione di Roberto, ivi ritiratosi qualche anno prima⁷⁴. Ma anche ciò non gli fu sufficiente: il desiderio di mag-

⁷³ Cfr. F. Kemp, H.-G. Beck, E. Edwig, J. A. Jungmann, *Il primo medioevo*, cit., pp. 590-591.

⁷⁴ L'arcivescovo Manasse fu deposto dalla dignità episcopale al secondo concilio di Autun (settembre 1077) in seguito alla testimonianza di Manasse, prevosto del capitolo di cattedrale, e dal maestro Bruno, ma fu reintegrato da papa Gregorio VII nel marzo del 1078 dopo aver giurato sull'altare della confessione in san Pietro che non avrebbe alienato i beni della chiesa di Reims. In seguito verrà deposto dal concilio di Lione (febbraio 1080), sentenza approvata dal papa con lettera del 17 aprile 1080 al prelado simoniaco. Nei due anni fra la reintegrazione del 1078 e la definitiva sospensione del 1080 Manasse di Reims si riconciliò con il prevosto Manasse e per quanto egli stesso ebbe a dichiarare ("Apologia di Manasse", in Mabillon, *Museum Italicum*, Parigi, 1774, t. I, parte II, p. 120) gli resistette solo il maestro Bruno, il canonico Ponzio e il conte Ebal de Rancy. Qui si pone il momento della vocazione di Bruno. "Perché non si riconciliò con l'arcivescovo? L'avversario più moderato doveva rimanere il più ostinato? Quale valore ha questa resistenza? due ipotesi: Bruno cercò riconciliazione e l'arcivescovo non la gradì; oppure Bruno non cercò la reintegrazione nel suo posto, sia per il capitolo, sia per lo 'studio' di Reims. Se questa seconda ipotesi è la più vera, il nostro pensiero trova ciò di cui abbiamo fatto cenno: l'ideale di Bruno. l'ideale di vita religiosa, immersa in Dio, guidata da un pastore tutto di

gior solitudine lo spinse ad allontanarsi con sei compagni, giungendo a Grenoble presso il vescovo Ugo di Châteneuf; questi lo accompagnò in una valle solitaria chiamata Cartusia, nelle Alpi del Delfinato. "Trovatala adatta a soddisfare i loro desideri di solitudine, Bruno e i suoi vi costruirono un piccolo e austero eremo, la prima certosa (divenuta la Grande Chartreuse), con una modesta chiesa benedetta da Ugo nel 1085; fu questo l'inizio dell'ordine dei Certosini"⁷⁵.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

L'origine sociale di Bruno era molto elevata, essendo egli nato dalla nobile famiglia degli Hartenfaust⁷⁶; i suoi primi sei seguaci erano invece di varia estrazione, in maggioranza ecclesiastici: Landuino di Toscana, teologo preparato, detto 'maestro', Stefano di Dei e Stefano di Bourg, canonici regolari di san Rufo, il cappellano del gruppo e due laici: Andrea e Guerino.

Riguardo alla formazione e al livello culturale del fondatore sappiamo che Bruno "appresi probabilmente in patria i primi rudimenti dal sapere, si recò prima a Reims per lo studio delle lettere, attratto dalla fama di quella scuola vescovile diretta da Ermanno, e poi Tours per lo studio della filosofia nella quale ebbe maestro Berengario. Dotato di ingegno docile, di forte memoria e di tenace volontà, oltre che d'indole buona, Bruno compì brillantemente i suoi studi, distinguendosi per una perizia eccezionale in tutti i rami del sapere. Rientrato verso il 1048 si diede allo studio della teologia ..."⁷⁷ giungendo al termine della

Dio" (Papasogli G., *Dio risplende nel deserto*, Torino, 1979, Gribaudi, p. 64).

⁷⁵ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. III, col. 565.

⁷⁶ Cfr. *ibid.*, vol. III, col. 561.

⁷⁷ *Op. cit.*, vol. III, col. 561.

sua carriera accademica, al posto di rettore dell'Ateneo di Reims.

Vita dei primi seguaci –

La certosa no ha la complessità di rapporti fra l'eremitaggio e il cenobio come per i Camaldolesi, in essa "le difese esterne erano occupate dai fratelli laici e dagli oblati, ed il nucleo centrale era un massiccio blocco di 'celle', o casette di pietra, ognuna con il proprio oratorio, la stanza di lavoro, il giardino. Le celle, a loro volta, si stringevano intorno alla chiesa monastica. La chartreuse dava la massima importanza all'adorazione privata che il monaco rendeva a Dio nella solitudine e nel silenzio della sua cella. Qui non solo egli dormiva, lavorava, leggeva e meditava, ma pregava in tutte le ore diurne, ad eccezione dei Vespri. Fin dall'inizio i certosini si dimostrarono fortemente contrari alle troppe festività, decisi com'erano a conservare la purezza della vita solitaria"⁷⁸.

Diffusione –

La diffusione fu abbastanza rapida e ampia. Basti considerare i seguenti dati⁷⁹:

⁷⁸ T. Merton, *Le acque di Siloe*, Milano, 1950, Garzanti, p. 43.

⁷⁹ Presi da *Dizionario degli istituti di Perfezione*, Roma, 1974, Paoline, vol. II, col. 798.

Periodo	n° di case fondate
1084	2
1101-1200	36
1201-1300	33
1301-1400	105
1401-1500	45
1501-1600	18
1601-1700	21
1701-1800	--
1801-1900	6
1901-1974	5
	271 ⁸⁰

La Francia aveva avuto la prima Certosa da san Bruno (1084), così pure l'Italia dallo stesso fondatore (1090). Prendendo per base le frontiere delle nazioni attuali, i Certosini arrivarono nella Svizzera (1146), Jugoslavia (1160), Svezia (1162), Spagna (1163), Inghilterra (1178), Irlanda (1279), Ungheria (1300), Austria (1320), Olanda (1331), Cecoslovacchia (1340), Polonia (1360), Scozia (1430), Portogallo (1587).

Bibliografia –

Collana analecta Cartusiana, ed. J. Hogg, Salisburgo (iniziata nel 1970).

⁸⁰ Il totale di 271 non coincide con il numero assoluto delle certose, in quanto alcune, cambiate di luogo, sono contate due volte; le certose soppresse e recuperate invece sono contate una sola volta. In realtà al tempo del suo apogeo numerico (inizio sec. XVI) l'ordine aveva 196 certose.

Baumann, *I Certosini*, Pistoia, 1929, Crazzini.

Bligny B., *Recueil des plus anciens actes de la Grande-Chartreuse 1086-1196*, Grenoble, 1958.

Bligny B., "Les premiers Chartreux et la pauvreté", in *Le Moyen-âge, Revue d'histoire et de philologie*, Parigi poi Bruxelles, IV serie, 6 (1951), pp. 27-61.

Manselli R., "Certosini e Cistercensi", in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano, 1971, Vita e Pensiero.

Papasogli G., *Dio risponde nel deserto. Bruno. Il santo e la Certosa*, Torino, 1979, Gribaudo.

Ravier A., *Saint Bruno, le premier des ermites de Chartreuse*, Parigi, 1967 (tr. it.: Bari, 1970).

Boesch Gajano S., "Giovanni Gualberto e la vita comunitaria del clero nella biografia di Andrea da Strumi e di Atto di Vallombrosa", in *La vita comunitaria del clero nei secoli XI e XII*, Milano, 1962, Vita e Pensiero, pp. 228-235.

Quilici B., *Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica*, Firenze, 1943.

I Cistercensi

Di poco successiva alla fondazione di Vallombrosa e della Grande Certosa, l'istituzione della comunità monastica di Cîteaux, per opera di Roberto di Molesme nel 1098 nacque dallo stesso ambiente – il movimento della vita evangelica proprio della riforma gregoriana – e con le stesse intenzioni di Bernardo d'Aniane (750 c. a. – 821) hanno mosso tutti i fondatori: rivivere nella sua purezza la Regola di Benedetto.

Dal l'intuizione alla fondazione –

Roberto di Molesme (1028/9 – 1111) in giovane età entrò nell'abbazia di Montier-la-Celle e si distinse subito per zelo nel tentativo di vivere nello spirito di san Benedetto; per la sua santità di vita fu richiesto come abate di san Michele di Tonnerre, ma abbandonò questo monastero per le difficoltà incontrate nell'attuare una vera riforma. Priore poi di san Agulfo fu richiesto quale maestro di un gruppo di eremiti che vivevano nel bosco di

Colan, vicino a Celle. Ma dopo un anno di vita eremitica decise di fondare un monastero per due motivi: il crescere continuo della comunità e il fatto che il suo ideale, a differenza di alcuni riformatori, non era la vita eremitica, ma una vita cenobitica fondata sulla Regola di san Benedetto: nacque così il monastero di Molesme (1075). Ma anche questo fatto non lo soddisfece: le sopravvenute ricchezze portarono ad una mitigazione dell'austerità; e l'introduzione di alcune osservanze cluniacensi mitigò la povertà di vita e diminuì il lavoro manuale: alcune lotte intestine fecero uscire Roberto e ventun seguaci da Molesme, che la domenica delle Palme del 1098 giunsero a Cîteaux, un luogo solitario dove vissero in grande austerità, praticando il lavoro manuale e riducendo la liturgia rispetto a Cluny; tolsero litanie, processioni, piccoli uffici, salmi addizionali, ...

Condizione sociale del fondatore –

Anche Roberto, come tutti i fondatori finora studiati, apparteneva a nobile famiglia: era infatti figlio di "Teodorico del ramo Maligny dei conti di Tonnerre"⁸¹.

Vita dei primi seguaci –

Cîteaux fu sulla stessa linea di Vallombrosa; infatti non vi fu nulla di nuovo in Cîteaux. I monaci volevano semplicemente ritornare alla regola di san Benedetto in tutta la sua semplicità. Lungi dall'essere innovatori, avevano semplicemente lo scopo di ripulire le case e di liberare l'ordine dalle molte innovazioni che ostacolavano la vita monastica e rendevano difficile, se non impossibile, la contemplazione⁸².

"Ma in realtà non si è trattato affatto di un'osservanza del-

⁸¹ *Biblioteca Sanctorum*, cit., vol. XI, col. 240.

⁸² Cfr. Merton T., *Le acque di Siloe*, cit., p. 46.

la lettera della regola. Finirono soppressi gli oblati, fu consolidata l'istituzione dei fratelli laici, mentre un elemento nuovo fu la limitazione dell'autorità degli oblati sancita dalla costituzione dell'ordine⁸³.

Caratteristiche della comunità di Cîteaux erano la preghiera comune, ma molto più semplice di quella di Cluny, il silenzio, il lavoro manuale, la durezza del tenore di vita (nel cibo, nel vestiario, nell'abitazione), l'isolamento dal mondo, la semplicità dell'architettura, ridotta all'essenziale.

Diffusione –

La diffusione fu molto veloce: tra il 1113 e il 1115 sorsero le abbazie di La Ferté, Pontigny, Clairvaux, Morimond; nel 1150 abbiamo 317 fondazioni, tre anni dopo, alla morte di san Bernardo di Chiaravalle passiamo a 343, nel 1175 esistevano 441 abbazie, 520 nel 1200; nel 1500 troviamo 738 fondazioni (dalle quali ne vanno sottratte 70 nel frattempo sopresse).

⁸³ H. Wolter, H.-G. Beck, *Civitas medioevale*, vol. V/1 della "Storia della Chiesa" diretta da H. Jedin, Milano, 1976, Jaca Book, p. 17.

Anche geograficamente l'irraggiamento fu veloce: basti considerare il seguente prospetto⁸⁴:

⁸⁴ Rielaborazione dei dati presi dal *Dizionario degli istituti di Perfezione*, cit., vol. II, coll. 1071-1096 e da H. Wolter, H.-G. Beck, *Civitas medioevale*, cit., p. 18.

Nazioni	Anno del I insediamento	insediamenti al 1500
Francia	1098	240
Italia	1120	85
Germania	1123	73
Gran Bretagna	1128	123
Spagna	1132	59
Austria	1130	14
Belgio	1132	18
Svizzera	1132	8
Savoia	1143	
Penisola balcanica	1136	6
Portogallo	1138	13
Ungheria	1142	9
Polonia	1143	25
Cecoslovacchia	1143	25
Danimarca	1144	8
Norvegia	1146	3
Oriente latina	1157	14
Paesi Bassi	1163	14
Romania	c.a. 1179	2
URSS	1208	2
<p>In alcune abbazie il n° dei membri religiosi raggiunse cifre sbalorditive (Clairvaux 700 membri, Rielvaux 650, Les Dunes nella Fiandra 530, Walkenried 260.</p>		

Anno	N° di abbazie	Diffusione geografica
1098	1	Cîteaux Savigny (1112) Pontigny (Auxerre: 1114) Clairvaux (Langres: 1115) Morimond (Langres: 1115) Tiglieto (Acqui: 1120) Bellavaux (Besançon: 1120)
1150	317	
1153	343	Arrivano fino all'Italia Meridionale, in Portogallo, in Svezia e Norvegia in Inghilterra, in Scozia
1200	520	Arrivano fino in Sicilia, Polonia, Ungheria
1208		Costantinopoli

Bibliografia –

Bouyer L., *La spiritualité de Cîteaux*, Parigi, 1955, Flammarion.

Cavinez J. M., *Statuta capitularum generalium O. Cist. 1116-1787*, 8 voll., Lovanio, 1933-41.

Mahn J.-B., *L'ordre cistercien et son gouvernement des origines au milieu du XIII siècle (1098-1265)*, Parigi, 1951², E. de Boccard.

Manselli R., "Certosini e Cistercensi" in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Milano, 1971, Vita e Pensiero.

Merton T., *Aux sources du silence*, Parigi, 1952, Desclée De Brouwer.

Pásztor, "Le origini dell'Ordine cistercense e la riforma monastica" in *Analecta S. Ordinis Cistercensis*, Roma, 21 (1965), pp. 112-127.

Van der Meer F., *Atlas de l'Ordre cistercien*, Parigi – Bruxelles, 1965. Ed. Sequoia.

L'ordine di Fontevraul t

Dal l'intuizione al la fondazione –

Un movimento con analoghe tendenze eremitiche, anche se con diversa origine e coinvolgente soprattutto le donne, fu quello suscitato da Roberto d'Arbrissel (1050-1117).

Questo prete, che si fece eremita, dalla personalità non chiaramente definita, in seguito a un colloqui avuto nel 1096 con papa Urbano II⁸⁵, si mise a precorrere la campagna, predicando che bisognava fuggire il secolo e vivere lontano dai castelli e dalle città, nella penitenza e nella povertà e disputando contro gli eretici. "Durante la sua predicazione il b. Roberto d'Arbrissel trascinava al suo seguito numerosi convertiti, uomini e donne che abbandonavano i loro beni e si mettevano alla sua sequela. Per assicurare la loro perseveranza ed evitare gli inconvenienti della riunione di bande più o meno disciplinate di *pauperes Christi*, Roberto fu indotto a stabilirli nella foresta di Fontevrault, dividendoli in varie comunità una accanto all'altra⁸⁶.

Sorse così il convento di Fontevrault nel 1100-1101. Da una simile unione di eremiti e di predicatori ambulanti (però senza la prevalenza dell'elemento femminile) sorsero i monasteri di Tiron, per pera di Bernardo di Abbeville (? 1117), di Savigny, fondato da Vitale di Montain (? 1122) e di Cadouin (fondatore Firaldo di Salles, ? 1120). "Mentre la predicazione itinerante esercitò sul movimento monastico un'influenza soltanto passeggera e isolata, l'eremo e la povertà evangelica conservarono una costan-

⁸⁵ Cfr. *Storia della Chiesa*, diretta da A. Fliche e V. Martin, Torino, 1959, S.A.I.E., vol. VIII, p. 605.

⁸⁶ *Dizionario degli istituti di Perfezione*, cit., vol. IV, col. 127.

te forza di attrazione”⁸⁷.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Roberto d’Arbrissel – contrariamente a quanto fin qui riscontrato considerando i fondatori di epoche precedenti – era di origine familiare umile; culturalmente però ebbe la possibilità di compiere studi elevati in quel periodo⁸⁸. In merito ai suoi seguaci non possediamo dati precisi, è comunque verosimile ritenere che fossero persone appartenenti ai vari ceti della società: erano le persone che lo seguivano dopo aver ascoltato le sue entusiastiche predicazioni.

Vita dei primi seguaci –

Il monastero di Fontevrault era un monastero ‘misto’, un luogo cioè dove uomini e donne vivevano più o meno sotto lo stesso tetto, anche se non l’unico. Fontevrault aveva poi un’altra singolarità: essa “Consisteva nel fatto che la direzione di tutto il complesso era affidata ad una badessa. I monaci dovevano essere sottomessi come Giovanni fu sottomesso alla s. Vergine. nei primi tempi tutta questa folla viveva in capanne; in seguito si cominciarono a fondare costruzioni regolari in cui la clausura severa separava le due comunità. L’originalità di questa fondazione fu maggiormente accentuata da una decisione che Roberto prese verso la fine della sua vita: la badessa doveva essere in seguito scelta tra le vedove e non tra le giovani che avevano passato tutta la vita in convento. Temeva in verità l’inesperienza di queste ultime; ma tale distinzione, contraria alla tradizione della chiesa,

⁸⁷ F. Kempf, H.-G. Beck, E. Ewig, J. A. Jungmann, *Il primo medioevo*, cit., p. 590.

⁸⁸ “Benché i suoi genitori fossero poveri, poté studiare a Parigi, dove insegnavano già eminenti maestri” (*Bibliotheca Sanctorum*, vol. XI, coll. 228-9).

non riuscì a imporsi in seguito⁸⁹.

Diffusione⁹⁰

La diffusione fu molto rapida, non superando però i confini della Francia: poco dopo il 1101 (anno di fondazione di Fontevrault) abbiamo quattro conventi, nel 1117 (anno della morte dell'Arbrissel), passarono ad una ventina, abitati da circa 30000 monache, nella seconda metà del XII secolo arrivarono ad un centinaio con 4/5000 religiose. La prima crisi apparve nel corso del XIII secolo a causa della Guerra dei Cento anni, così che l'ordine non poté più raggiungere gli splendori del primo periodo; la rivoluzione francese lo annientò quasi completamente.

Bibliografia –

Bienvenu J.-M., *Aux origines d'un Ordre religieux: R. d. A. e la fondation de Fontevrault, 1101*, in *Chaiers d'histoire*, 20 (1979), Lyon, pp. 227-243.

Nicquet H., *Histoire de l'ordre de Fontevrault*, Parigi, 1642.

Picard L.-A., *L'ordre de Fontevrault de 1115 à 1207*, Sanmur, 1934.

Religiose de Boulaur, *Histoire de l'Ordre de Fontevrault 81100-1905*, Anch, 1911-15, 3 voll.

⁸⁹ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. XI, col. 230.

⁹⁰ Dati desunti dal *Dizionario degli istituti di Perfezione*, vol. III, coll. 127-129.

Roberto di Xanten e i Premostratensi

In un ambiente analogo a quello di Roberto d'Arbrissel, costituito da profondo misticismo, da libere predicazioni, dal desiderio di una pura vita evangelica rispetto a quella praticata dalla gerarchia, si formò anche Norberto di Xanten, fondatore dei Premostratensi.

Dal l'intuizione alla fondazione –

Ciò che mosse Norberto alla svolta religiosa fu un evento traumatico: mentre era in cammino da Xanten verso Vrden fu colpito da un fulmine (1115). Interpretò questo incidente come un segno che Dio lo chiamava ad una vita interamente dedicata al suo servizio: entrò nel monastero benedettino di Sieburg e fu ordinato prete (essendo egli ancora suddiacono, dicembre 1115). Un altro elemento fondamentale fu l'incontro con i Wanderprediger (= predicatori ambulanti), gruppi di frati che conducevano una vita evangelica di povertà, impegnandosi nella predicazione con le parole e con gli esempi: seguì la loro spiritualità e divenne un predicatore famoso. Tuttavia il vescovo di Joux, lo convinse a fondare un cenobio: si stabilì con i suoi compagni a Prémontré, nel Natale del 1121 una quarantina di persone di consacrò con voti pubblici alla vita di perfezione. La vita cenobitica dei compagni di Norberto non impedì affatto allo stesso di organizzare missioni di apostolato in altre regioni della Gallia e della Germania. È ormai la spiritualità del nuovo millennio che si afferma.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Norberto ebbe i natali dalla nobile famiglia dei de Genep e, avviato da giovane alla carriera ecclesiastica "fu educato

nel palazzo arcivescovile di Federico I von Schwazzenber. Successivamente fu accolto nel suo palazzo imperiale e poté conoscere da vicino le grandi questioni politico-religiose che allora si dibattevano⁹¹.

Riguardo alle condizioni dei seguaci valgono le considerazioni già fatte per i discepoli di R. d'Arbrissel quando affermavamo la loro varia estrazione sociale.

Vita dei primi seguaci –

La regola di Prémontré non differì molto da quella degli altri ordini di canonici regolari: recita dell'ufficio, lavoro manuale, studio costituirono le pratiche, con tendenza più marcata però all'austerità. Venne dato spazio ai rapporti con il mondo (questo denota l'influenza della predicazione ambulante e il clima più in generale del XII secolo). Lo stesso: Norberto organizzò missioni in Gallia e in Germania (cioè fuori dal monastero) con i suoi compagni: nel 1123 lo troviamo ad Anversa a disputare con l'eretico Tanchelmo.

Diffusione⁹² .

La diffusione fu, anche in questo caso, molto veloce: abbiamo contato 41 abbazie fondate prima del 1130; 85 fondazioni fra il 1131 e il 1150; ancora 85 dal 1151 al 1200 e 28 nuove istituzioni nel XIII secolo.

Considerando l'espansione geografica prima del 1130 notiamo che arrivarono in Francia, Austria, Germania, Belgio, Sassonia; nella prima metà del XII secolo ebbero fondazioni in Spa-

⁹¹ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. IX, p. 1054.

⁹² Dati ricavati dalla cartina storico-geografica, in *Storia della Chiesa*, diretta da A. Fliche e V. Martin, Torino, 1974, S.A.I.E., vol. IX/1, p. 137.

gna, Inghilterra, Scozia, Irlanda, Boemia, Moravia, Italia (Todi), Danimarca, Norvegia, coprendo tutta l'Europa occidentale.

Bibliografia –

Analectes dell'Ordre de Prémontré, Parc-le-Louvain, 1905-1919.

Analecta Praemonstratensia, Tourgeloo, 1925 ss.

Backmund N., *Monastica praemonstratense*, Staubing, 1949-56, 3 voll.

Dereine Ch., "Les origines de prémontré" in *Revue d'histoire ecclésiastique*, 42 (1947), pp. 84-92.

Hugo Ch. L., *Ordinis Praemonstratensis*, Nancy, 1734-36, 2 voll.

Mackin B. T., *Initia historico-iuridica definitorii ordinis praemonstratensis*, Romae, 1965, P. Universitatis lateranensis, 1965.

Madelaine G., *Histoire de Saint Norbert*, Tougerloo, 1928², 2 voll.

Petit F., *La spiritualité de Saint Norbert aux XII et XIII siècles*, Parigi, Vrin, 1947.

Petit F., *L'ordre de Prémontré*, Parigi, 1927, Vrin.

La nascita dei grandi ordini mendicanti: i Francescani e i Domenicani

Un fenomeno proprio dei secoli XII e XIII e che interessa, come vedremo, lo studio di questi due grandi ordini mendicanti, è quello delle eresie. Già nel secolo XII assistiamo ad una radicalizzazione della predicazione popolare attraverso figure alquanto demagogiche quali Pietro di Bruis, Enrico d'Losanna, che predicavano contro la Chiesa e spingevano a profanare le chiese e Arnaldo da Brescia, che superò il movimento di riforma ecclesiale con una forma di radicalismo eretico. Ma il primo movimento eretico di massa fu quello dei Catari, circa 1140, diffusi in Italia a partire dal 1165, detti anche Albigesi dalla città di Albi, nel Sud della Francia. Esso si basava su una concezione dualista del mondo, sulla negazione della divinità di Cristo, creduto un angelo apparentemente incarnato, sul ritenere la carne come prigioniera dell'anima, sulla negazione della resurrezione dei corpi. Il loro battesimo (*consolamentum*) aveva valore esorcistico

e consisteva nel contatto con i vangeli e in un'imposizione delle mani. Altro movimento eretico fu quello fondato da Pietro Valdes, basato sulla pratica della povertà assoluta (lo stesso Valdes, dopo aver sistemato moglie e figlie, vendette tutto) e sulla predicazione ambulante, a due a due.—In un primo tempo i Valdesi furono approvati dal concilio Lateranense III, ma con la proibizione della predicazione dogmatica, permettendo solo quella morale; tuttavia, in seguito a conflitto con la gerarchia e con il clero delle parrocchie, si isolarono e incominciarono a predicare contro i peccati del clero. Scomunicati nel Concilio di Verona (1184) si avvicinarono ai Catari incominciando a rifiutare il magistero, la gerarchia, i sacramenti, il culto dei santi. I due movimenti accennati sono importanti per comprendere la vita di san Domenico che si assunse il compito della predicazione antieretica, che visse in modo ortodosso le medesime istanze alla povertà assoluta di moti eretici del suo periodo storico.

Dal l'intuizione alla fondazione —

Nel caso di san Domenico il nucleo essenziale della sua vocazione fu costituito da una 'passione' per i bisogni storici della cristianità in quel momento: egli, canonico della cattedrale di Osimo, mentre accompagnava il suo vescovo Diego d'Azebes in un'ambasciata, si rese conto che il pericolo per la cristianità era costituito dai Cumani (popolazione di origine turca) e dalle eresie diffuse in quel periodo. Per questa ragione i due chiesero a papa Innocenzo III il permesso di potersi dedicare alla conversione di questa popolazione, ma fu loro negato. Al ritorno in patria incontrarono nel giugno 1206 i tre legati pontifici che erano stati incaricati della predicazione contro gli eretici nella Francia meridionale, ma che pensavano si rinunciare al mandato avuto a causa dell'insuccesso riportato. Diego e Domenico si resero conto che le eresie albigese e valdese avevano successo grazie alla purezza di costumi praticata dagli eretici, alla radicalità della predicazione e alla lealtà con se stessi, cose non sempre vissute dal clero e capirono che solo attraverso una vita coerente e austera si potevano convertire gli eretici. I legati pontifici accettarono di praticare una simile vita a condizione che anche il vescovo e il canonico accettassero lo stesso stile di vita, il che avvenne.

Nel caso di san Francesco il movente del suo cambiamento di vita fu costituito da una ricerca profondamente spiri-

tuale, confortata (se certa agiografia non ha distorto i dati storici) da visioni ed esperienze mistiche. Questi, mentre si recava in Puglia (1204 / 5) per partecipare a una campagna militare, fu fermato da un sogno: gli apparve un castello pieno di insegne e l'invito a seguire il padrone piuttosto che il servo. Tornato ad Assisi (autunno 1205) si mise a curare poveri e lebbrosi, e qui gli accadde il famoso episodio del crocifisso della chiesetta di san Damiano che gli disse: "Francesco va e riapra la mia chiesa che, come vedi, è in rovina". Nel marzo - aprile 1206, in seguito alla rinuncia dei beni paterni innanzi al vescovo Guido II (la 'perfetta conversione'), iniziò un periodo di vita eremitica, impegnato a compiere umili servizi e a restaurare tre chiese. Infatti nel 1208/9, ascoltando il commentare di un passo evangelico (si trattava di Matteo 10,5 ss o di Luca 9, 1-6; 10, 1 ss.) nella chiesetta di santa Maria degli Angeli da poco restaurata, comprese che doveva impegnarsi nell'assoluta povertà, nell'abbandono e nella fiducia totale, nella predicazione itinerante.

Condizioni sociali e culturali dei fondatori e dei seguaci

Circa le origini di Domenico di Guzman la ricerca storica non è riuscita a far luce con certezza in quanto si discute se sia stato nobile e a qual livello; le posizioni sono molteplici⁹³.

⁹³ "Sia dal lato dei Guzman, che di quello degli Ara, discendeva da nobili cavalieri, i quali, durante parecchi secoli, avevano combattuto per la patria spagnola e per la fede cristiana" (Giraud G., *San Domenico*, Roma, 1906, Desclée-Lefebvre, p. 8).

"Gli antichi Bollandisti hanno revocato in dubbio l'alta nobiltà attribuita ai genitori di san Domenico. Oggi più che mai si diffida di queste genealogie del XVII e XVIII secolo; esse furono troppo spesso l'opera di una vanità poco scrupolosa (*Analecta Bollandiana*, t. XII, p. 322).

Secondo Giraud (op. cit.) la critica degli antichi Bollandisti riguardava solo l'alta nobiltà e non la nobiltà comune. Secondo V. J.

Francesco d'Assisi nacque da "Madonna Pica, probabilmente Giovanna detta la 'Pica', di una certa nobiltà di casato e dal ricco mercante di panni Pietro di Bernardone"⁹⁴.

Riguardo alla formazione culturale di Domenico "ricevette la sua prima formazione da uno zio arciprete e successivamente frequentò le scuole, allora famose, di Palenzia, dove, terminato il corso normale delle arti liberali, studiò per quattro anni teologia"⁹⁵.

Francesco invece imparò solo a leggere e a scrivere in una scuola parrocchiale.

Fra seguaci di Domenico troviamo i monaci cistercensi, unitisi al fondatore sull'esempio dei tre legati pontifici incaricati della predicazione antialbigese nel Sud della Francia: Arnaldo, abate di Cîteaux, Raoul di Fontfroide e Pietro di Castelnau; troviamo Pietro Cellani, studioso di lettere e scienze; le prime donne che entrarono nel monastero di Prouille, fondato da Domenico, "appartenevano alla nobiltà dei dintorni; Giordano le chiama *nobiles matronae Fanijovis*"⁹⁶.

Il primo discepolo di Francesco d'Assisi, del quale ci sia giunto il ricordo, è Bernardo di Quintavalle, notevole, laureato in diritto canonico a Bologna, ricco e influente; dei primi giorni è il prete Pietro Cattani, "anch'egli dell'alta borghesia, addottorato in diritto all'Università di Bologna, non molto ricco, ma insigne

Kondelka "fu una parentela con le nobili famiglie Guzman e Aza non è sufficientemente documentata" (*Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. V, col. 1052).

⁹⁴ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. V, col. 1052.

⁹⁵ *Ibid.*, vol. IV, col. 693.

⁹⁶ Giraud G., *San Domenico*, cit., pp. 61-62. Si cita qui Giordano di Sassonia, successore di Domenico quale maestro generale.

per virtù⁹⁷; dopo una settimana si riunirà anche Egidio, di 18 anni, orfano, popolano⁹⁸; la giovane Chiara, iniziatrice del ramo femminile del francescanesimo (le Clarisse) e sua sorella Agnese erano nobili, figlie di Favarone di Offreduccio, conte di Coccorano.

Luogo di Provenienza e di esercizio –

Per entrambi i fondatori considerati in questo paragrafo il luogo di provenienza fu il centro urbano, così come fu nei centri abitati che svolsero la loro missione e che insediarono i loro primi discepoli. Lo spostamento dell'asse di interesse dalla campagna alla città è ormai compiuto.

Vita dei primi seguaci –

La vita di Domenico cambiò quando lui e il suo vescovo Diego compresero che la missione antialbigese dei tre legati pontifici, i tre cistercensi, stava fallendo perché avevano meno fascino sulla folla degli eretici, che invece testimoniavano con la povertà e con la purezza di costumi la loro fede. Proposero ai tre di iniziare con loro un'esperienza di vita cristiana basata sulla povertà, spostandosi a piedi da una città all'altra, elemosinando il pane quotidiano, predicando, disputando con gli eretici e confermando i cattolici nella propria fede. Da questo gruppo sono la *Sancta Praedicatorio* (approvata da Innocenzo III nel novembre del 1206) e dopo nove anni e mezzo l'ordine vero e proprio. Una seconda caratteristica dei Frati predicatori è lo studio intenso: esso serviva ai predicatori per disporre degli strumenti culturali e apologetici con cui approfondire la propria fede incarnan-

⁹⁷ Piat S., *Con Cristo povero e crocifisso*, Milano, 1978, ed. O. R., vol. I, p. 138.

⁹⁸ Cfr. *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cit., vol. IV, col. 516.

dola nella cultura del secolo; per questo abbiamo già agli inizi dell'ordine dei Predicatori molti domenicani come studenti e come maestri nelle università (basti ricordare san Tommaso d'Aquino).

Caratteristica della vita dei primi francescani fu la più rigorosa povertà: Francesco aveva rinunciato a tutto e se n'era andato da casa; coloro che lo seguirono (chiamati *poenitentiales viri de Assisio*) fecero lo stesso; Francesco li riunì nel tugurio di Rivotorto in assoluta povertà per istruirli lungo tutto l'inverno del 1208 / 9; infine lo inviò nella predicazione in alcune regioni d'Italia: dagli inizi è anche qui presente la seconda caratteristica di quest'ordine, che già abbiamo riscontrato nei domenicani: la predicazione (Francesco arrivò fino in Terra Santa, in Siria e in Egitto). Così li descrive Gioacchino Volpe⁹⁹: "non diversamente dai Valdesi e dalle altre sette, la più antica comunione francescana ha e vuole l'intimità di spirito fra uomini e donne. Non diversamente dai Catari e dagli Umiliati, vuole anche esso lavorare manualmente e *firmiter* vuole imporre ai suoi fratelli di lavorare, e chi non sa impari: e ciò non per cupidigia di guadagno, ma per odio all'ozio e per desiderio di dare esempio agli altri. L'elemosina, solo quando altri negasse loro il prezzo del lavoro!". E Giacomo di Vitry nel 1216 afferma¹⁰⁰: "Amano essi la vita più solitaria, i luoghi remoti, dove vivono in piccole comunità, come gli eretici, le donne lavorando, gli uomini accanto nei luoghi vicini. Con questi 'poveri semplici' Iddio vuole, 'in onta ai prelati', salvare molte anime! Ogni tanto si adunano, prendono accordi e poi spandono per l'Italia".

⁹⁹ *Movimenti religiosi e sette ereticali*, Firenze, 1972, Sansoni, p. 59.

¹⁰⁰ Cfr. F. Alberoni in *Movimento e istituzione*, Bologna, Il Mulino, p. 330. Cfr. anche il capitolo "Analisi del contenuto di alcune regole".

Diffusione del I'ordine dei Predicatori¹⁰¹ .

Diffusione numerica	
periodo	n° dei religiosi
1217	16
metà XIII sec.	7.000
fine XIII sec.	10.000
metà XIV sec.	13.000
inizi XVIII sec.	25 / 30.000
1876	3.341
1966	9.998 ¹⁰²
1975	7.840

Diffusione del movimento francescano –

Anno	n° dei membri	Diffusione geografica
1208	2	
1216	16	Italia
1217		Missioni in Palestina, Siria, Costantinopoli (1217-1220), Francia, Spagna, Ungheria (1217-1221), Marocco (1217-1223)
1219		Africa del Nord (1219-1274)
1221	3/5.000	Germania (1219-1274)
1224		Inghilterra
1226	c.a. 10.000	
1228		Paesi Bassi
1232		Danimarca, Scandinavia (1232-1239)
1237		Polonia
1238		Lettonia
1239		Prussia
1250	c.a. 35.000	

¹⁰¹ Dati desunti da *Dizionario degli istituti di Perfezione*, vol. IV, coll. 924, 938, 941 e 942.

¹⁰² o 9.764 (secondo calcoli diversi).

1293		Missioni in Persia, India, Mongolia, Cina
1300	c.a. 30.000	
1400	c.a. 30.000	Africa (14040)
1500	c.a. 60.000	Missioni nelle Americhe
1600	c.a. 60.000	
1700	c.a. 110.000	
1762	134.907	
1889	23.907	
1976	36.897	

Bibliografia sui Domenicani –

Analecta Patrum Praedicatorum, Roma, 1893 ss.

Archivium Fratrum Praedicatorum, Roma, 1931 ss.

Monumenta Ordinis Patrum Praedicatorum historica, Istituto storico dei Frati Predicatori, Lovanio-Roma, 1896-1904, 14 voll., Roma, 1933 ss, voll. XV e ss.

Bennet R. F., *The Early Dominicans*, Londra, 1937.

Gillet M. S., *San Domenico*, Firenze, 1946, Salani.

Giraud G., *San Domenico*, Roma, 1906, Desclée-Lefebvre.

Mansetti F. P. D., *Monumenta et antiquitates veteris disciplinae ordinis praedicatorum*, Roma, 1864, Tip. rev. Camera apostolica.

Mortier, *Histoire des maitres Généraux*, Parigi, 1903, A. Picard et fils, 7 voll.

Rippol Th., Bremod A., *Bullarium O. P.*, Roma, 1729-40, 8 voll.

Walz A. M., *Compendium historiae O. P.*, Roma, 1948².

Bibliografia sui Francescani –

Documenta antiqua franciscana, 1901-02, ed. L. Lemmens, Quaracchi, 2 voll.

Fonti francescane, Assisi, 1977, Movimento francescano, 2 voll.

Aa. Vv., *Analecta franciscana, sive Chronica aliaque documenta ad Historicam fratrum minorum spectantia*, Quaracchi, 1895, 11 voll.

Aa. Vv., "L'ordine della penitenza di san Francesco nel secolo XIII. Atti del Convegno di studi francescani. Assisi 1972", in *Collectanea franciscana*, 43 (1973).

Carli R., Crespi F., Pavan G., *Analisi dell'ordine dei frati minori cappuccini*, Roma, 1974, Etas Kompass.

Carli R., Landucci G., Pavan G., Zillio P., *Analisi dell'ordine dei frati minori cappuccini*, Padova, 1974, ed. Laurenziane.

De Nantes R., "La première prédication franciscaine", in *Etudes franciscaines*, Parigi, 30 (1913), pp. 357 – 377.

Gemelli A., *Il francescanesimo*, Milano, 1956⁷.

Jorgensen G., *San Francesco d'Assisi*, Torino, 1944, S.E.I.

Murith A., "Pour l'histoire de la prédication franciscaine", *Miscellanea francescana*, 39 (1939), pp. 433 – 488.

Sevesi P. M., *L'ordine dei frati minori*, Milano, 1942-60, 3 voll.

Waddingo Hiberno L., *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco Institutorum*, Quaracchi, 1931.

La congregazione benedettina dei Silvestrini

Dello stesso periodo degli ordini domenicano e francescano, fu fondata da Silvestro Guzzolini (1170 c. a. – 1267).

Dal l'intuizione alla fondazione –

Fu un'occasione particolare per abbracciare la vita eremitica quella offerta al Guzzolini, quando era già canonico della cattedrale di Osimo, avendo circa quarant'anni, fu profondamente scosso dalla riesumazione del cadavere scheletrito di un suo parente, ammirato in vita per la sua bellezza.

Condizione sociale e culturale del fondatore –

S. Guzzolini proveniva dallo emergente ceto borghese, essendo figlio di un giuresconsulto di una certa fama e studioso di diritto a Padova, come voleva suo padre, per poi dedicarsi alla teologia.

Vita dei primi seguaci –

Il tipo di vita praticato dai seguaci del Guzzolini era di tipo monastico, basato sulla regola di Benedetto, con sottolineatura dell'aspetto contemplativo.

Bibliografia –

Atti del Convegno di studi storici VIII centenario della nascita di san Silvestro (1117 – 1977), Fano, 1977, Tip. Sonciniana.

Pennacchioni A., *L'ordine benedettino di san Silvestro in Cingoli nel sec. XIII*, Macerata, 1967, Tip. Maceratese.

L'Ordine dei servi di Maria

Un fenomeno di notevole interesse sociologico fu quello dei movimenti laicali che nel XIII secolo registrarono un risveglio e un incremento notevoli. Il vecchio istituto dei *frates de poenitentia* ne fu in questo periodo la punta emergente. Esso costituì una specie di livello intermedio fra quello dei laici secolari e quello dei religiosi, cui fanno parte, composto da "più laici che, pur rimanendo nel secolo si 'convertono' ed abbracciano uno stato di vita penitenziale simile a quello imposto dalla chiesa ai peccatori pubblici riconciliati. Esso comporta un digiuno più frequente e rigoroso che ai semplici fedeli, l'astinenza quotidiana alla messa, l'osservanza delle ore canoniche, la proibizione di esercitare cariche pubbliche, il divieto di portare armi, la rinuncia al matrimonio per i celibi e a nuove nozze per i vedovi, la continenza almeno periodica per i coniugati, un abbigliamento modesto costituito da una semplice tunica e da un mantello di lana. Tale stato era previsto anche per le donne nubili e vedove"¹⁰³. Questi gruppi, da un lato, saranno attirati nella sfera degli ordini mendicanti, costituendo in alcuni casi i loro 'terzi ordini regolari', dall'altro sfoceranno nel fenomeno della 'grande devozione'. Questa, incarnata dai flagellanti "ha la sua origine a Peru-

¹⁰³ Angelozzi G. C., *Le confraternite laicali*, Brescia, 1978, Queriniana, pp. 20-21.

gia, ove alla fine della Quaresima del 1260, in seguito alla predicazione di Raniero Fasani, laico, coniugato e penitente volontario, gruppi di devoti percorrono processionalmente la città, flagellandosi il dorso nudo e implorando la misericordia divina. In maggio il movimento è ormai tanto diffuso che il comune concede quindici giorni di sospensione delle attività lavorative per permettere il libero esplicarsi della devozione, che sembra aver già guadagnato, oltre ai larghi strati di buona parte del clero regolare e secolare. Le processioni riprendono maggior vigore a settembre e a ottobre, si irradiano da Perugia verso Roma e verso Imola, da qui a Bologna, a Modena e a Reggio Emilia e da qui a Parma: i fedeli procedono salmodiando, levando lodi alla Vergine, invitando alla penitenza e implorando la misericordia divina. Il fenomeno mostra una straordinaria capacità espansiva e già a novembre interessa tutta l'Italia Settentrionale (...). Agli inizi dell'inverno tocca le Alpi e l'anno seguente passa in Baviera, in Boemia e poi in Polonia¹⁰⁴. Da questo movimento sorgeranno in seguito molte confraternite. È da un'associazione simile che proverranno i Sette fondatori dei Servi di Maria ed è all'interno di simile spiritualità che si muovono fondatori come il Colombini.

Dal l'intuizione alla fondazione –

I sette fondatori di quest'ordine provenivano, come abbiamo visto sopra, dal movimento dei fratelli della penitenza. "Proprio la partecipazione a comuni attività offrì ai sette penitenti servi di santa Maria l'occasione di meglio conoscersi e di legarsi in profonda amicizia. Questo li renderà consenzienti ed unanimi nell'agire e li spingerà, rotto ogni legame con il mondo, a volersi unire stabilmente per accendersi vicendevolmente con esempi e conversazioni usate per prepararsi a godere un giorno insieme pienamente in Cristo. Avendo così deciso, mossi da divina ispi-

¹⁰⁴ Angelozzi, op. cit., p. 26.

razione, con ferma volontà e chiaro proposito, di unirsi per condurre insieme fino alla morte una vita penitente, si prepararono al nuovo genere di vita distribuendo – dopo aver provveduto del necessario le famiglie – tutto il resto ai poveri e alle chiese, decisi, secondo il Vangelo, a non ritenere per se stessi nulla; ottennero il consenso delle mogli persuadendole, secondo l'uso del tempo, a consacrarsi anch'esse al servizio del Signore; cominciarono a ritirarsi presso conventi solitari per darsi alla contemplazione; si consigliarono con persone sagge di santa vita (il vescovo, frati minori e predicatori, ...) sul modo migliore di realizzare il proposito concepito. Distaccatisi ormai da tutto, assuefatti già alla vita che stavano per intraprendere, "il giorno da essi stabiliti e loro divinamente ispirato (formula volutamente vaga), preparati dall'orazione, si ritirarono fuori le porte di Firenze in una casupola dei frati minori"¹⁰⁵.

Condizioni sociali del nucleo iniziale e dei fondatori –

Anche questi fondatori appartenevano al ceto borghese e svolgevano l'attività di commercianti.

Luogo di provenienza e di esercizio –

Il luogo di provenienza è la città di Firenze, mentre la vocazione li portò (almeno nella fase iniziale dell'Ordine) a isolarsi dal mondo per condurre un'esperienza di tipo monastico.

Vita dei primi seguaci –

Questi sette penitenti, nella loro convivenza nella casupola di Cafaggio fuori dalle porte di Firenze (anno 1244 – 45), fuori dalla cinta muraria, in ambiente francescano, avevano continuato a condurre con modalità proprie della vita comune, il genere di

¹⁰⁵ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. IX, col. 915.

esistenza già iniziato nelle loro case. Circa l'anno 1246 si ritirarono sul Monte Senario compiendo un passo radicale nella vita contemplativa e nella povertà assoluta. Dopo il 1256 il gruppo seguirà una svolta in senso meno contemplativo e ottenne la autorizzazione all'attività pastorale (coincide con la morte dell'uomo più caratterizzante il gruppo: Bonfiglio).

Bibliografia –

Studi storici nell'Ordine dei Servi di Maria, Roma, 1933.

Del Pino F. A., *I frati Servi di s. Maria dalle origini all'approvazione (1233 – 1344)*, Lovanio, 1972, 3 voll.

Morini A., Soulier F., *Monumenta Ordinis Servorum S. Mariae*, Bruxelles – Firenze, 1897 – 1930, 20 voll.

Rossi A. M., *Manuale di storia dell'Ordine dei Servi di Maria*, Roma, 1956.

L'ordine dei Gesuati

L'ordine fu fondato nel 1356 da Giovanni Colombini (1305 – 1367) e può essere ricollegato alla spiritualità dei movimenti laicali di cui abbiamo già parlato trattando dei Servi di Maria.

Dal l'intuizione alla fondazione –

Il Colombini si convertì alla vita di povertà e di predicazione all'età di 51 anni quando un giorno, in attesa del pranzo, si mise a leggere la storia di santa Maria Egiziaca, datogli dalla moglie.

Ma c'è chi mette in dubbio la conversione del Colombini, quasi si trattasse di una folgorazione: il *Dizionario degli Istituti di Perfezione*¹⁰⁶ vede la causa di questo cambiamento nella situazione sociale: "in realtà la cosiddetta 'conversione' non appare né improvvisa, né rapida. Intanto, vi dovrà entrare per qualcosa l'atroce peste del '48. Decimando la popolazione e disintegrando le famiglie, con un pauroso aumento del numero già considerevole dei poveri in Siena, la peste aveva tra l'altro messo in crisi gli ordini mendicanti che, disinteressati ormai ai problemi concreti della povertà subita e nient'affatto 'volontaria' e abbandonata l'assistenza caritativa al popolo minuto delle confraternite, erano intenti semmai, con i loro teologi, a nobilitare l'uso del denaro, se non ancora in termini capitalistici, certo in termini mercantilistici, tirandosi addosso in pratica questo distacco dei poveri veri, che in parte spiega il rapido successo dei Gesuati nella seconda metà del Trecento".

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Giovanni Colombini fu un ricco mercante di stoffe e l'ambiente da cui attinse i seguaci fu il suo: la borghesia cittadina; il suo primo compagno fu un altro mercante, Francesco di Mino de' Vincenti, ai quali due presto si unirono numerosi nobili (talvolta intere famiglie) e notabili: tipico l'esempio del colto e ricco notaio Domenico di Montichiello e di sua moglie¹⁰⁷.

¹⁰⁶ Op. cit., vol. IV, coll. 1117-1118.

¹⁰⁷ "Quanti notai fra i Gesuati! Più che di un movimento popolare, per questi inizi converrà parlare di movimento populista" (*Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cit., vol. IV, coll. 1119-1120).

Luogo di provenienza e di esercizio –
La città.

Vita dei primi seguaci –

Dopo l'illuminazione del Colombini, si unì a lui un altro mercante e insieme praticarono la povertà e la castità. Attorno a loro si ritrovarono molti giovani attratti dalle loro virtù e anche dai miracoli che G. Colombini praticava, vivendo insieme in povertà e dedicandosi alla predicazione (il nome di 'Gesuati' deriva da quello di Gesù, invocato durante la loro predicazione).

“Convivevano in piccole comunità, a mo' di libera associazione fra laici, prestando obbedienza volontaria a un priore che li governava democraticamente; canonicamente erano in tutto e per tutto soggetti ai vescovi e ai parroci, senza ombra di esenzioni (almeno nel primo secolo di vita), come qualsiasi altro laico; né esistevano vincoli particolari tra casa e casa”¹⁰⁸.

Diffusione –

Sappiamo che per due anni (1355 – 57) G. Colombini e il suo compagno Francesco di Mino de' Vincenti furono soli nella loro predicazione; nel 1357 incominciò a formarsi il primo gruppo costituito da una trentina di persone (mercanti e notabili, anche intere famiglie); nel 1364 arrivarono a un centinaio.

I conventi furono fondati nei seguenti luoghi: Lucca (1368), Pistoia (1370), Livorno (due conventi) e Arezzo (1370 – 1380), Città di Castello (1370), Ferrara (1373), Bologna (1379), Firenze (1383), Ancona e Bologna (1393), Tolosa (1437), Verona (1428 ?), Padova (1432), Pisa (1434 ?), Treviso (1437), Livorno

¹⁰⁸ *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cit., vol. IV, col. 1124.

(1442), Vicenza (1445), Roma (1454), Milano (1458), Brescia (1467), Piacenza (1467), Cremona (1477)¹⁰⁹.

Bibliografia –

Dufner G., *Geschichte der Jesuiten*, Roma, 1975.

Germario, "Giovanni Colombini e la sua 'brigata'", in *Bullettino dell'istituto storico italiano per il Medioevo e Archivio muratoriano*, 81 (1969), pp. 237 – 71.

L'Ordine del s. Salvatore (Brigidini)

Le cause della vocazione di Brigida, la nobile principessa fondatrice dell'ordine del s. Salvatore (Brigidini) furono profonde esperienze mistiche e numerose visioni; la sua vita fu sempre accompagnata fin dall'età di sette anni, da visioni ed esperienze estatiche. Dopo una vita di matrimonio, sistemate le figlie, entrò nel monastero cistercense di Alvastra (1344 – 6) dove il marito si era già recato nel 1342 morendovi il 13 febbraio 1344. La sua ascesi fu tutta impostata sulla meditazione del mistero della passione di Cristo e della gloria e dei dolori della Madonna, fino a che nel 1345 in una visione Cristo la fa sua sposa e sua portavoce: "*Et rapta est in spiritu, et iterum vidit nubem lucidam; et in ea similitudinem hominis sicdicentem: Mulier, audi me: ego sum Deus tuus, qui tecum loqui volo (...) Non loquor tecum propter te solam, sed propter salutem aliorum (...). Tu eris sponsa mea et canale meum et audies et videbis spiritualia, et spiritus meus permanebit tecum usquem ad mortem*"¹¹⁰. Nella pace di Alvastra,

¹⁰⁹ I dati relativi alla diffusione geografica sono stati desunti dal *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cit., vol. IV, coll. 1116-1128.

¹¹⁰ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. III, coll. 465-6.

dopo un breve periodo passato alla corte reale di Svezia, maturò l'idea di un nuovo ordine avente come scopo l'espiazione dei peccati del paese e il culto della passione di Cristo e della compassione di Maria. Il 1 maggio 1346 il re Magnus le concedette il suo castello a Vadstena con copiose elargizioni affinché ivi potesse sorgere la nuova fondazione.

Condizioni sociali e culturali della fondatrice –

Fatto insolito per i fondatori del periodo che va dal XIII al XV secolo, Brigida di Svezia apparteneva all'alta nobiltà¹¹¹: bisogna però notare che ella era nata in un paese dell'Europa centrale e meridionale, dove si era ormai consolidata la grande svolta culturale, sociale, economica e politica del XIII secolo.

Luogo di provenienza e di esercizio –

La Santa proveniva dal castello feudale di Finsta, i monasteri dell'ordine in questione ricordano quelli della regola benedettina dell'alto medioevo per il fatto di avere la vita impostata sulla separazione del mondo; anche in questi brevi considerazioni sui 'luoghi' notiamo diversi dati rispetto a quelli riscontrati negli ordini dei secoli XIII e XIV di origine italiana e francese che abbiamo preso in considerazione.

Vita dei primi seguaci –

L'esperienza dell'Ordine del s. Salvatore è di tipo monastico, rifacendosi però alla tradizione dei conventi 'misti', modello che Brigida ebbe modo di conoscere a Fontevault, mentre insieme a suo marito compiva un pellegrinaggio a s. Giacomo di Compostella: ognuno di questi conventi si sarebbe dovuto com-

¹¹¹ "I suoi genitori appartenevano all'antica stirpe dei Folkunghi (Folkungar), che diede alla Svezia i suoi re per oltre un secolo, dal 1250 al 1363" (Ibid., vol. III, col. 441).

porre di 60 religiose, 13 preti, 2 diaconi, 2 suddiaconi, 8 religiosi, allo scopo di raggiungere la cifra di 85 corrispondente alla somma degli apostoli (12 + Paolo + 72 discepoli).

Diffusione nel i secolo –

decenni	n° fondazioni	Luogo di fondazione
1369	1	Svezia
1371-80	---	
1381-90	---	
1392-1400	2	Firenze (1394), Danzica (1369)
1401-10	1	Revel (1407)
1411-20	5	Dublino (1412), Lubeca (1413), Genova (prima del 1413), Londra (1415), Danimarca (1416)
1421-30	5	Norvegia (1421), Roma (1422), Venezia (1422), Murano (1422), Bologna (1422)
1431-40	3	Norimberga (1435), Finlandia (1438), Danimarca (1438)

Bibliografia –

La regola del S. Salvatore, Firenze, 1717.

Butkovich A., *Revelation, Saint Brigitta of Sweden*, Los Angeles, 1972, Ecumenical fondation of America.

Cnattingius H. J., *Studies in the Order of St. Bridget of Sweden*, Stockholm-Göteborg, Almqvist e Wiksell.

Martin J., *L'Ordre du Saint-Salvateur*, Parigi, 1907, Université Catholique.

I fratelli della vita comune

L'esperienza religiosa dei Fratelli della vita comune scaturì dal movimento spirituale della *Devotio moderna*.

"*Devotio moderna* è la definizione che già Tommaso di Kempis (1380 – 1471) e Giovanni Bush (1399 – 1479) diedero al movimento spirituale iniziato alla fine del XIV secolo nei Paesi Bassi e diffuso nel resto dell'Europa, specialmente nella Germania nel corso del XV secolo"¹¹².

Questa esperienza venne chiamata moderna perché preferì l'esperienza concreta, diede impulso alle forze affettive e introdusse all'autocontrollo, cose che costituirono un cambiamento rispetto alla mistica tradizionale. Essa "preferisce sentire il pentimento piuttosto che conoscerne la definizione"¹¹³.

Dall'intuizione alla fondazione –

Il padre della *Devotio moderna* fu Gerardo Groote (1340 – 1400) e può essere considerato, assieme a Fiorenzo Radewijns (1350 – 1400) come il fondatore delle confraternite dei fratelli e delle sorelle della vita comune. Il suo travaglio spirituale fu lungo e sofferto: quando era uno studente ammirato a Parigi, dedito ai piaceri dello spirito e del corpo, incaricato di missioni diplomatiche, possessore di canonicati e prebende, non si sentiva soddisfatto della sua esistenza: "in tutto ciò non c'è alcuna felicità"¹¹⁴. Dopo il 1370 un incontro con un vecchio priore certosino

¹¹² H.-G. Beck, K. A. Fink, J. Glazik, E. Iserlot, *Tra Medioevo e Rinascimento*, vol. V/2 della "Storia della Chiesa" diretta da H. Jedin, Milano, 1977, Jaca Book, p. 164.

¹¹³ *Imitazione di Cristo*, I, 1, 9. Di questa famosissima opera di mistica si trovano in commercio varie edizioni.

¹¹⁴ Così asserisce il suo biografo Pietro Horn in *Vita Magistri*

di Monnikhmeim, provocò la conversione: rimase in quel convento alcuni anni svolgendo lavori manuali e leggendo le opere dei mistici renani.

Condizioni sociali e culturali del fondatore –

G. Groote era un nobile commerciante di tessuti, si laureò in arti a Parigi per poi studiare diritto, medicina, teologia e anche magia.

Luogo di provenienza e di esercizio –

Gerardo Groote era nato in città (Deventer) e soggiornò in vari grossi centri (Parigi, Praga, colonia, Avignone, Aquisgrana): l'esistenza dei Fratelli della vita comune si svolgeva nei centri urbani, anche se la loro attività non era costituita dalla predicazione e dall'impegno 'mondano'.

Vita dei primi seguaci –

I Fratelli della vita comune costituirono un'esperienza originale: da un lato di tipo laicale, dall'altra non impegnata nella predicazione attiva. Essi non facevano questue, ma guadagnavano il necessario copiando e rilegando libri. Non svolgevano lavoro pastorale (per questa ragione Groote aveva accettato di costruire una fondazione allo scopo di mantenere due o tre preti, i quali invece sarebbero stati impegnati in questa attività), inoltre rifiutavano il sacerdozio, visto come ostacolo al raggiungimento della propria perfezione. Oltre la lavoro, le loro giornate erano occupate dalle letture (soprattutto la Bibbia), dalla meditazione e dalla preghiera. La giornata era così suddivisa: "iniziava alle 3 con una pia meditazione, seguiva quindi il mattutino e la lettura della scrittura. Per combattere la sonnolenza si raccomandava di

Gerardi Magni, cap. I, a cura di W. J. Küler, *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 6 (1909), p. 333.

prendere appunti. Alle 5 ognuno andava al proprio lavoro, finché le campane della chiesa parrocchiale non invitavano a messa. Cammin facendo i fratelli recitavano i salmi di Terza nel ritorno quelli di Sesta. Durante la Messa si doveva riflettere sulla vita e sulla passione di Cristo. Arrivati a casa, tutti riprendevano il lavoro. Solo alle 10 c'era il pasto comune con pubblica lettura. Dopo di che ognuno si ritirava nella sua cella per la recita di Nona. Fino ai Vespri tutto il tempo era impegnato nel lavoro. Dopo seguiva una meditazione. Il lavoro successivo fino a compieta era interrotto dal secondo pasto, cioè dalla cena in comune. La giornata si concludeva alle 8 con l'esame di coscienza, durante il quale ognuno annotava i difetti compiuti durante il giorno. Alle 9 incominciava il silenzio notturno".¹¹⁵

Bibliografia –

"Consuetudines domus Deventer", in A. Hyma (ed.), *The Cristian Renaissance*, Grand Rapids, 1924, pp. 440 – 74.

Epiney-Burgard, *Gérard Groote (1340 – 84) et les débuts de la Dévotion Modern*, Wiesbaden, 1970.

Gerardi Magni epistolae, ed. W. Mulder, Anversa, 1933.

Horn P., "Vita magistri Gerardi Magni", ed. W. J. Köühler, in *Archief voor de Geschiedenis van het Aatsbidom*, Utrecht, 6 (1909), pp. 332 – 370.

Van den Heuvel V., *De jure exixtendi ante approbationem episcopalem a. 1401*, Tilburg, 1953.

¹¹⁵ H.-G. Beck, K. A. Glazik, E. Iserloh, *Tra Medioevo e Rinascimento*, cit., pp. 168-9.

I frati eremiti di s. Francesco di Paola

Dal l'intuizione alla fondazione –

Per Francesco di Paola furono due gli elementi che lo spinsero ad abbracciare la vita eremitica: in primo luogo un anno trascorso in un convento di Minori conventuali per adempiere a un voto fatto dai suoi genitori, periodo in cui ebbe molte manifestazioni soprannaturali; in secondo luogo un senso di indignazione di fronte alle ricchezze della chiesa. Arrivato a Roma con i genitori incontrò un lussuoso corteo cardinalizio. Ritornato in Calabria all'età di appena tredici anni, abbandonò i suoi genitori e si ritirò a condurre vita eremitica in un campicello di proprietà del padre vicino a Paola. Il suo metodo di vita era in tutto simile a quello degli antichi eremiti orientali che nel Medio Evo avevano reso celebre la zona del Mercurion, poco a Nord di Paola.

Condizioni sociali del fondatore e dei seguaci –

Francesco proveniva da una famiglia di umili origini contadine, anche i suoi seguaci sono di bassa condizione sociale.

Vita dei primi seguaci –

Intorno al fondatore impegnato in una vita eremitica si riunirono alcuni discepoli: il maestro li accolse fondando così un convento. L'esperienza proposta da Francesco sottolineava l'aspetto anacoretico su quello conventuale.

Bibliografia –

Vita S. Francisci de Paula, Minimorum Ordinis institutoris, scripta ab Anonymo eiusque sancti discipulo coaevo, a cura di G. Perrimezzi, Roma, 1707, 2 voll.

Galluzzi A. M., *Origine dell'Ordine dei Minimi*, Roma, 1967.

Congregazione dei Teatini

Dal l'intuizione alla fondazione –

Per comprendere la vocazione di Gaetano da Thiene e di altri fondatori di comunità di chierici regolari bisogna rifarsi ancora una volta al filone delle confraternite. Queste istituzioni mostravano fin dal XV secolo gli inizi di un'interiorità profonda e di una dedizione non comune agli scopi caritativi: il frutto più maturo fu senz'altro l'oratorio del divino Amore, fondato a Genova nel 1497 da Ettore Vernazza sotto l'influsso di s. Caterina da Genova. Maggiore rilevanza ebbe l'Oratorio del Divino Amore di Roma. Sorto prima del 1515, era composto di chierici e di laici impegnati nella partecipazione frequente alla messa, nella confessione e nella comunione almeno mensili, nella preghiera, nell'assistenza nell'Ospedale degli Incurabili a loro affidato; dopo il 1537 la confraternita sospese la sua attività: fu un fiore nella Roma medicea che presto appassì, ma anche un'esperienza molto seria. Gaetano da Thiene (1480 – 1537) proveniva da questa esperienza e, ritornato a Vicenza (1518), maturò la sua fede in vari sodalizi di cui fu membro a Vicenza, a Verona e a Venezia, dove fondò anche un ospedale alla Giudecca. Nel 1523 ritornò a Roma con l'idea di fondare una compagnia di sacerdoti i quali si occupassero dell'apostolato: nacque la congregazione dei Teatini.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Gaetano apparteneva a nobile famiglia ed era laureato in *utroque jure* a Padova, oltre ad avere compiuto studi di teologia alla scopo di diventare sacerdote.

I primi tre compagni che insieme a lui il 14 settembre 1534 emisero la professione nella Basilica vaticana appartenevano alla nobiltà come il loro fondatore si trattava di Giampietro Carafa, Bonifacio de' Colli e Paolo Consiglieri.

Luogo di provenienza e di esercizio –

Premettiamo già da ora che i fondatori dal 1500 ad oggi, indifferentemente dal luogo di provenienza, scelsero come luogo

d'azione la città, nelle sue svariate esigenze. Questo è il risultato finale di quello spostamento generale a livello demografico e di interesse sociale iniziatosi intorno ai secoli XII e XIII.

Bibliografia –

Nel 450° anniversario della fondazione dei Chierici Regolari Teatini (1524-1974), Roma, 1974, Tip. Don Guanella.

Chiminelli P., *San Gaetano Thiene, cuore della riforma cattolica*, Vicenza, 1948.

Paschini G. P., *San Gaetano da Thiene, G. P. Carafa e le origini dei Chierici Regolari Teatini*, Roma, 1926.

Somaschi

Dal l'intuizione alla fondazione –

La vocazione di Gerolamo Emiliani (o Miani), fondatore dei Chierici regolari di Somasca, fu generata da un fatto prodigioso: mentre si trovava prigioniero da un mese nella Rocca di Castelnuovo di Quero da lui comandata (1511), fece voto alla Madonna di por fine alla sua vita sregolata. Riacquistata la libertà la sera del 27 settembre passando miracolosamente fra i nemici, sciolse il voto nel Santuario di santa Maria Maggiore in Treviso consacrando in pari tempo all'assistenza dei poveri, degli orfani, degli ammalati ... Dopo altri fatti d'armi, si dedicò a Dio nel 1528 (dopo diciassette anni dal voto) e il 16 febbraio 1531 rinunciò a tutti i suoi averi trasferendosi tra i suoi figli adottivi. Aprirà vari orfanotrofi e dal gruppo di volontari che lo aiutavano sorse la congregazione dei Somaschi.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

L'Emiliani era di nobili origini, "il p. Agostino Barili, uno dei primissimi compagni di s. Girolamo Miani era di Bergamo e apparteneva ad una nobile famiglia, che ab antico era iscritta nel patriziato bergamasco"¹¹⁶; a Bergamo si aggregarono altri nobili: D. Tasso, G. Albani, G. Rota, M. Lanzi, G. Sabatini e alcuni mercanti: G. e A. Cattaneo e L. Viscardi oltre al sacerdote Alessandro Besozzi. Compagni di apostolato del Miani a Pavia furono i conti A. Marco e V. Gambarana.

Bibliografia –

Aa. Vv., *L'Ordine dei Chierici regolari di Somasca*, Roma, 1928, presso la Curia Generalizia.

Pellegrini L., *S. Gerolamo Miani, profilo*, Casale, 1962.

Stoppiglia A. M., *Vita di S. Girolamo Miani*, Genova, 1934, s. e.

I Chierici regolari di san Paolo (Barnabiti)

Dal l'intuizione alla fondazione –

Anche per Antonio Maria Zaccaria (1486 – 1537), fondatore dei Barnabiti, come per Gaetano da Thiene, l'esperienza delle confraternite laicali fu il luogo della sua crescita cristiana. Giunto infatti a Milano ventottenne nel 1530, si iscrisse all'Oratorio dell'Eterna Sapienza ed è proprio da questa istituzio-

¹¹⁶ Stoppiglia A. M., *Vita di S. Girolamo Miani*, Genova, 1934, s. e., p. 279.

ne che, guidata dallo Zaccaria, sorsero le nuove famiglie religiose da lui fondate.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

M. Zaccaria proveniva da una famiglia agiata, anche se non nobile, ed era laureato in medicina a Padova.

Sia chi fondò insieme a lui i Chierici regolari di s. Paolo, e cioè Bartolomeo Ferrari¹¹⁷, che la cofondatrice delle angeliche, Ludovica Torelli contessa di Guastalla, sono di nobili natali. Non bisogna però ritenere che il seguito di questo fondatore fosse esclusivamente aristocratico o comunque socialmente sempre elevato: l'ambiente confraternale da cui, come avevamo visto, prese avvio l'attività dello Zaccaria a Milano, le predicazioni popolari come possibilità di incontro fra le persone lasciano facilmente supporre, una larga partecipazione popolare fra coloro che lo seguirono.

Vita dei primi seguaci –

La vita dei primi nuclei di chierici regolari (Teatini, Somaschi, Barnabiti, ...) era impostata sull'apostolato diretto, sulla semplicità di costumi e sulla povertà, avevano come preoccupazione quella della riforma sociale; professavano i voti, non erano obbligati al coro per poter essere più agili nell'intervento.

¹¹⁷ Nato a Milano nel 1499 da nobile famiglia, morì ivi il 25 febbraio 1544. –Studiò diritto canonico e civile all'Università di Pavia e per un decennio esercitò l'ufficio di notaio, dedicandosi anche a opere di carità, di penitenza, di assistenza agli appestati.

Diffusione –

diffusione numerica	
anno	n° dei membri
1540	40
1608	322
1635	633
1659	403
1675	599
1700	726
1724	788
1733	774
1800	338
1825	168
1833	774
1875	286
1901	338
1913	340
1930	364
1947	542
1952	547
1964	604
1970	562
1973	518

diffusione geografica ¹¹⁸	
anno	luogo di insediamento
1531	Milano
1557	Pavia
1570	Cremona
1571	Monza, Casale Monferrato
1576	Vercelli
1579	Roma
1597	Pisa
1599	Bologna, Novara
1600	S. Severino Marche
1602	Asti
1604	Spoleto
1605	Acqui, Lodi
1607	Perugia
1609	Napoli, Genova
1614	Savoia
1620	Francia
1626	Austria
1627	Cecoslovacchia
1721	Pechino
1722	Birmania

Bibliografia –

La Congregazione dei Chierici regolari di s. Paolo, detti Barnabiti, nel IV centenario della fondazione 1533-1933, Genova, 1933, Tip. Artigianelli.

Constitutiones C. R. S. P., libria qauttuor, Roma, 1946⁶.

Gabuzio G. A., *I Barnabiti*, Roma, 1966.

Premoli O. M., *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, 1913, De-sclée e C.

Zaccaria A. M. (s.), *Le Costituzioni*, Bologna, 1954, s. e.

¹¹⁸ Dati desunti dal *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cit., vol. II, coll. 950 ss.

I Fatebenefratelli

Dal l'intuizione alla fondazione –

Nel caso di s. Giovanni di Dio (1495 – 1500), fondatore dei Fatebenefratelli, la sua conversione a vita religiosa scaturì quando gli capitò di ascoltare la predica del b. Giovanni d'Avila a Granata (1539): ciò lo indusse ad abbracciare la vita di perfezione, iniziando così di lì a poco la sua opera di assistenza agli ammalati.

Condizioni sociali e culturali del fondatore –

Giovanni di Dio era di umili condizioni sociali e non compì alcun tipo di studi regolari.

Bibliografia –

De Castro F., *Storia della vita e sante opere di Giovanni di Dio*, Roma, 1975.

Rusotto G., *San Giovanni di Dio e il suo ordine ospedaliero*, Roma, 1969, 2 voll.

La Compagnia di Gesù

Dal l'intuizione alla fondazione -

Ciò che cambiò la vita ad Ignazio di Loyola (1491 – 1556), fondatore dei Gesuiti, furono alcune letture fatte, mentre, ferito a una gamba in uno scontro militare a Pamplona (20 maggio 1521), giaceva a letto nella sua casa a Loyola: gli capitano fra le mani la *Vita Christi* di Landolfo Cartusiano e la *Legenda Aurea* di Giacomo da Varazze. Partito con l'intenzione di recarsi in Terra Santa, arrivò al santuario di Monserrato dove si trattenne alcuni giorni rinunciando alle vesti lussuose, alla spada e al cavallo (febbraio 1552). Ma circostanze impreviste gli fecero ritardare il viaggio in Palestina, per cui si ritirò a Mamresa vivendo di

dura penitenza, assistito da fenomeni mistici. L'illuminazione più sublime avvenne presso il fiume Cardoner, grazie alla quale ebbe la prima intuizione di quella che doveva essere la Compagnia di Gesù.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Ignazio di Loyola nobile e si era laureato *magister artium* a Parigi. I primi seguaci furono i suoi compagni di studi all'Università di Parigi e provenivano da diversi livelli sociali: abbiamo P. Favre, giovane pastore "recatosi a Parigi dalla alpestri Valli della Savoia per graduarsi dottore in teologia e sacrarsi sacerdote"¹¹⁹, abbiamo il nobile Francesco Saverio¹²⁰, il nobile portoghese Simone Rodriguez, l'ebreo Diego Laynez.

Vita dei primi seguaci –

La Compagnia di Gesù sorse appunto dall'unione di giovani studenti e insegnanti dell'Università di Parigi, conosciuta da Ignazio durante il suo primo periodo di studi in quella città (1528 – 1534), con i quali emise i voti di povertà, di castità e di spendere la vita per la conversione degli infedeli (15 agosto 1534). Divenuti preti nel '37, si recarono a Roma per offrirsi interamente al papa: da questo momento la loro opera fu caratterizzata dalle missioni in Italia e all'estero e dall'obbedienza particolare al pontefice. Le *Costituzioni* della Compagnia, scritte dallo stesso Ignazio, sono innovative in quanto prevedono che la pro-

¹¹⁹ *I Santi Ignazio di Loyola e Francesco Saverio*, a cura del Comitato romano ispano per le onoranze, Roma, 1922, la civiltà Cattolica.

¹²⁰ Francesco Saverio "nacque nel Castello di Javer (Navarra) il 7 aprile 1506 da don Juan de Jasu, dottore dell'Università di Bologna, presidente del consiglio reale, e da donna Maria de Azpicueta, dell'antica nobiltà del luogo" (*Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. V, col. 1226).

fessione definitiva possa essere fatta dopo tre anni di noviziato e dopo il completamento degli studi; contemplano inoltre un quarto voto, quello di obbedienza al papa. La loro spiritualità è imperniata sull'obbedienza al superiore: cieca "come un corpo morto che si lascia portare dove voglia", "come un bastone di uomo vecchio" (*Costituzioni*, parte VI).

Diffusione –

diffusione numerica ¹²¹	
anno	luogo di insediamento
1540	8
1556	1000
1579	5165
1616	13112
1679	19289
1830	2137
1850	4600
1900	15073
1942	26752
1974	29436

Diffusione geografica – nel 1556 erano già presenti nell'Europa occidentale continentale, in Brasile, nelle Indie e in Giappone.

Dal 1581 al 1616 si diffusero anche in Europa orientale, in Inghilterra e nelle Americhe.

Già nel primo secolo di vita dell'ordine ebbero inizio le missioni in Estremo Oriente per opera di uno dei primi discepoli (Francesco Saverio).

¹²¹ Dati presi dal *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, cit., vol. II, p. 1280.

Bibliografia –

Aa. Vv., *I Santi Ignazio di Loyola e Francesco Saverio*, Roma, 1922, La Civiltà Cattolica.

Brodrick J., *The origins of The Jesuits*, Londra, 1940 (*Le origini dei Gesuiti*, Milano, 1965, Ancora).

De Backer A., Sommervogel Ch., *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, Parigi, 1890-1932², 11 vol.

Guillerman A., *Les Jésuites*, Parigi, 1961, P.U.F.

Papasogli G., *Sant'Ignazio di Loyola*, Roma, 1955, Ed. Paoline.

Polamo J. A., *Vita S. Ignatii Loyolae et verum Soc. Jesu historia*, 6 voll. (1894-97).

Ravier A., *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus ...*, Bruxelles, 1974, Bellarmin-Desclée De Brouwer.

Rosa E., *I Gesuiti dalle origini ai nostri giorni*, Roma, 1957³.

Tacchi Venturi P., *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, 1950, La Civiltà Cattolica.

L'Oratorio

Dal l'intuizione al la fondazione –

La vita di san Filippo Neri (1515 – 1595), fondatore dell'Oratorio italiano, fu sempre caratterizzata dallo spirito divino in lui¹²², che lo animava e lo conduceva in ogni scelta e in ogni

¹²² "Il mondo invisibile ch'egli ha creato con tanta generosità nella fede, con una tale disposizione a tutto lasciare in questo mondo, lo ha afferrato a sé e più non lo lascerà fuggire. Egli può ben prolungare la sua permanenza quaggiù, ben può rituffarvi come se non conoscesse l'aldilà di ciò che un antico chiamava con sgomento la *flamman-tis moenia mundi*" (L. Bouyer, *La musica di Dio S. Filippo Neri*, Milano, 1980, Jaca Book).

sua opera. Ma l'episodio più sconvolgente della sua vita avvenne nella Pentecoste del 1544 quando a 29 anni era in preghiera nelle Catacombe di s. Sebastiano in Roma: un globo di fuoco gli penetrò nel petto spezzandogli due costole a lato del cuore.

L'occasione che lo portò sulla strada del sacerdozio fu l'incontro con un sacerdote romano di nome Persiano Rosa, abitante nella canonica di s. Girolamo della Carità, che Filippo prese a frequentare unendosi a una dozzina di persone che si riunivano intorno al sacerdote: fu questi che gli propose di abbracciare lo stato clericale.

L'Oratorio si formò quasi spontaneamente, senza che alcuno avesse l'intenzione di fondare una congregazione: era inizialmente un gruppo di amici del novello sacerdote che si riunivano intorno a lui per vivere un'esperienza di approfondimento spirituale e di fraternità; in un secondo momento alcuni di essi divennero sacerdote e si misero ad aiutare F. Neri nella direzione spirituale del gruppo. A questo punto l'Oratorio era ormai formato, anche se l'erezione canonica arriverà una decina d'anni dopo, nel 1575.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

F. Neri era figlio di un notaio e apparteneva alla borghesia del suo tempo, prima di diventare sacerdote aveva lavorato come precettore.

L'Oratorio di Filippo Neri fu una tappa molto importante per la vita spirituale e culturale della Roma del 1500; tale importanza si nota anche nella varietà di persone che entrarono in questo ambiente: abbiamo commercianti quali Enrico Pietra e Tesco Raspa, Michele da Prato, berettaio, i giovani orafi Francesco e Sebastiano, il medico calabrese Giovambattista Modio, l'aristocratico Francesco Tarugi, lo studente in diritto Cesare Baronio che, sotto la guida di F. Neri diverrà un grande storico e molti altri. "L'Oratorio è ormai provvisto di una clientela molto screziata. Vecchi confratelli della Trinità de' Pellegrini (...), cortigiani sfuggiti di recente alla corruzione del mondo; medici e letterati, abituati a signorili ritrovi dove si fraternizza in allegri conversari; commercianti fiorentini; bottegai; gente di mestiere, un sarto, Francesco Vai, e un pittore, Orazio da Modena. (...) Fece parte della brigata un musico, il celebre Giovanni Animuccia.

(...) È certo che Filippo si compiacque di una tale diversità, e godì di quella confusione di signori e artigiani, di letterati e persone semplici¹²³.

Vita dei primi seguaci –

L'Oratorio era quanto mai ricco di iniziative, di apertura nei confronti della società e della cultura ad esso contemporanee: si occupavano di letture, ascoltavano musica, compivano passeggiate, tenevano varie attività caritative. Quando nel 1564 F. Neri fu chiamato a Firenze per reggere una chiesa, un gruppo di discepoli, oramai divenuti preti, lo seguì. Erano semplici preti senza voti, a servizio degli esercizi dell'Oratorio, applicati ad ogni esigenza dell'apostolato sacerdotale, legati solo ad un minimo di obblighi, come quello dell'incontro serale, nella preghiera e nel refettorio, ove si svolgeva la discussione su casi di morale o nell'ambito di altre discipline sacre.

Bibliografia –

Borelli M., *Le costituzioni dell'Oratorio napoletano*, Napoli, 1968, Congregazione dell'Oratorio.

Bouyer L., *La musica di Dio S: Filippo Neri*, Milano, 1980, Jaca Book.

Carri O., *San Filippo Neri*, Roma, 1943², Coletti.

Ponnelle L., Bordet L., *S. Filippo Neri e la società romana del suo tempo*, Firenze, 1931, Libreria ed. Fiorentina.

¹²³ Ponnelle L., Bordet L., *S. Filippo Neri e la società romana del suo tempo*, Firenze, 1931, Libreria ed. Fiorentina, pp. 148 –9.

Congregazione della Visitazione di nostra Signora

Dal l'intuizione alla fondazione –

L'Congregazione della Visitazione nacque per volontà del vescovo Francesco di Sales (1567 – 1622): fu la cura pastorale che lo spinse a fondare ad Annecy nel 1610 un istituto che avrebbe dovuto accogliere quelle donne incapaci di entrare nelle tradizionali case religiose per debolezza fisica o incapacità psicologica.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei primi seguaci

Il di Sales proveniva dall'alta nobiltà e, oltre alla formazione teologica propria di un ecclesiastico, studiò diritto laureandosi a Padova.

La cofondatrice dell'ordine della visitazione fu la nobile Giovanna Francesca Frèmiot de Chantal, la quale diede ufficialmente inizio all'istituto quando, nel 1610 uscì di casa per unirsi in un appartamento di Annecy con due giovani, Carlotta Brèchard e Jacqueline Favre, in una vita di preghiera e di servizio dei poveri.

Vita dei primi seguaci –

Lo scopo iniziale della congregazione era quello di rendere più facile e alla portata di tutte la vita religiosa. Il primo nucleo di discepoli era molto ridotto (solo tre) e vivevano in un comune appartamento nel centro della città. Anche l'iniziale tipo di impegno era immerso nel mondo: "nei primi schemi di regole Francesco di Sales stabilì che le sorelle attendessero per un'ora alla meditazione sia al mattino che alla sera e recitassero assieme l'ufficio della madonna, ma dedicassero alcune ore alla visita de-

gli ammalati e poveri. Molto intense le opere spirituali, convinto com'era che la vita dello spirito progredisse maggiormente più per l'intensità della carità che il rigore delle penitenze¹²⁴. Ma ciò durò poco: il metropolita di Lione, quando nella sua diocesi venne fondata una casa, non permise che nella sua diocesi visitassero gli infermi e i poveri, circolando liberamente: per questa ragione F. di Sales trasformò il suo ordine in claustrale, adottando la regola di s. Agostino¹²⁵.

Bibliografia –

Memoires et Documents pubblicati dall'Accademia salesiana di Annecy.

Bougaurd E., *Histoire de sainte Chantal et des origines de la Visitation*, Parigi – Pousielgue, 1870, 2 voll.

Couanneir M.-H., *Saint François de Sales et ses amitiés*, Parigi, 1922.

Di Margerie, S. *Francesco id Sales*, Roma, 1906, Desclée-Lefebvre.

¹²⁴ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. V, col. 1216.

¹²⁵ A questa scelta non è estranea la concezioen tridentina che imposta la vita religiosa sulla clausura. Riguardo alla vita claustrale il *Decretum de regularibus et monialibus* (XXV sessione, 34 dicembre 1563) ordina: "*ut in omnibus monasteriis sibi subiectis ordinariis, in aliis vero sedis apostolicae auctoritatem clausuram sanctimonialibus, ubi violata fuerit, diligenter restitui, et ubi inviolata est, conservari maxime procueint, inobedientes atque contradictores per censuras ecclesiasticas aliasque poenas, quacumque appellationes postposita, compescentes, invocato etiam hoc, si opus fuerit, auxilio brachii saecularis. (...) Nemini autem canctimonialium liceat, post professione exire a monasterio, etiam ad breve tempus, quocumque praetextu, nise ex aliqua legitima causa, ab episcopo approbanda, indultis quibuscumque et privilegiis non obstantibus. Ingredi autem intra saepta monasteriis nemini liceat, cuiuscumque generis aut conditionis, sexus vel aetatis fuerit, sine episcopi vel superiori licentia, in scriptis obtinenda, sub excommunicationis poena, ipsa facto incurrenda*".

I pii operai

Dal l'intuizione alla fondazione –

Anche il prete Carlo Carafa (1561 – 1633) fu mosso da preoccupazione pastorale: ordinato a 39 anni (1600), si prodigò subito per la gente dei bassi di Napoli, per i carcerati, per la conversione, per la conversione dei maomettani dimoranti a Napoli in circa 20.000. ritiratosi in località s. Sepolcro, si dedicò alle predicazioni popolari nei dintorni insieme ad altri preti secolari: questo costituì il primo gruppo di discepoli.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

C. Carafa era nobile, fornito di studi teologici comuni ai sacerdoti del suo tempo. L'estrazione sociale dei preti che lo seguirono era varia.

I preti della missione (Lazaristi)

Dal l'intuizione alla fondazione –

Anche nel caso di Vincenzo Depaul (1581 – 1600) le cause che lo spinsero alla fondazione furono concrete esigenze che lo facevano avanti nella prassi pastorale: le Serve dei poveri sorsero quando, come parroco, conobbe il caso di una famiglia in difficoltà: si rese conto che la carità non organizzata sarebbe durata poco (1617). L'idea dei Preti della missione nacque quando chiamò alcuni preti ad aiutarlo nella fortunata missione rurale del 1617, nella quale non bastavano i confessori.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

V. Depaul era di umili origini, aveva condotto studi teologici conseguendo la laurea in teologia all'Università di Tolosa.

Le varie organizzazioni istituite dal Depaul raccolsero persone di ogni tipo: mentre le 'dame della carità' raccoglievano

“centinaia di associate della più alta nobiltà cittadina fra cui la futura regina di Polonia Luisa Maria di Gonzaga e la duchessa di Aiguillon, nipote di Richelieu”¹²⁶, le ‘figlie della carità’ erano in prevalenza ragazze di campagna inviate in città ad aiutare le ‘dame’ nelle istituzioni particolarmente difficili ed erano guidate da Luisa di Marillac, figlia naturale di Luigi di Marillac, signore di Ferrières e consigliere al Parlamento¹²⁷.

Via dei primi seguaci –

I Preti della missione costituirono uno dei primi esempi di congregazione senza voti: formavano una comunità di preti impegnata nel bene spirituale della gente di campagna, conducevano una vita in comune rinunciando ad ogni carica ecclesiastica.

I Redentoristi

Dal l'intuizione alla fondazione –

Alfonso Maria de' Liguori (1696 – 1787), nobile, avvocato napoletano avviato ad una brillante carriera forense, in seguito a varie esperienze volle diventare sacerdote. L'idea di fondare una comunità religiosa gli sorse nel 1730, quando, soggiornando a Scala, sopra Napoli, si rese conto, forse per la prima volta, che anche nel Napoletano esistevano tante anime sprovviste di assi-

¹²⁶ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. XII, col. 1159.

¹²⁷ Le carità maschili non furono realizzate dal Depaul, che pure desiderava un ramo maschile delle sue istituzioni, bensì da Emanuele Bailly riunendo inizialmente sette universitari parigini.

stenza spirituale. Pure in questo caso la preoccupazione pastorale mosse a creare una comunità di preti in grado di rispondere ai bisogni dell'epoca.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Appartenente alla nobiltà partenopea, A. M. de' Liguori era laureato *utroque iure* a Napoli.

Il livello sociale e culturale dei primi seguaci è molto alto. "Per una strana ironia della Provvidenza, questa prima schiera di apostoli destinata ad evangelizzare l'umile gente del contado, rozza ed ignorante, era quasi completamente formata da persone d'alta cultura e appartenenti alla nobiltà come Vincenzo Mandarini, nobile di Rossano e dotto teologo, Silvestro Tosquez, uno dei primari gentiluomini della città di Troia e versatissimo nelle facoltà legali e teologiche, Gennaro Sarnelli, figlio del barone di Ciociari e pure egli grande teologo e gran legalista e uomo versato in ogni genere di letteratura, Cesare Sportelli, gentiluomo della città di Acquaviva era un avvocato, Gerolamo Manfredi uomo di vastissima erudizione e versatissimo nelle scienze sacre e profane, G. B. di Donato dotto calabrese e versatissimo nelle scienze dei canoni, Giuseppe Panza gentiluomo amalfitano e infine quel Vico Curzio già vice marchese nell'Isola di Procida per il marchese di Vasto"¹²⁸. Pietro Romano "buon teologo, eccellente predicatore"¹²⁹, Silvestro Tosquez "intendente generale della dogana all'età di soli 30 anni, avvocato eloquente"¹³⁰.

¹²⁸ Getto G., *S. Alfonso de Liguori*, Milano, 1945, p. 117.

¹²⁹ Berthe A., *S. Alfonso Maria de' Liguori*, Firenze, 103, Barbera, vol. I, p. 118.

¹³⁰ *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I, col. 841.

Vita dei primi seguaci –

‘Congregazione del S.mo Salvatore’ fu la prima denominazione dell’istituto fondato dal de’ Liguori. “Giacché il principale intento dei membri deve essere quello di imitare da vicino, per quanto è possibile con l’aiuto della grazia divina, Gesù Cristo, salvatore del mondo, santificando così se stessi e dedicandosi alla salvezza e alla santificazione degli altri, specialmente delle anime più abbandonate, per mezzo di missioni, esercizi spirituali e di altre forme simili di apostolato straordinario”¹³¹.

Bibliografia –

De Meumester M., *Histoire sommaire de la congrégation du T. S: Rédempteur*, Lovanio, 1950.

De Meule Meester, *Origines de la Congrégation du Ss. Rédempteur*, Lovanio, 1953-57, 2 voll.

Getto G., *S. Alfonso de Liguori*, Milano, 1946, Perinetti.

Berthe A., *S. Alfonso Maria de’ Liguori*, Firenze, 1903, Barbera.

Le suore canossiane

Dal l’intuizione alla fondazione –

Maddalena Gabriella di Canossa (1774 – 1835) incominciò la sua attività di assistenza alle ragazze sole, povere, in pericolo dietro esortazione del suo padre spirituale Luigi Libera. All’origine del suo disegno di carità troviamo quindi due elementi: da un lato la considerazione della situazione di bisogno pre-

¹³¹ *Bibliotheca Sanctorum*, vol. I, col. 841.

sente nella società e il generoso desiderio per alleviarla; dall'altro la figura di una persona che ha instradato la vocazione della fondatrice.

Condizione sociale della fondatrice

Maddalena apparteneva alla nobile famiglia discendente dalla marchesa Matilde di Canossa.

Vita delle prime seguaci –

M. G. di Canossa si ritirò con un gruppo di ragazze e maestre per condurre una vita comune finalizzata a principi educativi (1 aprile 1808).

Bibliografia –

Giordani I., *Maddalena di Canossa*, Brescia, 1936, Morcelliana.

Gallo D., "Introduzione alla storia delle fondazioni religiose a Verona nel primo Ottocento", in *Chiesa e spiritualità nell'800*, Verona, 1971, pp. 227-310.

Congregazione dei poveri servi della divina Provvidenza

Dall'intuizione alla fondazione –

Per Giovanni Calabria (? 1873), fondatore di questa comunità religiosa, l'episodio che determinò la vita di questo prete accadde a 24 anni, quando, ancora chierico, trovò un bambino fuggito dalla famiglia che dormiva sotto casa sua: lo soccorse e

decise di tenerlo presso di sé. Commenta O. Foffano¹³²: "L'episodio assurge a simbolo di preludio, ed è insieme introduzione e compendio. 'L'opera' avrà più tardi il suo svolgimento, assumendo, su questa tonalità 'obbligata', sfumatura d'una larghezza impensata".

Condizioni sociali del fondatore e dei seguaci –

Don Giovanni Calabria era di umili condizioni sociali: i primi discepoli furono M. Besozzi (capo operaio dell'Arsenale di Verona e consigliere comunale), G. Marchi (impiegato di assicurazioni), A. Fenzi (vetraio), P. Carlini (sottufficiale dell'esercito), A. Riccardi (medico), il conte F. Perez e sua figlia.

Vita dei primi seguaci –

La vita di questo gruppo è libera da molte pratiche di pietà in quanto funzionale all'ideale iniziale: l'assistenza e l'educazione dei giovani. Bisogna poi sottolineare l'aspetto della vita comunitaria dei suoi membri, la durezza di vita, l'estrema rinuncia, l'assoluta povertà.

Bibliografia –

Foffano O., *Don Giovanni Calabria*, Verona, 1958, Regnum Dei.

Andreoli D., *Don Giovanni Calabria servo di Dio e servo dei poveri*, Verona, 1973.

De Bernardi V., *Il ragazzo che trovò la sua strada*, Milano, 1973.

¹³² *Don Giovanni Calabria*, Verona, 1958, Regnum Dei, p. 94.

La società salesiana

Dal l'intuizione alla fondazione –

Il caso di don Giovanni Bosco (1815 – 1888) presenta, da un lato, diretti interventi divini nella chiamata, dall'altro l'impegno pastorale, in particolare diretto verso i giovani, che già abbiamo notato nei casi precedenti; dall'altro l'assistenza di sogni profetici lungo il corso di tutta la vita (il primo lo ebbe a nove anni e indicava già chiaramente quale sarebbe stato l'impegno di tutta la sua vita); dall'altro una passione innata per la gioventù. Scrisse nelle sue *Memorie*: "Questo modo di fare [il distacco dei suoi insegnanti di seminario nei confronti degli alunni – n. d. a.] ebbe almeno l'effetto di accrescere nel mio cuore la sete del sacerdozio, per potermi lanciare verso i giovani, a fine di conoscerli intimamente e aiutarli in ogni occorrenza ad evitare il male. Nel 1858 compì il suo primo viaggio a Roma dove espresse a Pio IX i suoi progetti di fondare una congregazione religiosa per l'educazione della gioventù. Il papa l'incoraggiò e corresse lui stesso, di proprio pugno, il primo abbozzo delle regole. Giovanni, al ritorno da Torino, si mise subito all'opera e il 18 dicembre 1859 gettò le basi della congregazione, scegliendone i soci tra i giovani e i chierici da lui stesso educati¹³³.

Condizioni sociali e culturali del fondatore –

Don Giovanni Bosco proveniva da un'umile famiglia di contadini piemontesi: i primi salesiani furono tutti di umili origini contadine od operaie, entrati nell'Oratorio prima e nella Società salesiana poi in giovane età (eccezion fatta per Alasonatti, insegnante di scuole inferiori, che conobbe don Bosco a 43 anni).

¹³³ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. VI, col. 972.

La formazione culturale di questo fondatore è costituita dagli studi seminaristici di teologia comuni ai sacerdoti del tempo.

Bibliografia –

Bosco G. (s.), *Memorie dell'oratorio di S. Francesco di Sales*, a cura di E. Ceria, Torino, 1946.

Ceria E., *analisi della società salesiana*, Torino, 1941/51, S.E.I., 4 voll.

Lemoyne G. B., Amadei A., Ceria E., *Memorie biografiche di don Giovanni Bosco*, Torino, 1898-1948, 19 voll. + 1.

Stella P., *Don Giovanni Bosco nella storia della religiosità cattolica*, Zurigo, 1968-69, 2 voll.

Ancelle del s. Cuore

Dal l'intuizione alla fondazione –

Nel caso di Caterina Volpicelli (1839 – 1894), fondatrice delle Ancelle del s. Cuore, furono le indicazioni di alcuni padri spirituali a indirizzare la sua vocazione: entrò nel Terzo ordine Francescano su indicazione del p. Ludovico da Casoria, fu avviata al convento delle Adoratrici perpetue di Gesù sacramentato del p. Antonio Cercuà s. j. e dal p. Leonardo Matera b. uscì presto per motivi di salute, abitò a casa sua dove, sotto la guida del p. Ludovico, svolse opere di carità, di penitenza e di orazione fino a che nel 1862 si consacrò al s. cuore con la promessa solenne di propagandare il culto. Nel 1865 un gruppo di zelatrici del s. Cuore che riuniva a casa sua fece pubblico e solenne atto di consacrazione: da questo primo nucleo sorseranno le ancelle del s. cuore.

Condizioni sociali e culturali della fondatrice –

Il padre della Volpicelli era un ricco commerciante, la madre nobile; il livello culturale della fondatrice era medio: aveva frequentato infatti l'Educandato reale di s. Marcellino a Napoli.

Vita del primo nucleo di discepoli –

Le Ancelle del s. Cuore nacquero nel 1870 quando il primo gruppo, che si riuniva in casa Volpicelli, ebbe stabile dimora a Palazzo Petrone e nel 1874 fu riconosciuto come Istituto dall'arcivescovo di Napoli. Assunsero forme moderne di apostolato e di diffusione del culto del s. Cuore, fondarono un orfanotrofio e una biblioteca ambulante; non avevano abito particolare, ma portavano solo una crocetta.

I Servi della Carità

Dall'intuizione alla fondazione -

Luigi Guanella (1842 – 1915), fondatore dei Servi della Carità, prete dal 1866, insegnante elementare, costretto ad abbandonare la scuola dalle forze liberali e massoniche, dopo un triennio passato a Torino presso don Bosco, venne nominato parroco a Pianello Lario (1881): qui vi trovò un orfanotrofio e un ricovero per anziani e invalidi, serviti da una comunità di religiosi in formazione, iniziata nel 1878 da don Coppini. Da questo primo nucleo nascerà la Congregazione delle Figlie di s. Maria della Provvidenza. Analogamente fin dal 1895 il Guanella aveva raccolto vocazioni che distribuì in vari seminari d'Italia per quella che sarebbe stata la sua seconda comunità, i Servi della Carità, con gli stessi fini di carità e di apostolato delle Figlie della Provvidenza. Il 28 marzo 1908 pronunzierà i suoi voti religiosi con i primi compagni.

Condizioni sociali e culturali del fondatore –

Don Luigi Guanella era di umile estrazione sociale; come studi compì il corso istituzionale di filosofia e teologia del seminario.

Bibliografia –

Mazzucchi L., *La vita, lo spirito e le opere di don Luigi Guanella*, Como, 1920.

Tamborino A., *Don Luigi Guanella*, Bari, 1861.

Tanzi, *Spirito, carisma di don Luigi Guanella*, Roma, 1974.

Figli del I a divina Provvidenza (Orioniani)

Dal I'intuizione al I a fondazione –

Anche il giovane chierico Luigi G. Orione (1872 – 1940) fu la preoccupazione pastorale a muoverlo. Mentre era impegnato come accolito nella cattedrale di Tortona, capì la sua vocazione: "un fanciullo allontanato dalla scuola di catechismo, fu da lui avvicinato ed invitato a ricevere l'istruzione sacra. A questo fanciullo ne seguirono altri, tanto da non entrare più nella sua stanza. Il vescovo comprese l'importanza dell'iniziativa e concesse il giardino dell'episcopio. Qui il 3 luglio 1892 il giovane chierico Orione inaugurò il primo oratorio, intitolato a s. Luigi. L'anno seguente riuscì ad aprire un collegio detto di s. Bernardino, subito frequentato da un centinaio di ragazzi. Il 13 aprile 1895 fu ordinato sacerdote e celebrò la prima messa tra i suoi ragazzi, trasferiti intanto nell'ex convento di s. Chiara. Intorno a lui vennero raggruppandosi chierici e sacerdoti, i quali fondarono il primo nucleo della congregazione da lui fondata¹³⁴.

¹³⁴ *Bibliotheca Sanctorum* vol. IX, col. 1235.

Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci –

Origini contadine e studi seminaristici per il fondatore; i primi compagni di don Orione furono preti e chierici di Tortona, di varia estrazione sociale, in prevalenza umile.

Congregazione della s. famiglia di Nazareth (Artigianelli)

Dall'intuizione alla fondazione –

Per Giovanni Piamarta (1841 – 1913), fondatore della Congregazione della s. Famiglia di Nazareth, fu il lavoro in parrocchia, in mezzo ai giovani della bassa bresciana, che gli fece nascere l'idea di costruire un'istituzione avente come finalità l'istruzione tecnica e professionale dei giovani: l'istituto degli 'Artigianelli' iniziò la sua attività nel 1886, ingrandendosi negli anni successivi sempre più. Nel 1896, primo decennale, il fondatore pensò di assicurare alla sua realizzazione una continuità che venne conseguita trasformando l'istituto in una famiglia religiosa.

Condizioni sociali e culturali del fondatore –

Anche il Piamarta era di origini umili e aveva avuto come formazione gli studi del seminario.

Vita dei primi seguaci –

Quella del Piamarta "fu una vera famiglia religiosa, composta di sacerdoti e di laici, i quali attendevano all'educazione e all'istruzione professionale dei giovanotti, e di donne che, come ausiliatrici, provvedevano ai lavori di cucina, di guardaroba e al-

tri confacenti al loro stato”¹³⁵. Fu una “vera comunità religiosa, nella quale tutti i membri attendevano seriamente all’acquisto della propria perfezione nella pratica di una vera vita religiosa”¹³⁶.

Pia Società s. Paolo

Dal l’intuizione alla fondazione –

Giacomo Alberione (1184 – 1971), fondatore della Pia Società s. Paolo, detta Pia Società delle Figlie di s. Paolo, delle Pie Discepolo del divin Maestro, delle Suore di Gesù buon pastore e delle Apostoline, fu mosso dal desiderio di testimoniare Cristo agli uomini del XX secolo partendo dai loro problemi concreti, vivendo fino in fondo il clima culturale del tempo, usando dei mezzi più moderni di comunicazione sociale quali libri, giornali, riviste, cinema, televisione. “Alberione fece risalire la sua scelta vocazionale a un’intensa esperienza di Dio nella notte del XX secolo, quando, predisposto lo spirito da conferenze che lo avevano illuminato sui pericoli nuovi per la fede e, raccogliendo gli inviti di papa Leone XIII a lavorare per il nuovo secolo, sentì nel suo spirito la necessità e il proposito di ‘fare qualcosa per il Signore e per gli uomini del nuovo secolo’, con i quali sarebbe vissuto. Da allora si preparò alla sua missione, cui diede pratico inizio con la fondazione della Pia Società s. Paolo il 20 agosto 1914”¹³⁷.

¹³⁵ Scrioli, *P. Piamarta e lesue opere*, Brescia ,p. 54.

¹³⁶ Ibid., p. 62.

¹³⁷ *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, vol. I, p. 461.

Condizioni sociali e culturali del fondatore –

Giacomo Alberione era di umili origini, aveva percorso il normale curriculum di studi come ogni prete giungendo a conseguire la laurea alla facoltà teologica di Genova.

Vita dei primi seguaci –

L'azione pastorale dei Paolini è orientata ai vari problemi della chiesa contemporanea : la Pia società s. Paolo e delle Figlie di s. Paolo si occupano dei mezzi di comunicazione sociale, le Pie Discepolo della preghiera e dell'azione liturgica, le suore Pastorelle del lavoro capillare di aiuto ai sacerdoti nelle parrocchie, l'Istituto delle Apostoline del problema delle vocazioni. Ma "vi è una stretta parentela tra esse, perché nascono tutte dal tabernacolo. Un unico spirito: Gesù Cristo e servire la Chiesa; chi difonde, come dall'alto, la dottrina di Gesù Cristo e chi si accosta alle singole anime: Vi è tra esse una stretta collaborazione spirituale, intellettuale, morale, economica. Vi è una separazione per governo e amministrazione; ma la Pia Società s. Paolo è 'altrice' delle altre. Vi è una separazione eppure un vincolo intimo di carità, più nobile del vincolo di sangue. Vi è una indipendenza tra loro, ma vi è uno scambio di preghiere, di aiuti in molti modi; l'attività è separata, ma vi sarà una compartecipazione alla gioia e alle pene, e al premio eterno" (*Abundantes divitiae gratiae*, nn. 34 – 35).

Bibliografia –

Alberione G., *Abundantes divitiae gratiae suae. Storia carismatica della Famiglia Paolina (Abundantes divitiae gratiae suae, a cura di G. Barbero, Roma, 1971, Ed. Paoline.*

Alberione G., *Mi protendo in avanti*, Roma, 1954, Ed. Paoline.

Ugenti A., *Don Giacomo Alberione voce dei nuovi tempi*, Torino, 1979, Ed. Paoline.

Tabel I a riassuntiva delle tipologie di fondatori trattate nel capitolo

periodo		V-XII sec.		XIII-XV sec. ¹³⁸		XVI-metà XIX sec.		II metà XIX-XX sec.	
origini	umili	1	14%	1	13%	2	18%	5	83%
	borghesi	1	14%	4	50%	2	18%	1	17%
	nobili	5	71%	3	37%	7	64%	-	-
cultura ¹³⁹	inf.	1	13%	5	62%	1	9%	-	-
	media	5	62%	1	13%	4	36%	5	83%
	sup.	2	25%	2	25%	6	55%	1	17%
posizione nella chiesa ¹⁴⁰	Laici	-	-	2	25%	3	27%	1	50%
	Monaci	5	62%	5	63%	-	-	1	50%
	Chierici	3	38%	1	12%	8	73%	-	-
stato civile	nubili celibi	8	100%	4	50%	11	100%	6	100%
	Sposati	-	-	4	50%	-	-	-	-
luogo di provenienza	campagna	2	25%	6	75%	1	9%	1	17%
	Città	6	75%	2	25%	10	91%	5	83%
luogo di esercizio	campagna	8	100%	4	100%	2	18%	-	-
	Città	-	-	4	100%	9	82%	6	100%
n° casi esaminati		8		11		6		6	

¹³⁸ I Sette fondatori dei Servi di Maria, in forza della loro omogeneità, sono considerati come un unico soggetto.

¹³⁹ Per 'cultura media' si intende anche il curriculum teologico che non si conclude con una laurea. entro il termine 'cultura superiore' viene inteso il livello universitario oppure un livello ritenuto notevole per quel periodo storico.

¹⁴⁰ Si riferisce alla posizione occupata prima della fondazione (per es.: nel Basso Medio Evo i laici considerati fondarono monasteri, i monaci attuarono una riforma della vita monastica fondando nuovi ordini).

Dal fondatore all'istituzione del carisma riflessioni so- ciologiche

In questo capitolo tenteremo di individuare le peculiarità degli ordini presi in considerazione nel capitolo precedente confrontandoli con il periodo stoico e il contesto sociale in cui sono sorti e sono vissuti; considereremo le diversità di reclutamento e di posizione (chierico, laico, monaco, frate, ...); mentre lasceremo a un successivo capitolo alcune considerazioni sugli elementi comuni e atipici delle regole dal punto di vista innovativo e dei bisogni generali della chiesa e della società.

Suddivideremo gli ordini precedentemente analizzati in quattro periodi: dalle origini al XII secolo, dal XIII al XV secolo, dal XVI secolo alla prima metà dell'800 e dal 1850 ad oggi. Questa ripartizione è puramente metodologica, serve a porre un po' di ordine nel materiale raccolto in quanto, all'interno di ciascuno dei periodi elencati, troviamo delle affinità fra le tipologie dei singoli fondatori e dei loro compagni. È bene tenere presente tuttavia che tali analogie non consentono di parlare di omogeneità sempre rispettate o di canoni interpretativi validi per ciascun fondatore, in quanto ognuno di essi presenta tratti che lo rendono unico e specifico nel proprio genere.

Dal I e origini al xii secolo

Il lungo periodo che va dagli inizi del Medio Evo al 1100, dai Regni barbarico-romani al sorgere dei comuni passando attraverso la civiltà feudale, è quanto mai ricco di avvenimenti, svolte, crisi e recuperi. Anche per quanto riguarda la nostra tematica troviamo figure e fondazioni caratteristiche.

Dallo sviluppo che il monachesimo latino ebbe fra il 450 circa e il 700 è dato evincere chiaramente che il fatto delle migrazioni barbariche sortì effetti che segnarono un incremento, piuttosto che un ostacolo, all'alta stima che fino allora aveva goduto l'ideale monastico. viene mantenuta altresì la continuità con il monachesimo del secolo IV, tanto che continuano a sussistere sia i suoi fondamentali ideali, cioè l'esemplarità dell'oriente, sia le forme finora vigenti del cenobitismo e dell'eremitismo. Quest'ultimo subisce una differenziazione, giacchè accanto all'eremitismo rigoroso del singolo si fa sempre più frequente una forma per cui l'eremita può vivere in prossimità di un monastero e quindi nel vincolo con l'abate di questo, e in secondo luogo appaiono ora gli eremiti girovaghi, sulle prime d'origine prevalentemente irlandese, i quali combinano la *peregrinatio*, cioè la rinuncia ascetica a una patria e a tutto ciò che comporta, con l'anacoresi. L'eremitismo continua ad essere considerato come la forma più alta dell'esistenza monastica, una forma le cui esigenze si potrà accollare solo colui che abbia dato prova di sé in una comunità claustrale¹⁴¹.

“Un altro rilevante sviluppo nel monachesimo occidentale

¹⁴¹ Cfr. Baus K., Beck H.-G., Ewig E., Vogt H. J., *La Chiesa tra Oriente ed Occidente*, vol. III della Storia della Chiesa diretta da H. Jedin, Milano, 1978, Jaca Book, p. 317.

Vedi anche la *Regola di Benedetto*.

di quest'epoca è dato dall'assunzione di attività missionarie in un'ampiezza non conosciuta finora. Dalle missioni usuali, spesso piuttosto occasionali, tenute fra le popolazioni del circondario del monastero, ora si protende a mete lontane, si passa all'evangelizzazione di popoli stranieri, che, come avviene per la missione fra gli Anglosassoni, viene programmata e intrapresa su grande scala. Allorché, poi, i monaci irlandesi combinano la *peregrinatio* ascetica con le fatiche missionarie nel continente, la grande incombenza missionaria è saldamente ancorata nella coscienza del cristianesimo occidentale¹⁴².

L'esperienza religiosa in Occidente¹⁴³ in questo periodo si è trovata di fronte all'alternativa: cenobitismo/eremitismo, ma è sempre stata maggioritaria la prima forma, incanalata nella Regola benedettina, secondo le sue varie forme e riforme (Benedetto d'Aniane, Cluny, ...). Questo fatto comporta una grossa conseguenza: fino al secolo XII la spiritualità prevalente a tutti i livelli della società fu quella monacale; il monaco rappresentava nella teologia e nella prassi pastorale l'esempio cui tutti dovevano conformarsi.

Il fatto che il 'buon cristiano' sia stato commensurato con il monaco ha dato luogo a diverse conseguenze. Innanzitutto trattiamo quelle negative; ci sembra di ravvisarne due: svuotamento del significato del laicato e problema della salvezza. La perdita dei valori laicali ha comportato uno scolorimento delle realtà terrestri, concepite come il simbolo di quelle celesti. Il fatto che gli elementi ideali fossero quelli che rifiutavano i valori del mondo e spingevano il perfetto nel deserto (visto come ri-

¹⁴² Op. cit., p. 319.

¹⁴³ La nostra ricerca è limitata all'Occidente, essendo il mondo della chiesa orientale da noi troppo conosciuto e comunque dilaterrebbe il nostro studio a dimensioni notevolmente vaste.

nuncia al potere, alla ricchezza, alla lussuria) pone il problema di come si collocavano gli altri nell'impegno comune della salvezza. Il laicato ha risposto in tre modi:

- ? affidando i propri figli al convento;
- ? contribuendo economicamente alla vita del convento per poter beneficiare dei meriti della vita ascetica dei monaci. Il monastero diventa allora un punto di riferimento economico in cui un gruppo di persone vive e prega per la comunità;
- ? la tematica monastica assume il ruolo di cultura egemone; conseguentemente anche la morale diventa più rigorosa. L'aver avuto per secoli come prospettiva prima ideale e poi materiale il monachesimo il metro con cui misurare tutto;
- ? organizzandosi in associazioni – esistenti già nel IX secolo, secondo una testimonianza di Incmaro di Reims nei *Capitula presbyteris* dell'852 – aventi come finalità la raccolta di offerte per le chiese, la manutenzione di esse, i ceri, le esequie dei confratelli defunti: solamente nel XII secolo si può parlare di una emergenza del laicato, già inizialmente riscontrabile, come abbiamo visto, nella seconda metà dell'XI secolo.

Bisogna sottolineare che si tratta di una spiritualità monacale, ma non clericale: infatti, quando il clero si porrà il problema di una rinascita spirituale, si ritroverà sprovvisto di una propria spiritualità e si rifarà alle regole di s. Agostino (canonici regolari).

Le conseguenze positive del fenomeno esposto sono da ravvisarsi in una purezza di vita, in un rigore ascetico: ai monaci spettava il compito di richiamare in modo eccezionale, esclusivo, paradigmatico, quei valori che ogni cristiano è chiamato a vivere nella quotidianità.

Nella seconda metà dell'XI secolo e lungo tutto il XII secolo, la chiesa occidentale, come abbiamo visto nel capitolo precedente, è investita da uno spirito di riforma: in questo contesto assistiamo a un risveglio di esperienze di tipo eremitico (Romualdo) e cenobitico (Gualberto, Roberto di Molesme, Norberto di Xanten), ma anche a un impegno dei laici per chiedere maggiori spazi d'azione all'interno della chiesa e nella società civile: si tratta di quel movimento che è passato alla storia con il nome

di riforma gregoriana.

Ci sembra corretto cogliere rilevanti analogie fra l'XI e il XII secolo (all'incirca dal 1000 al 1150) e i nostri anni 1870 / 1970, analogie che possiamo schematizzare in questo modo:

- 1) 1000 – 1150 = c'è un incremento demografico;
1870 – 1970 = c'è un incremento demografico generale, sebbene vi sia un decremento demografico familiare.
- 2) 1000 – 1150 = dalla campagna si passa alla città: nei centri urbani si costruisce una seconda cerchia di mura;
1870 – 19070 = espansione a macchia d'olio delle città;
- 3) 1000 – 1150 = si formano professioni nuove e consistenti statisticamente: dal contadino si passa al mercante, al commerciante, all'artigiano.
- 4) 1000 – 1150 = nasce la nuova mentalità urbana;
1970 – 1970 = la città secolare.

Non bisogna però pensare che nel XII secolo sia già in atto un fenomeno di secolarizzazione simile a quello attuale: in realtà lo spazio e il tempo sacri – come sono stati concepiti da M. Eliade¹⁴⁴ - sono ancora pienamente vissuti. All'uopo è utile esemplificare questo fenomeno considerando la funzione che il monastero e la chiesa svolgono nel tessuto sociale. Il monastero è il punto di riferimento in cui si realizza concretamente il modello ideale di ogni cristiano, il cristianesimo perfetto. La chiesa rappresenta lo spazio perfetto¹⁴⁵ „, protetto e sacro: è il luogo in cui

¹⁴⁴ Cfr. *Il sacro e il profano*, Torino, 1976, Boringhieri.

¹⁴⁵ La descrizione che segue è ripresa da S. Burgalassi, in *Note di sociologia*, 3 (1979).

si è difesi da un mondo incomprensibile, misterioso, dove è attivamente all'opera il demoniaco. Non per niente le chiese romaniche hanno raffigurati negli stipiti degli ingressi palmizi, fiori, leoni, tigri e animali in genere aventi la bocca aperta a significare che il maligno non deve e non può entrare in quei luoghi; ci sono animali, ma anche palmizi e fiori perché la chiesa simboleggia l'arca che salva. Lo spazio sacro (la chiesa medioevale) è rivolto ad oriente (Cristo è il sole che viene) e a forma di croce (la croce è Cristo). In essa è presente tutta la *societas*: i due sessi (gli uomini da una parte, gli uomini dall'altra); la Chiesa purgante (i morti sono sepolti sotto il pavimento), la Chiesa militante (i viventi) e la Chiesa trionfante (i santi e gli angeli dipinti sul soffitto). Il tempo è ritmato dalle campane: esse suonano ogni tre ore e ammoniscono che la chiesa è lì, punto di riferimento e protezione, inoltre il suono delle campane 'allontana' i temporali, i fulmini, ...; così, più chiese sono presenti più la città è santificata ed ha protezione. Inoltre bisogna tener presente che la chiesa è anche il luogo di socializzazione: sul sagrato o sotto il portico si svolgono i mercati, si stipulano contratti alla presenza del prete, l'ordinamento tributario e il censimento sono divisi secondo le circoscrizioni parrocchiali. Questo processo sarà contrastato nel 1300 quando la città sarà una città commerciale; la costruzione dei palazzi, del principe prima e del comune poi, significherà il sorgere del potere civile in contrapposizione a quello religioso.

È nello spirito di questo mutato contesto che sorsero anche, oltre alle riforme monastiche, il movimento della predicazione ambulante¹⁴⁶ e fenomeni quali il movimento dei bianchi e la rinascita delle medioevali confraternite laicali.

¹⁴⁶ Cfr. sopra alle pp. 54-56.

Condizioni sociali e culturali dei fondatori –

Dai dati riportati nel capitolo precedente¹⁴⁷ possiamo evincere che i fondatori del periodo analizzato appartengono alla nobiltà feudale (solo Roberto d'Arbrissel abbiamo constatato che proveniva da umile famiglia). Non è facile trovare motivazioni di un dato così univoco. Una prima causa è costituita senza dubbio dall'eterno fenomeno che i potenti godono di maggior credito, di maggiori mezzi per ottenere i loro fini, dalla posizione avvantaggiata da cui partono, soprattutto in una società a classi chiuse come era quella feudale. Ciò è documentato dal fatto che alcuni costituirono delle fondazioni su loro proprietà, come Bernone che nell'889 fondò un'abbazia sui suoi possedimenti a Cigny; la foresta di Molesme fu donata dalla famiglia Maligny, la stessa cui apparteneva Roberto, fondatore di Molesme. Ma questo non basta a spiegare il fenomeno (la santità non si compra!). Pensiamo che una causa debba essere ritrovata nel tipo di mentalità e di educazione che un nobile riceve dall'infanzia: è abituato a considerarsi un individuo destinato a comandare in qualsiasi contesto sociali di trovi. Anche in questo modo si incarna la parabola dei talenti!

Riguardo alla formazione culturale i dati ci indicano nella maggioranza dei casi un livello medio – alto. Lo stesso Roberto d'Arbrissel "benché i suoi genitori fossero poveri, poté studiare a Parigi, dove insegnavano già eminenti maestri"¹⁴⁸.

A proposito dello stato civile ci troviamo di fronte solo a celibi: si tratta di monaci che attuarono una riforma all'interno del loro ordine o ne fondarono un altro; oppure troviamo chierici (Norberto era suddiacono nel capitolo della collegiata di Xanten, Bruno era presbitero come lo era Roberto d'Arbrissel, ...). Il fatto che i fondatori di questo periodo fossero tutti religiosi o ec-

¹⁴⁷ Cfr. sopra alle pp. 37-84. Vedi anche tabella a p. 85.

¹⁴⁸ *Bibliotheca Sanctorum*, cit., vol. XI, coll. 228-9.

clesiastici conforta le precedenti osservazioni sulla spiritualità monacale.

Riguardo alla provenienza notiamo che i fondatori di questo periodo provengono dalla città: Norcia prima e poi Roma per Benedetto, Romualdo nacque a Ravenna, Gualberto proveniva da un monastero fiorentino, Bruno era nativo di Colonia sul Reno e divenne rettore dell'Università di Reims, Norberto, nato a Gennepe, fu educato alla corte di Federico I.

I luoghi scelti per condurre la loro esperienza erano, nella quasi totalità, lontani dalla vita civile, in posti generalmente agresti, come rivela alcune volte anche il nome: Chiaravalle, Valloombrosa, ...; si tratta dell'allontanamento dal mondo per raggiungere la quiete della contemplazione e della comunione con Dio, e la *fuga mundi*.

Dal xii al xv secolo

Dal punto di vista sociale abbiamo ormai in questo periodo realizzato il passaggio dalla campagna alla città, dalla struttura feudale agricola a quella comunale, basata sulle corporazioni artigianali. Dal punto di vista culturale si ha la decadenza delle scuole monastiche – così floride nel XII secolo, tanto da parlare di Umanesimo monastico - e il sorgere delle università, favorite dal movimento comunale e costituito sull'esempio delle corporazioni (*universitas studentium et magistrum*). Dell'Università di Oxford si hanno notizie nei primi anni del XIII secolo, l'atto di fondazione di quella di Parigi è del 1200 (*Privilegio* di Filippo agosto), lo Studio generale di Napoli fu fondato nel 1224, l'Università di Tolosa nel 1229, lo *Studium Curiae* (a Roma) nel 1243 o '44. Il passaggio dalle scuole abbaziali a quelle cittadine è una conseguenza del fatto che alla cultura legata all'ordinamento agrario fu sostituita gradualmente quella urbana: il signore non è più il nobile proprietario terriero, bensì il mercante o il commerciante; questo fatto avrà ripercussioni tra i fondatori di ordini religiosi.

Analisi dei dati –

Riguardo al ceto sociale dei fondatori notiamo una larga presenza di borghesi (50% mercanti e intellettuali) e una notevole diminuzione di nobili (dal 71% riscontrato nel basso Medio Evo al 37% di campione preso in considerazione nel precedente capitolo)¹⁴⁹. Questo cambiamento è da imputarsi ovviamente al nuovo sistema economico-sociale, ma non si tratta solamente di un cambio di guardia: ai vecchi signori si sono sostituiti i nuovi: c'è un rifiuto della propria condizione sociale di borghesi, una protesta: infatti questi ricchi mercanti, rifiutarono proprio ciò che costituiva la base della loro condizione sociale, il denaro, e cercarono di condurre una vita di estrema povertà. È esemplare il caso di s. Francesco d'Assisi che rinunciò ai beni paterni restituendo gli abiti che indossava.

Nel campo dell'istruzione abbiamo un aumento di fondatori che al momento della svolta radicale della loro vita non erano in possesso di studi di un livello almeno medio (equivalente alle nostre scuole secondarie) (dal 13% del basso Medio Evo al 62% riscontrato nei secoli XIII-XV): questo è da imputarsi alla scomparsa delle scuole monastiche, frequentate dai fondatori - monaci.

Riguardo alla posizione nella chiesa al momento della fondazione (considerando il nostro campione del capitolo precedente):

- ? provenivano dal laicato: F. d'Assisi (in seguito diacono), i Sette Fondatori (alcuni dei quali anche coniugati), Brigida di Svevia (sposata e madre di otto figli), il Colombini (anch'egli coniugato) e Gerardo Groote;
- ? provenivano dal clero o da un'esperienza di tipo conventuale: Domenico, Guzzolini, F. di Paola.

¹⁴⁹ Cfr. la tabella a p. 85.

Si constata la presenza massiccia del laicato, finora relegato ad un ruolo subalterno: è la conseguenza di quel processo che abbiamo riscontrato al tempo della riforma gregoriana¹⁵⁰.

Riguardo al luogo di provenienza e di esercizio notiamo ciò:

? provenivano da centri urbani: Francesco (Assisi), Guzzolini (Osimo), i Sette Fondatori (Firenze), Colombini (Siena), Grootte (Deventer), Francesco (Paola), mentre proveniva da un castello feudale (Finsta) Brigida;

? esercitarono la loro missione e si insediarono in centri urbani con i primi discepoli: Domenico, F. d'Assisi, G. Grootte, Colombini;

? cercarono luoghi solitari o comunque non in centri urbani: Guzzolini, i Sette fondatori, Brigida, F. di Paola.

Questi brevi elenchi confermano, pur nella scarsità di casi presi in considerazione, l'accennato cambiamento culturale notevole nella provenienza urbana dei fondatori, sia nel desiderio di muoversi a contatto con il popolo.

Dal xv secolo al 1850

Nei secoli XV e XVI assistiamo a un movimento di risveglio della cristianità: si tratta della riforma cattolica (o controriforma). Essa trae le sue forze dai tentativi di rinnovamento religioso del tardo medio Evo, che in Italia e in Spagna poterono continuare senza l'interruzione della crisi protestante. Essa poté

¹⁵⁰ Per la spiegazione del fenomeno vedi sopra, alle pp. 45-46.

arrivare a svilupparsi solo quando, sotto Paolo III, il movimento della riforma prese piede a Roma e cominciò a rimuovere gli ostacolo che gli si opponevano nella prassi curiale e quando per mezzo del concilio di Trento si estese a tutta la chiesa.

“Come contenuto la riforma cattolica è il deciso rientramento verso l’apostolato e verso forme attive di carità in forza di un ripensamento del proprio carattere cristiano. All’atto pratico, non soltanto le premesse religiose sono diverse, ma lo stesso dato rispettivamente a questi tre elementi varia presso i singoli artefici della riforma”¹⁵¹.

In questo processo storico il mondo degli ordini religiosi subisce un notevole cambiamento che vede, parallelamente al decadere degli ordini tradizionali, il nascere di nuovi istituti. I Cappuccini, fondati da Matteo Bassi nel 1525 sono quasi un ordine nuovo, benché sorti dall’osservanza francescana e si sforzino ancora una volta di restaurare la regola in tutto il suo rigore. Nel 1619 si separarono completamente dai Francescani: il loro generale non può fare nulla senza il consenso dei superiori generali che confermano le decisioni del capitolo composto dai provinciali e dai guardiani.

Tuttavia si comprende sempre meglio che soltanto una nuova forma di vita può corrispondere ai bisogni nuovi; e questo appare nel 1524 con i Teatini, di Gaetano da Thiene e Giampietro Carafa, vescovo di Chieti¹⁵². Si tratta di sacerdoti che si votano allo stesso ministero degli altri, all’insegnamento, alla predicazione, alla cura degli infermi, alla santificazione del clero; emettono voti religiosi, ma non sono vincolati ad alcuna osservanza, né all’Ufficio del coro come i canonici. L’austerità della loro vita non

¹⁵¹ H. Jedin, *Riforma e Controriforma*, vol. VI della Storia della Chiesa da lui diretta, Milano, 1979, Jaca Book, p. 518.

¹⁵² Come abbiamo visto sopra, a p. 69.

facilità il reclutamento, per il quale si mostrarono molto esigenti; poco numerosi non si diffusero fuori dall'Italia prima del XVII secolo, ma la loro influenza è grande: duecento vescovi sono usciti dalle loro fila. Su questo modello si costituirono i Somaschi¹⁵³, nel 1538 e i Chierici regolari di s. Paolo, creati nel 1530¹⁵⁴.

Una delle preoccupazioni essenziali di queste congregazioni fu di rialzare il livello intellettuale e morale del clero. Numerosi vescovi compresero la necessità di una collaborazione con i religiosi in tale campo e intrapresero la restaurazione della vita canoniche, in particolare s. Carlo Borromeo, arcivescovo di Milano dal 1565 al 1584, il quale fondò gli Oblati di s. Ambrogio.

Nel 1536 abbiamo il riconoscimento delle dimesse di s. Orsola (Orsoline), fondate da Angela Merici, nel 1537 quello dei Frati di s. Giovanni di Dio (Fatebenefratelli)¹⁵⁵, nello stesso anno l'ordinazione sacerdotale dei primi seguaci di Ignazio di Loyola (gruppo formato nel 1534 e approvato nel 1540)¹⁵⁶; alla fine del secolo abbiamo la fondazione degli Scolopi (Scuole Pie).

Analisi dei dati –

Analizzando i dati della situazione sociale nel campione di fondatori che abbiamo scelto nel capitolo precedente, per il periodo che stiamo trattando, notiamo subito che la maggioranza di loro (64%) è di origine nobile: il dato è simile a quello riscontrato nel Medio Evo.

Riguardo al livello culturale abbiamo fondatori forniti di laurea (che nel caso dei preti va ad aggiungersi agli studi supe-

¹⁵³ Cfr. sopra, a p. 70.

¹⁵⁴ Cfr. sopra, alle pp. 70-71.

¹⁵⁵ Cfr. sopra, a p. 72.

¹⁵⁶ Cf. sopra, alle pp. 72-74.

riori del seminario: G. da Thiene (utroque iure a Padova), Zaccaria (medicina a Padova), Loyola (magister artium a Parigi), F. di Sales (diritto a Padova), Depaul (teologia a Tolosa), de' Liguori (utroque iure a Napoli). In quanto preti hanno compiuto corsi di teologia presso istituti di vario genere: Neri, Carafa, Emiliani. Ha frequentato pochi studi regolari: G. di Dio. Il nostro campione si presenta in questo modo: cultura superiore: 55%, media: 36%, inferiore: 9%.

In merito alla posizione all'interno della chiesa abbiamo una maggioranza di preti (73%) con alcuni laici (27%), soprattutto donne fondatrici di istituti femminili; questa prevalenza del clero spiega con il fatto che le istituzioni in oggetto sono sorte come gruppi di preti e aventi finalità l'azione pastorale e caritativa.

Non abbiamo trovato persone coniugate, ma solo celibi o nubili.

Indifferentemente dal luogo di provenienza, il luogo di azione di questi fondatori è la città, nelle sue svariate esigenze, eccezion fatta per coloro che si occupano di missioni rurali (Depaul e Grignon de Montfort), che tuttavia presero a cuore i problemi della città (Depaul fondò anche le Dame della Carità che operano in città). Questo è il risultato finale di quello spostamento generale a livello demografico e di interesse sociale iniziatosi intorno ai secoli XII e XIII.

Dal 1850 ai nostri giorni

Nell'ultimo secolo assistiamo a fenomeni sociali di grandi dimensioni quali l'industrializzazione a rapida espansione, l'urbanesimo, con conseguenze quali l'infanzia abbandonata, l'emarginazione di persone e di gruppi sociali, la solitudine, ...

Il mondo cattolico visse queste problematiche e tentò di intervenire in campo sociale in tutta l'Europa costituendo associazioni e istituzioni di tipo caritativo e assistenziali quali casse di mutuo soccorso, cooperative, centri di cultura cattolica, creando

così quel movimento sociale e di opinione che va sotto il nome di 'movimento cattolico'.

In questo clima culturale di furono uomini che sentirono i problemi sociali in modo molto forte, in particolare il problema dell'educazione dei giovani del proletariato e tentarono di porvi rimedio giungendo a costituire, pur nelle difficoltà frapposte dallo stato liberale, anche alcune congregazioni, aventi come finalità l'educazione e l'assistenza della gioventù e altre opere caritative. Abbiamo così figure di sacerdoti quali don Giovanni Bosco a Torino, don Giovanni Calabria a Verona, don Giovanni Piamarta a Brescia, don Luigi Orione a Tortona, don Luigi Guanella nel Comasco.

La provenienza degli stessi fondatori è dalle classi umili: nei sei fondatori che abbiamo trattato nel capitolo precedente abbiamo cinque persone provenienti da classi umili e una sola nobile; riguardo alla posizione nella chiesa abbiamo visto che generalmente si tratta di preti (83% del campione), non abbiamo riscontrato delle persone coniugate; il luogo di azione è ovviamente il centro urbano, trattandosi di un'azione sociale.

Documentazione circa le regole

La regola di un ordine e di una congregazione costituisce il modello di vita proposto ad ogni membro ed ha come finalità quella di accompagnarlo e di sostenerlo nel suo cammino verso la perfezione cristiana; essa arriva a specificare ogni aspetto di vita: tipo di formazione, orari, tipo di occupazioni, struttura interna e decisionale, in alcuni casi anche lo stesso regime alimentare e il vestiario. A livello sociologico la regola appare come il tentativo di riconciliazione fra l'unità, cioè l'essere insieme, incarnata dall'istituzione e la diversità, ossia la volontà contro-culturale che presiede alla formazione del gruppo. L'istituzione, in questo caso, ha la duplice funzione di mediare il rapporto fra eletti e fedeli e di rendere la diversità funziona-

le, cioè ai fini dell'unità di base.

Il testo fondamentale in cui sono raccolte tutte le regole degli istituti di perfezione operanti nel cristianesimo fino al secolo XVII è l'opera di Lucas Holstenius, *Regularum monasticarum et canonicarum*¹⁵⁷. In essa sono trascritte quindici regole dei Padri orientali (IV secolo), quindici regole dei Padri occidentali rivolte ai monaci (VI, V, VI, VII sec.); alcune regole di periodi successivi.

Si tratta in tutto di ottantasei regole contenute in questa monumentale opera. Esse, a livello cronologico si suddividono in:

- 11 regole + 5 appendici del IV secolo,
- 3 regole + 5 appendici del V secolo,
- 14 regole + 2 appendici del VI secolo,
- 5 regole + 2 appendici del VII secolo,
- 1 regola dell'VIII secolo,
- 5 regole del IX secolo,
- 1 regola del X secolo,
- 7 regole dell'XI secolo,
- 10 regole del XII secolo,
- 8 regole del XIII secolo,
- 4 regole del XIV secolo,
- 3 regole del XV secolo,
- 9 regole del XVI secolo,

¹⁵⁷ Grotz, 1957, Academische Druck Verlag, Sanstaldt, 3 voll., ristampa anastatica dell'edizione del 1759 in 6 tomi.

6 regole del XVII secolo.

**Regole contenute del Codex Regularum
del I'Holstenius**

IV secolo (orientali)

Regola di Antonio	t. I	p. 3
Regola di Isaia	t. I	p. 6
Ss. Serapioni, Macarii, Paphnuntii et alterius Macarii ad Monachos	t. I	p. 9
Alia Patrum ad Monachos	t. I	p. 14
Tertia Patrum Regula	t. I	p. 16
Regola di s. Macario d'Alessandria	t. I	p. 18
Regola di Pacomio	t. I	p. 12
Altra regola di Pacomio	t. I	p. 38
S. Oesiesii, abbatis tabeensi, Doctrina de Institutione monachorum	t. I	p. 47
Regola di Basilio	t. I	p. 65
Regola orientale (regula orientalis, ex Patrum orientalium regulis collecta a Vigilio)	t. I	p. 60

V secolo

S. Agostino, Epistola CIX. Regula sanctimonialibus praescriptam continens	t. I	p.347
Institutiones di Giovanni Cassiano	t. I	p. 1
Ordo monasticus apud scotos monachos in veteri hodiernae Scotiae monasterio de Kilros	t. I	p.347

VI secolo

Regola di Benedetto	t. I	p.111
Regola di Cesario d'Arles	t. I	p.144
Regola di Aureliano d'Arles alle vergini	t. I	p.368
Regula Pauli et Scephani	t. I	p.138
Regula consensoria monachorum	t. I	p.136
Regola di incerto autore	t. I	p.137
Dello stesso ai monaci	t. I	p.220

Dello stesso alle vergini	t. I	p.394
Regula Ferreoli	t. I	p.155
Regula Tarnatensis monasterii	t. I	p.279
Regula Leandri	t. I	p.405
Regola di Colombano	t. I	p.166

VII secolo

S. Donati ad virgines Fussanensis coenobii	t. I	p.375
Regula Isidori (di Siviglia)	t. I	p.186
Regula Fructuosi ad monachorum	t. I	p.198
Regula monastica communis	t. I	p.208
Regula magistri	t. I	p.224

VIII secolo

Regula Chrodogangi	t. II	p. 93
--------------------	-------	-------

IX secolo

Ordo monasticus	t. II	p. 66
Antiqua regula monastica	t. II	p. 71
Grimlaici Presbyteri Regula solitarium	t. II	p.291
Plures parvi tractatus	t. II	p. 78
Regola dei canonici regolari	t. II	p.109

X secolo

Regulae Tres s. Augustino attribui solita	t. II	p.120
---	-------	-------

XI secolo

Costituzioni dell'Ordine camaldolese	t.IV	p.192
	t.IV	p.358
Costituzioni di Vallombrosa		
Costituzioni dell'Ordine di Grandmont	t. II	p.303
Statuti dell'Ordine certosino	t. II	p.310
Costituzioni di Lanfranco di Canterbury	t. II	p.343
Statuti dell'ordine cistercense	t. II	p.385
Costituzioni dell'Ospedale di s. Antonio in Gallia	t. V	p. 11

XII secolo

Regola di s. Pietro di Honestis per canonici regolari della Chiesa di Porto	t. II	p.138
Statuti dell'Ordine premostratense	t. V	p.163
Regola dei Templari	t. II	p.249

Regola dell'Ordine militare ospedaliero di s. Giovanni in Gerusalemme (Cavalieri di Malta)	t. II	p.441
Statuti di s. Pietro Maurizio, IX abate di Cluny	t. II	p.176
Regola dei reclusi di Aelredo di Rielvaux	t. I	p.418
Regola dei canonici gibertini	t. II	p.466
Consuetudini dell'Ordine di Val des Choux	t.III	p.111
Regola dei Trinitari	t.III	p. 1
Antiche consuetudini dei canonici regolari del monastero di s. Giacomo	t. II	p.128

XIII secolo

Regola dell'Ordine del S. Spirito in Saxia	t. V	p.495
I regola di s. Francesco	t.III	p. 22
II regola di s. Francesco	t.III	p. 30
I regola di s. Francesco per le clarisse	t.III	p. 34
Regola dei Terziari francescani	t.III	p. 39
Costituzioni dei Silvestrini	t.IV	p.412
Costituzioni degli Eremiti di s. Agostino	t.IV	p.219
Regola dei Carmelitani	t.III	p. 18
Costituzioni dei Celestini	t.IV	p.476

XIV secolo

Costituzioni della Congregazione benedettina degli Olivetani	t. V	p. 1
Regola dell'Ordine del S. Salvatore (Brigidini)	t.III	p.100
Costituzioni e regola degli eremiti di s. Girolamo	t.VI	p. 1
Regola dell'Ordine dei monaci di s. Girolamo in Spagna	t.VI	p. 1

XV secolo

Costituzioni della Congregazione dei Teatini	t. V	p.342
Costituzioni della Congregazione dei Barnabiti	t. V	p.449
Costituzioni della Congregazione dei Somaschi	t.III	p.197
Regola della Compagnia di Gesù	t.III	p.121
Costituzioni della Congregazione dei Barnabiti	t. V	p.449
Costituzioni della Congregazione dei Somaschi	t.III	p.197
Regola della Compagnia di Gesù	t.III	p.121
Costituzioni dei Chierici regolari delle Scuole Pie	t.VI	p.439
Costituzioni e regole dei Pii Operai	t.VI	p.512
Costituzioni dei minori conventuali francescani	t.III	p.293
Costituzioni dei Chierici secolari della vita comu-		

ne
Regola dei Trappisti

t.VI p.543
t.VI p.596

Analisi del contenuto di alcune regole

Vogliamo ora analizzare il contenuto delle regole, i loro elementi innovativi, la loro funzionalità ai bisogni della Chiesa, il loro relazionarsi con la società civile. Prendiamo in considerazione alcuni fattori della vita religiosa che assumono dimensioni sociali quali la povertà, il lavoro, il modo di abitare e di spostarsi, l'ospitalità e vediamo come essi vengono trattati da alcune regole fra le più diffuse, scelte in vari periodi della storia della chiesa.

La povertà

La povertà costituisce uno dei tre voti che professano la quasi totalità dei religiosi e che ha notevole rilevanza sociologica in quanto rivela un modo di concepire i rapporti economici, di individuare i bisogni materiali dell'uomo e di darne risposta, pur

sempre all'interno dell'ambito del monastero / convento o comunque del gruppo di persone. Ma abbiamo già visto che la vita religiosa, anche quando è concepita come separazione dal mondo, ha sempre avuto influenza sul modo di concepire la vita, la realtà, la morale propri della società civile.

La povertà è uno degli aspetti fondamentali della vita religiosa che ha subito maggiori modificazioni, che ha visto diverse modalità di espressione, ma anche l'aspetto oggi messo maggiormente in discussione (almeno a livello della sua realizzazione pratica).

Per questi motivi riteniamo che una panoramica sui diversi modi di concepire la povertà possa essere utile e interessante.

S. Agostino, nella *Regula Sanctimonialibus* inquadra il discorso della povertà in quello della comunione dei beni, povertà come rinuncia al possesso personale dei beni, tutto deve essere in comune, è la superiora che deve distribuire a ciascuno cibo e vesti secondo le necessità personali: "*Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia, et distribuatur unicuique vestrum a Praeposita vestra victus et tegumentum; non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes: sed unicuique sicut opus fuerit*" e segue significativamente la citazione di Atti 4, 32: "né vi era chi dicesse suo quello che possedeva, ma tutto era tra loro comune".

il tenore di vita nel monastero non doveva essere di molto inferiore a quello della vita civile, tanto è vero che Agostino ha bisogno di richiamare le religiose a non considerarsi felici perché hanno trovato cibo e vestiario in maggior misura di quella che avevano nella vita civile; ma le richiama a tenere il cuore in alto e non rivolto ai beni terreni perché: "i ricchi saranno umiliati e i poveri elevati" ("*At non ideo putent se esse felices quia in-*

*venerunt victum et tegumentum, qualis fore invenire non potuerunt: nec erigant cervice, quia fociantur eis, ad quas foris accedere non audebant; sed sursum cor habeant, et terrena bona non quaerant: ne incipiant Monasteria esse divitibus utilia, non pauperibus, sed divites illic humiliantur et pauperes inflantur*¹⁵⁸). Il richiamo a tenere il cuore in alto, distaccato dai beni di questa terra ci rivela che Agostino concepiva la povertà come strumento per un distacco interiore e quindi un cammino ascetico.

Anche bella *Regula Benedicti* troviamo il principio della povertà assoluta: "assolutamente nulla appartiene [al monaco], né libro, né quaderno, né penna; nulla di nulla, insomma, visto che non gli è consentito di essere padrone né del suo corpo, né della sua volontà, ma tutto il necessario può solo sperarlo dal padre del monastero, né gli è consentito di tenere nulla che non sia stato l'abate a dargli o a permettere, tutto sia a tutti – come sta scritto – perché nessuno dica suo alcunché o lo desideri tale"¹⁵⁹.

Anche per Benedetto come per Agostino la povertà è strumento di un cammino ascetico, avente come finalità l'umiltà: nel cap. VII (*De humilitate*) viene presentata la "scala" per raggiungere "la vetta dell'umiltà e per arrivare velocemente a quella gloria dei cieli cui si sale umiliandoci nella vita presente" e il sesto "gradino" è costituito dall'umiltà. Essa viene raggiunta dal monaco "che si contenta di quanto c'è di misero e spregevole, e di fronte a ogni ordine si ritiene come un operaio inetto e indegno".

Bisogna altresì notare che la povertà esigita da Benedetto è rispettosa dei bisogni della singola persona (cap. 34), da questo punto di vista sono interessanti anche le istruzioni date

¹⁵⁸ Cap. II.

¹⁵⁹ RB, 31.

all'economista del monastero in merito all'attenzione che deve avere nei confronti di tutti: "Provveda a tutti, non faccia nulla senza l'ordine dell'abate, ne esegua fedelmente gli ordini, non crei malcontento nei fratelli; e se qualcuno gli fa per caso una richiesta assurda, non lo mortifichi con un rifiuto sprezzante, ma spieghi con umiltà le ragioni del suo diniego all'indebita richiesta" (cap. 31).

Nella *Regula canonicarum regularium* dell'VIII secolo non troviamo esplicite norme sulla povertà, infatti i canonici non avevano l'obbligo della povertà, anche se conducevano vita comune.

Nelle *Consuetudines Guigonis*, abate della Grande Certosa, troviamo il principio della rigorosa povertà, sia individuale (attraverso l'obbedienza al superiore che "tutto dispone", anche qua povertà = obbedienza), sia comunitaria, attraverso il contenimento dell'economia grazie al numero chiuso dei religiosi: 13 monaci e 16 conversi.¹⁶⁰

Un altro elemento di contenimento delle ricchezze è costituito dal divieto di avere terre e benefici oltre i confini della Certosa, cosa invece usuale per i monasteri del periodo feudale: "*cupidatis occasiones nobis et nostris posteris scripti sanctione statuimus quaternus loci hujus habitatores, extra suae terminos Eremi nihil omnino possideant, id est, non agros, non vineas, non coemiteria, non oblationes, non decimas et quaecunque hujusmodi*"¹⁶¹.

Nelle Regole di s. Francesco d'Assisi la povertà è l'elemento qualificante e si presenta in tutta la sua radicalità nell'aspetto non solo personale, ma anche comunitario (non possiedono infatti né entrate fisse, né proprietà stabili). Nella prima

¹⁶⁰ LXXVIII.

¹⁶¹ XLI.

regola (secondo la numerazione dell'Holstenius) viene così presentata: "nessuno dei fratelli, dovunque sia e dovunque vada, in nessun modo prenda, né riceva denari (*pecuniam aut denarios*); né in forma di vestiti, né di libri, né come pagamento di alcun lavoro; nessuna occasione, se non per manifesta necessità di fratelli ammalati; perché non dobbiamo avere e reputare maggiore utilità nel denaro che nelle pietre (I regola, cap. VIII).

Significativa è la svalutazione del denaro (considerato come le pietre) che alcune righe dopo diventa vera ostilità: "e se in qualche luogo troveremo del denaro, non curiamoci di esso, come [se si trattasse] di polvere, che scacciamo con i piedi; perché è vanità delle vanità e tutto è vanità"¹⁶².

L'ideale da perseguire attraverso la povertà è anche per Francesco come per Benedetto l'umiltà: "tutti i fratelli si impegnino a seguire l'umiltà e la povertà del signore Nostro Gesù Cristo e si ricordino che non occorre alcunché, come dice l'Apostolo: consideriamoci contenti se abbiamo da mangiare e ciò di cui coprirci (*habentes alimenta, et quibus tegamur, his contenti simus*)"¹⁶³. È significativa questa posizione 'dura' nei confronti del denaro in un periodo in cui cominciava a sorgere un'economia basata sul commercio e sull'accumulo del capitale.

Nella seconda regola la valutazione della povertà rimane sostanzialmente inalterata: "*Praecipio firmiter Fratibus universis, ut nullo denarios, vel pecuniam recipiant, vel per se, vel per interpositam personam. Tamen pro necessitatibus infirmorum, et aliis Fratibus induendis, per amicos spirituales Minsitri tantum, et Custodes sollicitam curam gerant, secundum loca, et tempora, et frigidas regiones, sicut necessitati viderint expedire. Eo semper salvo, ut, sicut dictum est, denarios, vel pecuniam non reci-*

¹⁶² I regola, VIII.

¹⁶³ I regola, IX.

*piant*¹⁶⁴.

Con Francesco la povertà si riveste di un elemento nuovo, che non poteva essere presente in un contesto monastico: la libertà; certamente libertà da affetti e passioni, ma anche libertà di movimento per un'esistenza itinerante: "quando i Frati vanno per il mondo, non si portino dietro nulla, né borsa, né bisaccia, né denaro, né bastone"¹⁶⁵.

Anche le *Constitutiones Fratrum Ordinis praedicatorum*, l'altro grande ordine mendicante contemporaneo a quello francescano, il principio di povertà è ripetutamente presente, anche se non nella radicalità delle regole francescane: "In alcun modo si ricevano proprietà e rendite, né chiese alle quali sia annessa cura d'anime. Parimenti nessuno dei nostri fratelli può permettersi di domandare o d'intrigare per ottenere un beneficio in favore di uno dei suoi parenti"¹⁶⁶. Sono altresì presenti indicazioni nella povertà delle costruzioni (ivi), nel non portare alcunché durante la predicazione, che non sia strettamente necessario¹⁶⁷.

Nella *Regula Carmelitanorum*, scritta dal patriarca Alberto di Gerusalemme per gli eremiti del Monte Carmelo nel 1260 circa, l'insegnamento intorno alla povertà rimane sulle posizioni tradizionali del monachesimo: "nessuno dei fratelli dica che qualcosa è proprio, ma tutto sia per voi comune, e ciò che il Signore vi avrà dato, sia distribuito unicamente dal Priore"¹⁶⁸.

¹⁶⁴ I regola, IX.

¹⁶⁵ II regola, XIV.

¹⁶⁶ II *distintio*, cap. I, par. III.

¹⁶⁷ Cfr. II *distintio*, cap. XIII, par. I.

¹⁶⁸ IV.

Nelle *Costituzioni* dei Teatini il quadro è cambiato: il concetto di povertà è vissuto soprattutto a livello personale, né si parla più di povertà della comunità: "Nessuno possieda come proprio alcunché, ma tutti vivano in comune e delle cose comuni" (*Nemo omnino aliquid possideat proprium, sed omnes in communi, et de communi vivant*)¹⁶⁹. Il reddito di questa congregazione è costituito – stando alle Costituzioni – dall'attività pastorale e ciò è spiegato dal fatto che si tratta di una comunità di chierici impegnati nell'attività pastorale: "È opportuno che noi chierici viviamo dell'altare e del vangelo e di ciò che viene offerto spontaneamente dai fedeli. Pertanto non siano chieste elemosine dai secolari, né da noi stessi, né per interposta persona, ma tutta la nostra speranza sia riposta nelle parole di Cristo: Prima cercate il regno di Dio e la sua giustizia e tutte queste cose vi verranno date"¹⁷⁰.

anche le *Regole* della Società di Gesù sottolineano in modo vigoroso la dimensione della povertà: "Amino tutti la povertà come una madre, e secondo la misura della santa discrezione, a suo tempo esperimentano alcuni dei suoi effetti, non usino alcuna cosa come propria, siano preparati a mendicare di porta in porta quando l'obbedienza o la necessità lo esigano"¹⁷¹.

La Congregazione del I o Oratorio di s. Filippo Neri non ha voti particolari, ma solo il legame della mutua carità ("*cum nostra Congregatio solo charitatis, neque ullis astricta votorum, juramenti, aut promissionibus hujusmodi vinculis*"¹⁷²). L'Oratorio italiano infatti è un'associazione di preti riunitisi per annunciare la parola di Dio e amministrare i sacramenti, per vi-

¹⁶⁹ I.

¹⁷⁰ Ivi.

¹⁷¹ *Summarium constitutionum*, 24.

¹⁷² Cap. IV.

vere meglio – in altre parole – il proprio sacerdozio. La bolla che concedeva nel 1557 l'uso del Santuario di s. Maria in Vallicella parlava, quasi contraddittoriamente, d'una congregazione di preti secolari¹⁷³.

Questa comunità economicamente è impostata su una moderata comunione di beni e su un reciproco aiuto miranti ad escludere soltanto l'accumulo delle ricchezze, non escludendo però il possesso di beni, sia personali che comunitari¹⁷⁴.

Come esemplificazione di un istituto di più recente fondazione (1859) e che ha rivisto in questi anni le sue regole consideriamo le *Costituzioni dei Salesiani*, approvate *ad experimentum* nel 1972. Secondo questo documento la povertà sta nella rinuncia all'uso della proprietà medesima: "con il voto di povertà noi rinunciamo al diritto di disporre di qualsiasi cosa temporale che ha prezzo, senza il consenso del Superiore. Secondo le prescrizioni della chiesa, conserviamo la proprietà del nostro patrimonio e la capacità di acquistare altri beni a titolo legittimo; ma dal giorno della professione cediamo ad altri l'amministrazione di essi. Possiamo anche rinunciare definitivamente ai beni personali che possediamo, se così il Signore ci ispira; questo atto, compiuto dopo seria riflessione e con l'approvazione dei superiori, esprime il totale nostro abbandono alla Divina Provvidenza"¹⁷⁵.

La povertà per i Salesiani è innanzitutto personale, non solo nel senso che il 'socio' (così chiamano i membri di questa congregazione che si è dovuta definire 'società' per aggirare le leggi anticlericali dello Stato piemontese) non può possedere nulla, ma soprattutto perché deve vivere lo spirito della po-

¹⁷³ Cfr. L. Bouyer, *La musica di Dio. S. Filippo Neri*, Milano, 1980, Jaca Book, p. 78.

¹⁷⁴ Cfr. *Costituzioni*, cap. VIII.

¹⁷⁵ N° 82.

vertà¹⁷⁶. L'entrata nella congregazione non fa perdere il diritto alla proprietà che si è posseduto fino a quel momento: "prima della professione il socio cederà, per tutto il tempo in cui sarà vincolato dai voti, l'amministrazione dei beni che possiede a chi vorrà, disponendo liberamente dell'uso e usufrutto di essi. In seguito, con il permesso dell'Ispettore (= capo di una zona) egli potrà cambiare per giusta causa tale cessione e disposizione relativa ai propri beni, e compiere quegli atti di proprietà che sono prescritti dalle leggi civili"¹⁷⁷. Nel caso in cui un confratello esca dalla società, riavrà il pieno diritto sui beni immobili e anche sui beni mobili di cui si fosse riservato la proprietà entrando nella Società, ma non potrà richiedere nessun frutto, né domandare conto alcuno della loro amministrazione"¹⁷⁸. Invece i guadagni percepiti durante la vita religiosa devono essere usati comunitariamente: "Qualunque cosa i soci avranno acquistato con il proprio lavoro o in vista della Società, non potranno ritenerla per sé, ma tutto sarà messo fra i beni comuni"¹⁷⁹.

La povertà deve riguardare anche la comunità: "Non si conservi alcun possesso dei beni immobili all'infuori delle case di abitazione e loro dipendenze di lavoro"¹⁸⁰. "Il vitto sia conforme alle esigenze della povertà religiosa secondo gli usi dei singoli paesi ..."¹⁸¹. "Per un senso di operosità e di risparmio e nello spirito della famiglia, i lavori e i servizi delle case siano

¹⁷⁶ Cfr. n° 83.

¹⁷⁷ *Regolamenti*, n° 57.

¹⁷⁸ *Regolamenti*, n° 60.

¹⁷⁹ *Regolamenti*, n° 61.

¹⁸⁰ *Regolamenti*, n° 66.

¹⁸¹ *Regolamenti*, n° 67.

compiuti, per quanto è possibile, dai confratelli, ...¹⁸². "I mezzi di trasporto, come auto, moto e simili, siano intestati alla casa o all'Ispettorìa"¹⁸³.

Le finalità perseguite dai Salesiani attraverso la povertà sono molteplici: vogliono favorire la comunione ("Nella comunione di vita il bene di ciascuno diventa il bene di tutti"¹⁸⁴, vivere la solidarietà con i poveri¹⁸⁵, "testimoniare che non ha [il Salesiano] qui [su questa terra] dimora permanente e che il suo tesoro è in cielo"¹⁸⁶.

Lavoro e studio

Il lavoro (manuale) e lo studio sono due elementi qualificanti la vita religiosa: in base al diverso tempo dedicato ad ognuno di essi e dal diverso tipo di lavoro svolto noi possiamo renderci conto del genere di vita che conducevano, del genere di economia che avevano e anche della spiritualità del loro tipo di esperienza.

Nella *Regula sanctimonialibus* di s. Agostino non troviamo molte riflessioni intorno al lavoro e allo studio: ma solo due accenni che ci permettono di mettere a fuoco i due aspetti in questione. Riguardo al lavoro Agostino afferma che bisogna

¹⁸² *Regolamenti*, n° 69.

¹⁸³ *Regolamenti*, n° 70.

¹⁸⁴ *Costituzioni*, n° 84.

¹⁸⁵ Cfr. *Costituzioni*, n° 88.

¹⁸⁶ *Costituzioni*, n° 90.

curare maggiormente gli interessi comuni rispetto a quelli personali e che ogni lavoro deve tendere al bene comune, così che si manifesti la carità (*Et ideo quanto amplius rem communem quam propriam curaveritis, tanto amplius vos profecisse moveritis: ut in omnibus, quibus utitur tenasitura necessitas Caritas*¹⁸⁷).

In merito allo studio possiamo dedurre dalla seguente normativa sull'uso dei libri che esso era coltivato: "i libri si chiedano giorno per giorno ad una certa ora: non vengano dati a chi li chiederà fuori da tale orario"¹⁸⁸.

Nella *Regola* di s. Benedetto troviamo un chiaro invito a lavorare e a studiare: "l'ozio è nemico dell'anima; è per questo che i fratelli devono in determinate ore dedicarsi al lavoro manuale, in altre, invece, pure determinate, alla lettura dei libri contenenti la parola di Dio"¹⁸⁹.

In questo testo troviamo una normativa sull'uso del tempo che diverrà punto di riferimento per tutta la tradizione monastica del Medio Evo: "da Pasqua al 14 settembre la mattina i monaci, uscendo dall'Ufficio di Prima, attendono ai lavori necessari fin verso le dieci; da quest'ora fino a quando celebreranno Sesta si dedichino alla lettura. Dopo la celebrazione di Sesta, al pranzo e poi il riposo a letto in perfetto silenzio; nel caso che uno voglia continuare la lettura per suo conto, lo faccia in modo da non dare fastidio a nessuno. Nonno la si celebri con un po' d'anticipo verso le 14.30; poi si ritorni al proprio lavoro fino a Vespro. (...) Dal 14 settembre fino all'inizio della Quaresima, si attenda alla lettura fino alle nove; alle nove si celebri Terza e poi tutti fino a poco dopo le quattordici si dedichino al lavoro loro assegnato.

¹⁸⁷ X.

¹⁸⁸ XIV.

¹⁸⁹ cap. 48.

Al primo segnale di Nona, ciascuno smetta il proprio lavoro e si tenga pronto al suono del secondo segnale. Poi dopo il pasto attendano alle loro letture o ai Salmi¹⁹⁰.

La Quaresima è comunque il tempo privilegiato per lo studio: "sono giorni, questi, in cui tutti devono avere un libro ciascuno della biblioteca, da leggere di seguito e per intero, la cui distribuzione va fatta all'inizio della Quaresima. Però bisogna anzitutto designare uno o due fratelli anziani perché girino per il monastero nelle ore dedicate alla lettura, per vedere se per caso non si trovi qualche fratello indolente che se ne sta ad oziare o a chiacchierare invece di essere intento alla lettura: uno non solo inutile a se stesso, ma pure, distraendoli dannoso agli altri¹⁹¹. Inoltre, riguardo allo studio, bisogna citare la consuetudine di leggere un libro mentre si è a tavola: "Durante i pasti della comunità non deve mai mancare la lettura; né deve mettersi a leggere uno qualunque che afferri a casaccio un libro, ma cominci a esercitare il suo ufficio la domenica il fratello che è incaricato della lettura per tutta la settimana".¹⁹²

Il lavoro che i monaci devono svolgere è vario: innanzitutto abbiamo il lavoro artigianale: "Se in un monastero vi sono degli artigiani (*artefices*), si dedichino con tutta umiltà al loro mestiere, sempre che l'abate dia il suo consenso".¹⁹³ Abbiamo anche il lavoro nei campi, ma più raramente, in quanto era usualmente affidato a dei coloni del monastero: "Se poi le particolari esigenze del luogo o la povertà costringeranno i fratelli a raccogliere personalmente i frutti della terra, non se la prendano, perché allora sono davvero monaci se vivono del lavoro delle

¹⁹⁰ Ivi.

¹⁹¹ Ivi.

¹⁹² Cap. 38.

¹⁹³ Cap. 57.

proprie mani, come i nostri padri e gli apostoli”¹⁹⁴.

Nella *Regula canonicorum regularium* c'è un passaggio in cui si parla di lavoro manuale quotidiano: al cap. XIX: “Alzati dal capitolo, vadano insieme o separatamente al lavoro imposto”, non viene detto di più, sappiamo comunque che la maggiore attività di questi sacerdoti viventi in comune era l'attività del ministero. A proposito dello studio viene richiesto di sapere leggere i testi liturgici: “questi sono i libri che ciascun sacerdote deve avere nella sua chiesa, con i quali possa leggere naturalmente le Messe e le Epistole, piuttosto anche il Vangelo, il rito del battesimo e della penitenza, ovvero il circolo degli anni [ossia la liturgia delle ore] e le lezioni notturne”¹⁹⁵.

Nelle *Regole* di s. Francesco viene dato maggior spazio al lavoro che in quella dei canonici regolari e richiamano, pur nelle differenze che esporremo, la regola di s. Benedetto. Infatti viene detto “I fratelli che sanno lavorare lavorino ed esercitino la stessa arte che hanno appresa.(...) Dice infatti il profeta: sei beato se mangerai il lavoro delle tue mani e sarai fortunato. E l'apostolo: che non vuole lavorare non mangi. (...) L'oziosità è nemica dell'anima”¹⁹⁶.

Per il lavoro viene fatta una deroga alla povertà assoluta: i frati possono avere gli strumenti necessari al lavoro¹⁹⁷; possono ottenere come ricompensa per opere prodotte tutte le cose necessarie a loro, ma non del denaro. Tuttavia vengono imposte dei limiti ai generi di lavori che i seguaci possono svolgere: “Tutti i fratelli, in qualunque luogo saranno presso alcuni a servire o a lavorare, non siano camerieri, né dispensieri, né sovrintendano,

¹⁹⁴ Cap. 48.

¹⁹⁵ LXXIX.

¹⁹⁶ *I regola*, VII.

¹⁹⁷ Cfr. *ibid.*, VII.

nelle case di coloro cui servono; né accettino alcun ufficio che generi scandalo o rechi danno all'anima loro: ma si portino da Minori e soggetti a tutti quelli che sono nella medesima casa¹⁹⁸.

La novità di questa regola rispetto a quelle monastiche del medio Evo consiste nel fatto che i religiosi possono lavorare fuori dai monasteri.

le regole di Francesco non danno molta importanza allo studio: se un frate non sa leggere non è necessario che impari, basta che sostituisca alla recita dell'ufficio divino una serie di orazioni.

Anche nella *regola dei Carmelitani* c'è un accenno al lavoro, visto, in conformità alla tradizione (cfr. Benedetto e Francesco), come impegno per evitare il vizio dell'ozio: "bisogna fare qualche lavoro perché il diavolo ci trovi sempre occupati".¹⁹⁹

Allo studio anche questa regola come quella francescana non dà molta importanza, tanto è vero che a chi non è in grado di leggere l'Ufficio, esso viene sostituito con una serie di orazioni²⁰⁰.

Nelle Costituzioni dei Domenicani lo studio occupa il posto centrale perché finalità originaria di quest'ordine era la predicazione contro le eresie e conseguentemente le dispute teologiche. Infatti i Domenicani ben presto saranno presenti in ogni ambito della cultura dalla teologia (Tommaso d'Aquino) alle scienze naturali (Alberto Magno).

Le regole affermano che gli studenti debbano essere "talmente intenti allo studio da leggere qualcosa o meditare sia

¹⁹⁸ Ivi.

¹⁹⁹ IX.

²⁰⁰ III.

di giorno che di notte, in casa o in cammino, cercando di imparare a memoria tutto quello che è necessario²⁰¹. In quanto ai contenuti sappiamo che "non devono studiare i libri dei pagani e dei filosofi, anche se talora li consulteranno, né imparino le arti liberali, a meno che all'occasione il Maestro dell'Ordine o il Capitolo generale non vogliano disporre altrimenti riguardo a qualcuno. I giovani come gli altri devono studiare sui libri di teologia²⁰². Le materie intorno alle quali lavoreranno sono le Sacre Scritture, la storia e le Sentenze (del Pier Lombardo), sia sui testi che nei commentari²⁰³.

Nelle regole delle congregazioni sorte durante il periodo delle Riforme cattoliche non abbiamo particolari indicazioni in merito al problema del lavoro perché questi istituti sono composti da sacerdoti che hanno come compito primario l'impegno pastorale. Dettagliate sono invece le norme riguardanti lo studio (si pensi che è stato il concilio di Trento a istituire i seminari diocesani). Per esempio le *Costituzioni* dei Teatini prescrivono quanto segue: "È necessario che i chierici, quali ministri della parola di Dio e dei sacramenti, abbiano una buona erudizione, certamente in ogni genere di buone letterature (*bonarum litterarum*), ma soprattutto in teologia, affinché i divini misteri non siano praticati da inesperti (*imperita*) con disonore dell'Ordine²⁰⁴. Seguono norme sulla *ratio studiorum*.

I Gesuiti invece hanno, già dai primi tempi dell'ordine, un più vasto interesse culturale che arriva a comprendere ogni tipo di disciplina. "Il fine della scienza che si apprende in questa compagnia è di aiutare, con il favore di Dio, le anime dei suoi

²⁰¹ *Il distintio*, cap. XIV, par. I.

²⁰² *Ivi*.

²⁰³ *Cfr. ivi*.

²⁰⁴ cap. VI.

membri e quelle del prossimo. Questo sarà il criterio in base al quale si determinerà, in genere e in particolare, quali materie devono apprendere i nostri e fino a che punto dovranno progredire in esse. E siccome, generalmente parlando, sono di aiuto gli studi umanistici di diverse lingue, la logica, la filosofia naturale e morale, la metafisica, la teologia scolastica e positiva e la S. Scrittura, quelli che s'invisano nei collegi si applicarono allo studio di tali materie. E insisteranno con maggiore diligenza nella parte che più conviene, o in ordine al suddetto fine, tenute presenti le circostanze di tempo, di luogo e di persone, come sembrerà conveniente nel Signore nostro a chi ha la responsabilità principale".

Al rettore della casa si raccomanda di rimuovere "le cause che distraggono dallo studio le anime di studenti, quali sono le troppe mortificazioni e devozioni o gli impegni esterni"²⁰⁵.

Le *Istituzioni dell'oratorio di s. Maria in Vallicella* (F. Neri) parlano di lavoro al servizio della comunità: enumerano gli incarichi (prefetto degli edifici, procuratore e aiutanti negli affari domestici, esattore del denaro e dispensatore, custode delle suppellettili, custode della dispensa, della cantina, della tavola, portinai, ...) (cap. V); impongono ai *tyrones* (= ammessi alla prima probazione) il servizio di tavolo (cap. VII), istituiscono i "fratelli esterni all'Oratorio". quest'ultimi sono i sagrestani (due o quattro), aventi come compito quello di scopare l'Oratorio, accendere lampade e candele e ornare l'altare; sono gli infermieri (due o quattro); sono il segretario, il lettore, ...

Come si vede le norme previste dall'Oratorio italiano riguardano il lavoro necessario per mandare avanti la comunità e non prevedono un'attività lavorativa avente proprie finalità, quale l'elevazione lavorativa e la preoccupazione di non tenere

²⁰⁵ *Regulae rectoris*, cap. VI, n° 38.

l'anima oziosa: ciò conferma quanto abbiamo già osservato in merito al fatto che si tratta di una comunità di sacerdoti avente finalità pastorali.

Giungiamo ora alle *Costituzioni* e ai *Regolamenti* della Società di s. Francesco di Sales (Salesiani) del 1972. Questa congregazione, come quasi tutte quelle sorte nello scorso secolo ha finalità di tipo pastorale e di intervento sociale. Per questo il genere di lavoro che i religiosi in questione prestano è costituito dall'attività propria di ogni sacerdote, con particolare specificazione nel campo della gioventù. Le iniziative previste dalle costituzioni sono infatti l'oratorio, i centri giovanili, la scuola, il convivio e il pensionato per studenti e apprendisti²⁰⁶, centri di orientamento e cura delle vocazioni, case per esercizi spirituali²⁰⁷, parrocchie²⁰⁸, strumenti di comunicazione sociale²⁰⁹. Interessante è il richiamo al pluralismo e alla creatività nel genere di attività secondo la varietà dei luoghi e dei tempi²¹⁰.

In merito al problema dello studio gli unici accenni che vengono fatti riguardano il periodo di formazione. "Gli studi durante il Noviziato siano fatti con serietà, sviluppando un programma preciso, inserito nell'ordinamento generale degli studi. Abbiamo per scopo soprattutto l'iniziazione al mistero di Cristo, in modo che il novizio, attraverso un contatto vivo con la parola di Dio, sviluppi una più profonda vita di fede e una conoscenza amorosa di Dio. Sia data anche una base teologica alla vita reli-

²⁰⁶ Cost., n° 28.

²⁰⁷ Cost., n° 29.

²⁰⁸ Cost., n° 31.

²⁰⁹ Cost., n° 32.

²¹⁰ Cost., n° 27.

giosa. Siano studiate le costituzioni, la vita di don Bosco e la nostra Tradizione²¹¹. "Dopo il Noviziato, (...); si compie la formazione generale filosofica, teologica e pedagogica; si può anche incominciare o continuare quella tecnico-scientifica o professionale in vista di una specifica qualificazione²¹².

Abitazione, stabilità, ospitalità

Altri elementi della vita religiosa che rivestono interesse sul piano sociologico sono quelli relativi al tipo di abitazione (monastero, convento, casa, ...), al fatto che i religiosi risiedano in uno stesso luogo o si spostino frequentemente e all'ospitalità nei confronti di religiosi o di secolari.

Nella vita benedettina il monastero è un mondo autonomo, separato; è la casa di Dio. Il cuore di un'abbazia è evidentemente la chiesa. Sia essa umile o sontuosa è da essa che ogni giorno, giorno e notte, si eleva la preghiera dei monaci. Ma tutt'intorno a quest'edificio sorgono le costruzioni necessarie alla vita comunitaria; il chiostro, la sala capitolare dove si riunisce la congregazione, il capitolo, la biblioteca, il dormitorio, i servizi detti *necessaria*, la sala delle abluzioni, il refettorio e la cucina, l'infermeria che in una grande abbazia poteva avere la sua cappella, il suo chiostro, la sua cucina e il suo giardino. Necessariamente ogni monastero comprendeva diversi laboratori²¹³: panet-

²¹¹ Reg., n° 77.

²¹² Reg., n° 81.

²¹³ Cfr. Regola, cap. 66.

terie, lavorazioni casearie, cantine, magazzini per le provviste, forni, lavatoi, ...

non dimentichiamo poi i locali per raccogliere i pellegrini, gli ospiti, i viaggiatori e i delegati delle abbazie durante i giorni in cui vi era il capitolo generale.

Il chiostro è il centro e l'anima della cittadella monastica. È il luogo dove si svolgono le attività sociali della giornata: la distribuzione degli incarichi da parte dell'abate o del priore, l'esecuzione di alcuni lavori, il lento corteo dei monaci che si recano in chiesa o nella sala capitolare, la lettura e la meditazione²¹⁴.

Il monaco conduce tutta la sua vita in uno stesso luogo, trasferendosi solo per necessità. La regola di Benedetto stabilisce la stabilità e condanna con queste parole i religiosi che non hanno stabile dimora: "La quarta specie [dopo quella dei cenobiti, degli eremiti e dei sabaiti] è costituita dai monaci chiamati girovaghi, che trascorrono tutta la loro vita passando da un paese all'altro per tre o quattro giorni di monasteri sempre diversi. Sempre in giro e mai fermi stabilmente in un luogo, sono schiavi delle proprie voglie e delle tentazioni della gola. Un modo di vivere quanto mai sciagurato quello di tutti costoro, che merita più il silenzio che la parola"²¹⁵.

Il monaco deve passare tutto il suo tempo in monastero, per questo esso deve essere una cittadella autosufficiente. "Il monastero, sempre che sia possibile, deve essere costruito in modo che tutto quanto è necessario per vivere si trovi all'interno di esso: cioè a dire l'acqua, il mulino, l'orto e i locali dove si esercitano i vari mestieri; così i monaci non sono costretti ad andare girovagando fuori, cosa per nulla affatto giovevole alla loro

²¹⁴ Cfr. *Regola*, cap. 66.

²¹⁵ *Regola*, cap. 1.

anima²¹⁶.

In questi monasteri l'ospitalità è massima: "l'accoglienza fatta agli ospiti al loro arrivo sia quella che riserveremmo a Cristo, perché è proprio Lui che vi dirà: 'Ho chiesto ospitalità e mi avete accolto'; e a tutti si renda il dovuto onore, soprattutto ai fratelli nella fede e ai pellegrini. Non appena dunque s'annunzia l'arrivo di un ospite, gli vadano incontro i superiori e i fratelli con tutte le premure che lo spirito di carità comporta; e per prima cosa preghino insieme per scambiarsi subito dopo l'abbraccio di pace: ma il bacio della pace non si dia se non dopo che s'è pregato, per evitare gli inganni del demonio. Persino il saluto che si dà agli ospiti, all'atto del loro arrivo o della loro partenza, deve testimoniare tutta la nostra umiltà: col capo chino e prostrati a terra con tutto il corpo, si adori in esso il Cristo che viene pure Lui ricevuto"²¹⁷.

Questa impostazione della vita monastica fu di normatività per tutte le forme di vita cenobitica proprie del Medio Evo. Diversa fu naturalmente l'esperienza eremitica e conseguentemente furono diverse quelle convivenze improntate al servizio di questa esperienza (Camaldolesi, Certosini, ...).

La Certosa sorge in un luogo solitario – un 'Deserto' -, adatto alla vita eremitica. Si compone di due edifici: una 'casa bassa', abitata dai conversi e da procuratore, ove sono di solito ricevuti gli ospiti e i poveri; una 'casa lata' consacrata alla solitudine eremitica dei padri. Il complesso è atto ad accogliere tredici monaci e sedici conversi:²¹⁸ l'esiguità del numero è data dalla necessità di tenere basso il tenore di vita e la disponibilità finanziaria, onde i monaci non debbano uscire a questuare. (*Non ergo*

²¹⁶ *Regola*, cap. 66.

²¹⁷ *Regola*, cap. 53.

²¹⁸ *Constitutiones*, LXXVIII.

numera considerantes, sed quid haec ipsa, in qua sumus. eremus, sive ex agricultura, sive ex pecorum nutrimentum reddere possit, putamus praefatum numerum hominum hic iveri posse, si tamen humilitatis, pauperitatis, sobrietatis, in victu, et vestitu et coeteris ad usum pertinentibus rebus, idem, quod hucusque fuit studium, perseveret, t si postremo, mundi contemptus, et Dei amor, propter quem ferri et fieri ominia debent, proefectum indies accipiat²¹⁹).

Anche per il certosino la fedeltà al luogo è l'elemento caratteristico della sua spiritualità; suo compito ideale è la custodia della cella. Ciò segna l'originalità della Certosa rispetto alla pressoché contemporanea esplosione di forme di vita eremitica, non di rado svolte all'insegna dell'apostolato itinerante.

Nelle *Regole di s. Francesco* non troviamo norme circa il modo di costruire abitazioni, della disciplina all'interno delle case e ciò si inquadra nel discorso della povertà assoluta, che non permette di avere possedimenti²²⁰. Caratteristica che diversifica gli ordini mendicanti dal monachesimo è la vita itinerante elevata a perfezione evangelica (capovolgendo così la gerarchia dei valori; cfr. con il I cap. della regola di Benedetto): "Quando i fratelli vanno per il mondo, non si portino dietro nulla, né borsa, né sacco, né pane, né denaro, né bastone. e prima di entrare in qualsiasi casa dicano prima: Pace a questa casa. E rimanendo nella medesima casa, mangino e bevano ciò che vi trovano. Non resistano al male, ma se qualcuno li avrà percossi ad una guancia, porgano loro l'altra; e a chi togliesse loro la veste o la tunica, non lo impediscano²²¹. L'ospitalità rimane anche per i francescani

²¹⁹ *Constitutiones*, LLXIX.

²²⁰ Questa situazione spiega la successiva rottura tra l'ala 'osservante' del francescanesimo che voleva vivere nella purezza della regola e l'ala 'conventuale', che scelse la vita cenobitica.

²²¹ Cap. XIV

ancora un valore indiscusso: "chiunque verrà da loro, amico o nemico, ladro o malandrino, sia benignamente ricevuto"²²².

Nelle *Costituzioni dei Frati dell'Ordine dei Predicatori* troviamo l'indicazione di costruire case (con una normativa circa l'erezione di nuove dimore e il trasferimento di quelle già esistenti), ma con l'avvertenza di restare nei limiti di una certa povertà: "I nostri fratelli abbiano case mediocri e umili: non facciamo, né permettano che siano fatte nelle nostre case delle curiosità o delle superficialità notabili in sculture, pitture, pavimenti e altre simili che travisano la nostra povertà. Nella chiesa tuttavia possono essere permesse"²²³. similmente i francescani, i domenicani hanno come impegno pastorale la predicazione itinerante, seppure senza l'esclusività come nel caso prospettato dalla regola di Francesco. Sono presenti anche in queste costituzioni i richiami allo spirito evangelico dell'itineranza: "non prendano, né portino oro o argento, denaro o regali (eccetto vitto, indumenti necessari e libri). Se tuttavia qualcuno avrà ricevuto qualcuna delle predette cose, si ricordi di presentarle spontaneamente al suo superiore quando sarà ritornato"²²⁴. Ai predicatori viene detto: "Avendo ricevuto la benedizione, se ne andranno e si conforteranno ovunque religiosamente e onestamente (come uomini che cercano di conseguire la propria salvezza e quella del prossimo), come uomini evangelici che seguono le tracce del loro Salvatore, parlando utilmente con Dio e di Dio, da sé o con altri"²²⁵.

Nelle brevi note della *Regula ordinis carmelitanorum*, or-

²²² Cap. VII.

²²³ *Il distintio*, cap. I, par. II.

²²⁴ *Il distintio*, cap. XIII, par. I.

Si noti la minor radicalità rispetto alla regola francescana.

²²⁵ *Il distintio*, cap. XII, par. II.

dine di stretta osservanza eremitica, ci troviamo di fronte ad un monastero simile a quello certosino (pur senza la distinzione fra casa alta e casa bassa), costituito di celle, una per monaco (*singuli vestrorum singule habeant cellulas separatas*²²⁶) e avente la cella del priore presso l'entrata onde controllare il movimento degli estranei²²⁷. Il complesso delle celle ruota intorno all'oratorio ove i religiosi partecipano alla messa solenne. In questa esperienza monastica vige il principio della stabilità, accentuato come fedeltà alla cella che l'eremita non può cambiare (*Nec liceat alicui Fratrum, nisi de licentia Prioris, qui pro tempore fuerit, deputandum sibi mutare locum, vel cum alio permutare*²²⁸).

S. Ignazio di Loyola rifiutò per le dimore dei Gesuiti il nome di 'conventi', preferendo semplicemente il termine di 'casa', così come evitò tutta la terminologia tradizionale della vita religiosa. "Le case e le chiese della compagnia non solo non possono possedere rendite, ma neppure altri beni, né in proprio, né in comune, eccetto quello che, per proprio uso e abitazione fosse necessario o molto conveniente". La compagnia di Gesù ha come finalità l'annuncio evangelico in ogni luogo, per questo non ha come principio la stabilità. "È proprio della nostra vocazione attraversare diversi luoghi e vivere in qualsiasi regione del mondo, dove si spera maggior ossequio a Dio e beneficio delle anime"²²⁹.

Le abitazioni della Congregazione salesiana hanno il nome di case e nell'aspetto sono simili alle civili abitazioni, eventualmente caratterizzate da locali e strutture necessari

²²⁶ II.

²²⁷ Cfr. ivi.

²²⁸ Ivi.

²²⁹ *Summarium constitutionum*, 3.

all'attività (oratori, edifici scolastici,...). Le abitazioni devono essere modeste per testimoniare una vita povera²³⁰; l'arredamento, il mobilio, le attrezzature devono essere funzionali, senza mai dare l'impressione di lusso o di ricchezza.

Non esiste alcun impegno alla stabilità in una casa, ma è possibile che i soci si trasferiscano presso altre case, o anche al "servizio in strutture non salesiane"²³¹.

²³⁰ Cfr. *Costituzioni*, n° 85.

²³¹ *Costituzioni*, n° 30.

Nostre indicazioni

Abbiamo esaminato la letteratura sociologica più importante esistente sul fenomeno generale (delle controculture) cui può farsi risalire sociologicamente la fondazione di un ordine religioso. Abbiamo visto che l'attenzione generale dei sociologi verte sul passaggio tra carisma e organizzazione e sul sorgere del carisma e la sua strutturazione pratica. Poco o nessuno spazio è dato alle condizioni soggettive del fondatore, alla percezione che egli ebbe della straordinarietà della sua esperienza (aspetti sociologici e a livello sociologico), all'aspirazione che egli introdusse nelle sue regole di fronte ai condizionamenti socioculturali dell'epoca in cui visse, allo stato della sua istituzione matrice con cui si confrontò. Limitato lo spazio concesso anche al risvolto ortodossia/eterodossia nello sviluppo del movimento. In particolare il rapporto tra ispirazione iniziale, sua strutturazione in un modello generale (ad opera del gruppo dei seguaci), confronto/scontro con la concezione giuridica dell'istituzione matrice (la Chiesa) e conseguenze che ne derivano nel settore "le regole" è tutt'altro che analizzato seriamente. È

gioco forza riconoscere che ci muoviamo in un'ottica in cui è prevalente (nell'analisi) l'attenzione sull'istituzione e, di questa, sulle capacità giuridiche impositive e legittimatrici. Non sono quasi mai analizzate le ripercussioni che lo scontro/incontro hanno sulla istituzione matrice a distanza di tempo. Questi i 'nei' della situazione di analisi sociologica.

Vogliamo portare un modesto contributo in due direzioni e cioè offrire un modello o degli stimoli a maggiormente centrare la figura (il profilo sociologico) del fondatore, da una parte, e nel considerare ciò che accade in periodo di crisi rispetto ai 'simboli' dell'ordine religioso dall'altra.

Disponiamo ormai di un ricco armamentario sociologico per tipologizzare le esperienze collettive. Per es., la tipologia di adattamento culturale di R. K. Merton²³² nei suoi cinque paradigmi rispetto alla cultura ufficiale (conformismo, tradizionalismo, innovazione – per l'area del consenso – e ribellione, rinuncia – per l'area del dissenso -) estesa al campo delle ideologie e dei progetti etico-filosofici, come abbiamo tentato di fare noi stessi, ci sembra particolarmente adatta allo scopo. Utilizzandone le tecniche e gli indicatori si può classificare qualsiasi movimento sociale che non attenti alla costanza basilare della struttura sociale dominante (il Coser ha esteso la sua analisi alle società conflittuali). difetta invece un'analisi incentrata sulla posizione del fondatore e dei seguaci in ordine alla matrice religioso-ideale (tipo di religiosità del fondatore, sua collocazione in livelli di intensità religiosa, sua percezione del rapporto amore / odio per lo *status quo* della sua istituzione di confronto). In particolare non esiste alcuno studio che abbia centrato l'attenzione sulla centralità (e quale e di che tipo) del simbolo di riferimento. Efficacia della Parola di Dio e intensità di partecipazione al rito (liturgia, comunione) ci sembrano due elementi di fondo da tenere presente.

²³² *Social theory and social structure*, New York, 1968.

Infatti le poche indagini empiriche effettuate dai vari ordini religiosi hanno evidenziato dove si colloca il punto di forza e di debolezza – oggi, ma anche allora – della vita degli ordini religiosi. Esso si colloca in una gamma percettiva (dove la gamma di risposte possibili) rispetto alla Parola di Dio e alla centralità del rito. Ambedue gli elementi sono comuni all'istituzione matrice (che questi dirige e formalizza) e all'organizzazione (che intende assumere in significati autentici, originari, *ab initio*). Le modalità partecipative a questi due eventi capaci di attualizzare sono il cuore del nostro problema di nascita e di sopravvivenza di un ordine religioso. Il fondatore e i seguaci hanno una loro collocazione nei vari livelli dell'osservanza e dell'appartenenza religiosa vivono con una certa percezione e intensità i due eventi cardine di richiamo per ambedue le parti. La controcultura ha dunque un terreno comune con la cultura dominante: il ritorno a ciò che fu alle origini e la sua trasposizione autentica nella realtà del movimento ("segni dei tempi"). Questo evento non si compie una o poche volte, ma può compiersi tutti i giorni. Il carisma del fondatore revivisce o può reviviscere ogni giorno allorché nel rito e nel confronto con il *Logos* si ritorna all'autenticità delle origini nell'adeguatezza del tempo corrente.

E qui veniamo al nostro secondo contributo. La nostra interpretazione della crisi attuale (i cui connotati sono l'universalità, la globalità e un'intensità acuta rispetto alle crisi del passato) ci conduce alla conclusione che è oggi in atto una svolta antropologica, un salto di crescita e di qualità, discontinuo rispetto al processo lineare di crescita degli ultimi cento anni. Si tratta di una crisi dilemmatica (tra vita e morte) cui l'organismo sociale risponde reinterpretando sistematicamente tutti i valori di fondo del modello attuale. È per questo che i teologi giungono a parlare di "morte di Dio": Dio non muore, ma muoiono tutti i simboli rappresentativi della sua immagine culturale. Questa crisi paurosa genera ansie millenaristiche (ci avviciniamo al 2000), fermenti escatologici, insicurezze, nevrosi collettive, isterismi, ma genera anche spinte innovative alla ricerca di un modello di valori più autenticamente adeguato ai tempi. Nascono così le forme di controcultura, oggi come in altri tempi. La maggior parte degli ordini religiosi sono sorti e sviluppati in un clima culturale univoci, agricolo e cristiano (almeno nell'occidente); analogamente per le altre culture non europee e non cristiane quasi tutti i mo-

vimenti sorsero in una cultura omogenea sia dal lato economico che dei 'valori'. Le alternative contro-culturali cui le regole degli ordini religiosi obbediscono sono la distribuzione del potere, della ricchezza e delle sue forme distributive (matrimonio, ereditarietà dei beni, proprietà privata, ...) e le ineguaglianze che da ciò scaturiscono. Si può affermare con sicurezza che alla base di ogni movimento religioso c'è la volontà di un maggiore egualitarismo, di cui l'ordine religioso si fa carico esprimendo al suo interno momenti di comunicazione, di fraternità, di *minoritas*, ... Ma anche all'interno dell'ordine religioso si formano inevitabilmente stratificazioni di potere e di contaminazioni con la ricchezza, cioè contaminazioni negli ideali di partenza e di arrivo.

Gli ideali di castità, di povertà e di obbedienza comuni a tutti gli ordini religiosi cristiani (e non) di un tempo univoco intendevano controbattere la rigidità della discriminazione sociale, effetto di ruoli di nascita rigidi e difficilmente cambiabili. La svolta antropologica e l'instaurarsi di un diverso sistema sociale (modello industriale prima e post industriale oggi) hanno sconvolto la gerarchia di valori di ogni tipo, religiosi compresi, da cui la crisi in cui si dibattono le religioni, crisi quantitativa più che qualitativa. La cultura che sta affermandosi è pluralista, massificante, consumistica ed egualitaria, in sensi non sempre 'positivi' dei termini usati. La filosofia del sistema industriale afferma la necessità dell'avere per essere e del lavoro come base dell'esistenza dell'uomo, nonché del guadagno/consumo come poli di sviluppo costante. Alle categorie culturali basate sull'ordine (tradizione, abitudini, controllo sociale, gerontocrazia) fanno seguito altre categorie basate sul cambiamento come valore (pubblica opinione, mode, permissività / creatività, cultura giovanile). Il modello vigente predilige "l'uomo sostituibile", prodotto omogeneizzato del tutto tramite i mass-media. Tutti i simboli degli ordini religiosi sono in crisi perché il loro 'segno' è mutilato a livello di percezione collettiva interna ed esterna (ecclesiastica e non). L'uomo sostituibile e la filosofia del mantenimento caratterizzano una società amorfa, egualitaria, intercambiabile. La lotta contro questi meccanismi non può esser la stessa contro una società diversa.

Si tratta allora di lottare principalmente contro due elementi chiave del sistema e cioè contro la omogeneizzazione massificante in atto e contro la scala dei valori dell'avere. Probabilmente lottare contro queste due modalità che sono al tempo

stesso esistenziali e tendono a costruire gamme di valori alternativi al tempo passato significa il coraggio di trasformare l'abituale visione dell'ordine religioso. La povertà significò in altri tempi il distacco dal potere economico, anche oggi può avere un suo significato; ma le indagini empiriche fatte un po' ovunque nel lavoro subordinato il punto cruciale in cui si qualifica o si squalifica l'uomo d'oggi. Non per nulla parecchi frati indicano che occorre lavorare come gli altri per essere accettati come segno diversificante. Ecco il punto di contraddizione profonda: lavorare come gli altri significa essere eguali in tutto non significa anche il sottomettersi a una rigidità di ruolo esigita appunto dal modello che si intende combattere?

Così dicasi del celibato in un mondo in cui chi ha famiglia sperimenta tutti i giorni il peso di essa (di contro al consacrato che è libero da tali legami) per cui la stessa rinuncia celibataria viene spesso percepita come un atto egoistico non vedendosi tutti i risvolti in cui va incontro nella solitudine di un consacrato.

Così dicasi per l'obbedienza in un mondo in cui tutti più o meno sono costretti ad essere obbedienti a qualcuno. Ed allora il nodo focale di contraddizioni: essere in tutto simile agli altri, cioè che in altri tempi (ben più miseri) qualificava gli ordini di maggiore efficacia popolare (per es. i francescani) non significherebbe oggi sostenere il sistema (anche ecclesiastico) ben più che contribuire alla sua conversione?

Probabilmente è in questa direzione che vanno viste le diagnosi sulla crisi attuale della chiesa e degli ordini religiosi, soprattutto per ciò che riguarda il reclutamento di nuovi adepti (vocazioni). Se è crisi il simbolo segnico che l'ordine ha nella rappresentazione collettiva popolare e comune, qualsiasi progetto di innovazione (non di restaurazione – oggi impossibile -, né di radicalità tradizionale, né di riforma efficientistica) deve riconsiderare la forza degli ideali di partenza e i moduli espressivi che essi debbono avere in pratica per sconvolgere come la testimonianza degli stessi l'acquiescenza passiva delle masse anche religiose.

Probabilmente i nuovi ideali 'forti' si chiameranno creatività, diversità, lavoro per gli altri, sviluppo di capacità altruistiche, forme di vita miste (clericali / laicali) anche perché è in crisi

ovunque la clericalità come modello ecclesiale. Questo già accadde nel Medio Evo allorché furono i laici coloro che dettero vita alle esperienze alternative più importanti contro lo strapotere teologico del clero. Qui ritorna in auge l'afflato utopico che in altre epoche si sbizzarrì alla ricerca di forme positive che si instaurarono al posto delle negative in atto, in un quadro culturale unanime; oggi probabilmente la fantasia, l'utopia, l'immaginazione profetica debbono spingersi altrove, alla ricerca di un futuribile in cui primariamente sia l'uomo ad essere tale, in una forma nuova in cui evangelizzare è anche umanizzare, e in cui un uomo come tale possa ritrovare al suo interno i presupposti per innestarsi nel religioso. Occorre soprattutto modestia e umiltà, non presupponendo di lanciare messaggi validi per l'eternità, come avveniva in passato, quando tradizioni e abitudini costituivano canali secolari di esperienza umana (se poi questi messaggi dureranno svariati secoli non sta a noi stabilirlo).

Se vogliamo che le organizzazioni non costituiscano oggi delle 'istituzioni totali', guardate da ciascuno con un ingiusto senso di autonomia, e se vogliamo che le strutture non soffochino l'uomo, ma lo aiutino, dobbiamo renderle tali solo nell'indispensabile privilegiando invece la limpidezza di forti ideali che non si deve temere di manifestare agli altri.

Il cuore del problema è posto nella mediazione fra l'esigenza di essere 'calati' nel mondo e negli ambiti in cui la gente conduce la sua esistenza (lavoro, cultura, strutture di incontro pubblico, ...) e la testimonianza 'scandalosa' che il destino dell'uomo e il suo significato profondo delle stesse realtà non è in mano all'uomo, ma a Dio.

Questa sembra essere la lezione che la storia passata e recente degli ordini religiosi, analizzata con gli strumenti della sociologia, offre. Se è vero che i carismi individuali e di gruppo sono per loro natura labili e provvisori, è anche vero che il cristiano dispone di un meccanismo (quello rituale) capace, nel confronto comune con la Parola di Dio, di operare quotidiane trasformazione e metanoie. Chi crede che il carisma duri necessariamente lo spazio di un mattino non conosce quel meccanismo rituale che rinnova ogni giorno tensioni e volontà, a patto che non si pretenda di cristallizzare opinioni e modelli passeggeri in 'valori' permanenti e che si abbia sempre il coraggio di ri-

cominciare da capo, per testimoniare nella maniera meno indegna i valori di cui siamo depositari come cristiani.

Bibliografia generale

Opere di consultazione generale

Bibliotheca Sanctorum, a cura dell'Istituto Giovanni XXIII nella Pontificia Università Lateranense, Roma, 1961, 12 voll.

Dizionario degli Istituti di Perfezione, Roma, 1974, Ed. Paoline, 5 voll.

Holstenius L., *Codex Regularum monasticarum et canonicarum*, Graz, 1957, Akademische Druck-U. Verlagstalt, 3 voll., (ristampa anastatica dell'edizione del 1759 in 6 tomi).

Sul fenomeno ordini e congregazioni in generale

Alberoni F., *Statu nascenti*, Bologna, 1968, Il Mulino.

Alberoni F., *Movimento e istituzione*, Bologna, 1978, Il Mulino.

Angelozzi Gc., *Le confraternite laicali*, Brescia, 1978, Il Mulino.

Aa. Vv., *La concezione della povertà nel Medioevo*, Bologna, 1974, Patron.

- Aa. Vv., *Social Compass*, n° 1 (1971).
- Aa. Vv., "L'avvenire della vita religiosa", in *Concilium*, n° 7 (1974).
- Aa. Vv., *Vita comunitaria*, Milano, 1979, Ancora.
- Aa. Vv., *La povertà religiosa*, Roma, 1975.
- Burgalassi S., "Alle sorgenti della partecipazione: la spinta rituale", in *Sociologia*, n° 2 (1978), pp. 81-131.
- Burgalassi S., "La vita conventuale nelle aspettative del sociologo", in *Studi francescani*, n° 4 (1970), pp. 451-460.
- Castelli G., (a cura di), *La società marginale*, Roma, 1976, città Nuova.
- Dahrendorf R., *Uscire dall'utopia*, Bologna, 1961, Il Mulino.
- De Marchi F., "Ordini e congregazioni religiose", in *Dizionario di sociologia*, Cinisello B., 1976, Ed. Paoline.
- Francis E. K., "Toward a Typology of religious Orders", in *American Journal of Sociology*, n° 55 (marzo 1950), pp. 437-449.
- Gerest G., "Movimenti spirituali e istituzioni ecclesiastiche", in *Concilium*, n° 9 (1973), pp. 1575-1596.
- Goddijm H. P. M., "The Sociology of religious Orders and Congregations", in *Social Compass*, n° 12 (1965), pp. 431-448.
- Goddijm H. P. M., "The Monastic Community Life in our Time", in *Social Compass*, n° 12 (1965), pp. 101-113.
- Gofmann E., *Asylums*, torino, 1968, Einaudi.
- Hostie R., *Vie et mort des ordres religieux*, Paris, 1972, Desclée De Brouwer.
- Marazzi A. (a cura di), *Simboli e cultura*, Bologna, 1976, Coop. libreria universitaria.
- Marc-Bonnet H., *Storia degli ordini religiosi*, Milano, 1954, Garzanti.
- Moulin L., "Pour une sociologie des ordres religieux", in *Social Compass*, pp. 145-170.
- Roszak T., *La nascita di una contro cultura*, Milano, 1971, Feltrinelli.
- Scarviglieri G., *L'istituto religioso come fatto sociale*, Padova, 1973, Ed. Laurenciana.
- Seguy J., "Une sociologie des sociétés imaginées: monachisme et utopie", in *Annales ESC*, n° 37 (1971), pp. 327-354.
- Volpe G., *Movimenti religiosi e sette ereticali*, Firenze, 1972, Sansoni.
- Velasco J. M., "I movimenti di risveglio religioso nella storia delle religioni", in *Concilium*, n° 9 (1973).

Monachesimo medioeval e

Aa. Vv., *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della settimana di studio, Mendola, 1959, Milano, 1962, Vita e Pensiero, 2 voll.

De Valons G., *Le monachisme clunien des origines au XV siècle*, Paris, 1970², A. e J. Picard.

Fonseca C. D., *Medioevo canonica*, Milano, 1970, Vita e Pensiero.

Genicot L., "L'eremitismo du Xie siècle dans son contexte économique et social", in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della II settimana di studio, Mendola, 1962, Milano, 1965, Vita e Pensiero.

Hallinger K. (a cura di), *Corpus consuetudinum monasticarum*, Sieburg, 1963, Schmit, 8 voll.

Leclercq J., "Tradition et évolution dans le passé et le présent de la vie religieuse", in *Collectanea cistercensia*, 1957, pp. 225-226.

Meersseman, "L'eremitismo e la predicazione itinerante", in *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII*, Atti della II settimana di studio, Mendola, 1962, Milano, 1965, Vita e Pensiero.

Merton Th., *Le acque di Siloe*, Milano, 1950, Garzanti.

Penco G., *Storia del monachesimo in Italia*, Roma, 1961-68, Ed. Paoline, 2 voll.

Picasso G., *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*, Firenze, 1965, Olschk.

Turbessi G., *Ascetismo e monachesimo prebenedettino*, Roma, 1961, Ed. Studium.

Turbessi G., *Regole monastiche antiche*, Roma, 1961, Ed. Studium.

Tellembach G., *Il monachesimo riformato e i laici nei secoli X e XI*, Milano, 1965, Vita e Pensiero.

Violante C., Fonseca C. D., "Introduzione allo studio della vita canonica nel Medioevo", in Aa. Vv., *La vita comune del clero nei secoli XI e XII*. Atti della settimana di studio, Mendola, 1959, Milano, 1962, Vita e Pensiero, 2 voll.

Cfr. anche le bibliografie poste al termine di ciascun paragrafo riguardante i singoli ordini medioevali nel capitolo "Dal fondatore all'istituzione del carisma", nel presente volume.

Bibliografia sui singoli ordini e congregazioni

Cfr. le bibliografie poste al termine di ciascun paragrafo nel capitolo "Dal fondatore all'istituzione del carisma", nel presente volume.

Sommario

ANALISI SOCIOLOGICHE DEL FENOMENO	3
<i>ORDINI E CONGREGAZIONI RELIGIOSE</i>	3
TERMINOLOGIA E DEFINIZIONI OPERATIVE	6
ORDINE E SETTA.....	10
MOVIMENTI, ORGANIZZAZIONI, GRUPPI.....	16
IL PROCESSO DI STRUTTURAZIONE	19
GLI ORDINI RELIGIOSI NEI CLASSICI DELLA SOCIOLOGIA	23
NOTE DI METODO PER LA RICERCA.....	43
CARATTERISTICHE DEL FONDATORE.....	43
CARATTERISTICHE DI QUESTI MOVIMENTI RELIGIOSI.....	45
DIFFERENZE DA ALTRI GRUPPI.....	47
TIPOLOGIE NELL' AMBITO DELLO ORDINE RELIGIOSO.....	48
DAL FONDATORE ALL'IS TITUZIONE DEL CARISMA NOTIZIE	
STORICHE.....	53
PRESUPPOSTI STORICI	54
S. BENEDETTO.....	56
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> -.....	56
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i> -..	57
<i>Luogo di provenienza e di esercizio</i> -.....	59
<i>Vita dei primi seguaci</i> -.....	59
<i>Bibliografia</i> -.....	60
BERNONE E LA RIFORMA DI CLUNY	61

<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	61
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore</i> –.....	62
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	62
<i>Bibliografia</i> –.....	63
ROMUALDO E L'ORDINE CAMALDOLESE	63
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	64
<i>Condizioni sociale e culturali del fondatore e dei seguaci</i> –.	64
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	65
<i>Diffusione</i> –.....	66
<i>Bibliografia</i> –.....	66
BRUNO E LA CERTOSA.....	66
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	67
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i> –.	68
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	69
<i>Diffusione</i> –.....	69
<i>Bibliografia</i> –.....	70
I CISTERCENSI.....	71
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	71
<i>Condizione sociale del fondatore</i> –.....	72
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	72
<i>Diffusione</i> –.....	73
<i>Bibliografia</i> –.....	76
L'ORDINE DI FONTEVRAULT	77
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	77
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i> –.	78
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	78
<i>Diffusione</i>	79
<i>Bibliografia</i> –.....	79
ROBERTO DI XANTEN E I PREMOSTRATENSI	80
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	80
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i> –.	80
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	81
<i>Diffusione</i> -.....	81
<i>Bibliografia</i> –.....	82
LA NASCITA DEI GRANDI ORDINI MENDICANTI: I FRANCESCANI E I	
DOMENICANI.....	82
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	83
<i>Condizioni sociali e culturali dei fondatori e dei seguaci</i>	84
<i>Luogo di Provenienza e di esercizio</i> –.....	86
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	86
<i>Diffusione dell'ordine dei Predicatori</i> -.....	88
<i>Diffusione del movimento francescano</i> –.....	88
<i>Bibliografia sui Domenicani</i> –.....	89

<i>Bibliografia sui Francescani</i> –.....	89
LA CONGREGAZIONE BENEDETTINA DEI SILVESTRINI.....	90
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	90
<i>Condizione sociale e culturale del fondatore</i> –.....	90
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	90
<i>Bibliografia</i> –.....	91
L'ORDINE DEI SERVI DI MARIA.....	91
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	92
<i>Condizioni sociali del nucleo iniziale dei fondatori</i> –.....	93
<i>Luogo di provenienza e di esercizio</i> –.....	93
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	93
<i>Bibliografia</i> –.....	94
L'ORDINE DEI GESUATI.....	94
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	94
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i> –.....	95
<i>Luogo di provenienza e di esercizio</i> –.....	96
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	96
<i>Diffusione</i> –.....	96
<i>Bibliografia</i> –.....	97
L'ORDINE DEL S. SALVATORE (BRIGIDINI).....	97
<i>Condizioni sociali e culturali della fondatrice</i> –.....	98
<i>Luogo di provenienza e di esercizio</i> –.....	98
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	98
<i>Diffusione nel i secolo</i> –.....	99
<i>Bibliografia</i> –.....	99
I FRATELLI DELLA VITA COMUNE.....	100
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	100
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore</i> –.....	101
<i>Luogo di provenienza e di esercizio</i> –.....	101
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	101
<i>Bibliografia</i> –.....	102
I FRATI EREMITI DI S. FRANCESCO DI PAOLA	103
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	103
<i>Condizioni sociali del fondatore e dei seguaci</i> –.....	103
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	103
<i>Bibliografia</i> –.....	103
CONGREGAZIONE DEI TEATINI.....	104
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	104
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i> –.....	104
<i>Luogo di provenienza e di esercizio</i> –.....	104
<i>Bibliografia</i> –.....	105
SOMASCHI.....	105
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	105

<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i>	106
<i>Bibliografia</i>	106
I CHERICI REGOLARI DI SAN PAOLO (BARNABITI)	106
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	106
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i>	107
<i>Vita dei primi seguaci</i>	107
<i>Diffusione</i>	108
<i>Bibliografia</i>	109
I FATEBENEFRATELLI	110
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	110
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore</i>	110
<i>Bibliografia</i>	110
LA COMPAGNIA DI GESÙ	110
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	110
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i>	111
<i>Vita dei primi seguaci</i>	111
<i>Diffusione</i>	112
<i>Bibliografia</i>	113
L'ORATORIO	113
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	113
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i>	114
<i>Vita dei primi seguaci</i>	115
<i>Bibliografia</i>	115
CONGREGAZIONE DELLA VISITAZIONE DI NOSTRA SIGNORA	116
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	116
<i>Condizioni sociali e culturale del fondatore e dei primi</i>	
<i>seguaci</i>	116
<i>Vita dei primi seguaci</i>	116
<i>Bibliografia</i>	117
I PII OPERAI	118
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	118
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i>	118
I PRETI DELLA MISSIONE (LAZZARISTI)	118
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	118
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i>	118
<i>Vita dei primi seguaci</i>	119
I REDENTORISTI	119
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	119
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i>	120
<i>Vita dei primi seguaci</i>	121
<i>Bibliografia</i>	121
LE SUORE CANOSSIANE	121
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i>	121

<i>Condizione sociale della fondatrice</i>	122
<i>Vita delle prime seguaci</i> –.....	122
<i>Bibliografia</i> –.....	122
CONGREGAZIONE DEI POVERI SERVI DELLA DIVINA PROVVIDENZA	
.....	122
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	122
<i>Condizioni sociali del fondatore e dei seguaci</i> –.....	123
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	123
<i>Bibliografia</i> –.....	123
LA SOCIETÀ SALESIANA.....	124
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	124
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore</i> –.....	124
<i>Bibliografia</i> –.....	125
ANCELLE DEL S. CUORE.....	125
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	125
<i>Condizioni sociali e culturali della fondatrice</i> –.....	125
<i>Vita del primo nucleo di discepoli</i> –.....	126
I SERVI DELLA CARITÀ.....	126
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> -.....	126
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore</i> –.....	126
<i>Bibliografia</i> –.....	127
FIGLI DELLA DIVINA PROVVIDENZA (ORIONIANI).....	127
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	127
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore e dei seguaci</i> –.....	128
CONGREGAZIONE DELLE S. FAMIGLIA DI NAZARETH	
(ARTIGIANELLI).....	128
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	128
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore</i> –.....	128
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	128
PIA SOCIETÀ S. PAOLO.....	129
<i>Dall'intuizione alla fondazione</i> –.....	129
<i>Condizioni sociali e culturali del fondatore</i> –.....	130
<i>Vita dei primi seguaci</i> –.....	130
<i>Bibliografia</i> –.....	130
TABELLA RIASSUNTIVA DELLE TIPOLOGIE DI FONDATORI	
TRATTATE NEL CAPITOLO.....	131
DAL FONDATORE ALL'ISTITUZIONE DEL CARISMA	
RIFLESSIONI SOCIOLOGICHE.....	133
DALLE ORIGINI AL XII SECOLO.....	134
<i>Condizioni sociali e culturali dei fondatori</i> –.....	139
DAL XII AL XV SECOLO.....	140
<i>Analisi dei dati</i> –.....	141
DAL XV SECOLO AL 1850.....	142

<i>Analisi dei dati</i> –.....	144
DAL 1850 AI NOSTRI GIORNI.....	145
DOCUMENTAZIONE CIRCA LE REGOLE.....	147
REGOLE CONTENUTE DEL <i>CODEX REGULARUM</i> DELL'HOLSTENIUS	149
ANALISI DEL CONTENUTO DI ALCUNE REGOLE	153
LA POVERTÀ.....	153
LAVORO E STUDIO.....	162
ABITAZIONE, STABILITÀ, OSPITALITÀ.....	170
NOSTRE INDICAZIONI.....	177
BIBLIOGRAFIA GENERALE.....	185
<i>Opere di consultazione generale.....</i>	<i>185</i>
<i>Sul fenomeno ordini e congregazioni in generale.....</i>	<i>185</i>
<i>Monachesimo medioevale.....</i>	<i>187</i>
<i>Bibliografia sui singoli ordini e congregazioni.....</i>	<i>187</i>
SOMMARIO	189