

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Nuove comunità monastiche. La re-invenzione di una tradizione

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/114823> since 2016-09-13T12:05:42Z

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This is an author version of the contribution published on:

Palmisano S.

Nuove Comunità Monastiche. La re-invenzione di una tradizione

Etnografia e Ricerca Qualitativa (2012) No. 2

ISSN1973-3194

<https://www.mulino.it/riviste/issn/1973-3194>

Chiara Chiurato e Stefania Palmisano¹

NUOVE COMUNITÀ MONASTICHE. LA RE-INVENZIONE DI UNA TRADIZIONE

1. Introduzione

Questo articolo ha il duplice intento di analizzare il processo di “re-invenzione della tradizione” di cui si fanno interpreti le nuove comunità monastiche (d’ora in poi NCM) e i problemi che le innovazioni spirituali e organizzative sorte nel lavoro di re-invenzione possono porre sia nei rapporti con gli “eredi legittimi” del monachesimo sia con l’autorità ecclesiastica.

La scelta dell’oggetto d’indagine richiede di essere precisata. È noto come il Concilio Vaticano II (1962-65) abbia generato un diffuso contrasto tra spinte innovatrici e freni conservatori. Nel panorama della vita consacrata tale contrasto non si può ricondurre a una semplicistica contrapposizione tra vecchie e nuove istituzioni, ma traccia linee più complicate: sia tra le istituzioni preesistenti al Concilio sia tra quelle nate dopo di esso, alcune hanno attuato processi di rinnovamento ed esperimenti di riforma, mentre altre hanno optato per orientamenti più conservatori. Il nostro interesse di ricerca si rivolge alle fondazioni post-conciliari che hanno rinnovato la vita monastica in conformità allo spirito del Vaticano II e che non fanno parte di ordini preesistenti², pur ispirandosi liberamente alle loro regole di vita. Queste comunità³ sono state fondate da laici/che⁴, religiosi/e o preti attratti dalla vita monastica, ma critici nei confronti del monachesimo classico, ingabbiato, secondo le loro dichiarazioni, in usanze e legislazioni del passato.

¹ Benché l’articolo sia frutto della collaborazione tra le autrici, i paragrafi 1, 3, 5, 6, sono stati redatti da Stefania Palmisano e i paragrafi 2, 4 da Chiara Chiurato.

² Non sono perciò oggetto di analisi né le comunità monastiche tradizionali che pure si sono rinnovate secondo il mandato conciliare né quelle nuove anagraficamente, ma di orientamento conservatore, che rifiutano il Vaticano II e ripropongono in vari modi forme e tradizioni precedenti (come le comunità legate a Lefebvre e alla liturgia tridentina).

³ Le NCM sono costituite da gruppi di fedeli, di cui almeno una parte con voti religiosi, che, sulla base di comuni convinzioni teologiche e morali, si associano per perseguire un ideale di vita religiosa secondo una regola scritta o orale (cfr. Landron, 2004, p. 6).

⁴ Secondo il diritto canonico i laici sono i “non chierici”, ossia coloro che non hanno ricevuto il sacramento dell’ordine sacro (come avviene invece per diaconi, preti o vescovi). I laici possono essere consacrati, se hanno emesso i voti di castità, povertà e obbedienza (cfr. can. 573). Prescindendo da queste distinzioni, in questa sede restringiamo l’uso del termine laico a coloro che non sono consacrati, ossia che non hanno emesso i voti.

Diffusosi rapidamente in diversi Paesi – in particolare in Francia, Stati Uniti, Spagna e Italia⁵ – il nuovo monachesimo è in parte effetto della parziale liberalizzazione del cattolicesimo ispirata dal Concilio, che ha favorito nuove consapevolezze nella chiesa come il rinnovamento liturgico, il ruolo non più subalterno dei laici, l'apertura al dialogo ecumenico e interreligioso (Wittberg, 1996; Landron, 2004; Palmisano, 2010). Soprattutto, il nuovo monachesimo traduce in pratica una concezione innovativa del modo di ricucire dal basso la frattura tra modernità e tradizione. In questa proposta di riconciliazione si rivelano i suoi tratti distintivi. Da un lato, esso mostra i caratteri soggettivisti tipici della modernità (Bellah *et al.*, 1985; Taylor, 1991; Giddens, 1991): non c'è antitesi, nelle parole dei nostri intervistati, tra il valore universale della volontà divina e il fatto che questa possa essere perseguita secondo la sensibilità, le attitudini e la misura di ciascuno⁶. Ciò non significa che i “nuovi monaci” non siano impegnati in un'autentica conversione dei costumi, ma che il percorso ascetico per realizzarla non entra più in contrasto con la fedeltà alla loro biografia. Dall'altro lato, nel nuovo monachesimo emerge pure un'esigenza opposta, generata anch'essa dalla modernità: il bisogno individuale e collettivo di riferirsi all'autorità di una tradizione (Hervieu-Légér, 2008). Gli intervistati si dichiarano eredi autentici della stirpe monastica e tale riferimento assume rilievo non in quanto espressione di una certa famiglia monastica, ma perché radica il progetto comunitario in una tradizione di autorità. Sentendosi generati nel monachesimo, ma al tempo stesso chiamati a rispondere a nuove esigenze spirituali e di evangelizzazione, essi si accostano in modo originale alla tradizione: se ne appropriano scegliendo quali pratiche liturgiche, di disciplina e vigilanza adottare e quali invece adattare, combinare e trasformare.

Tale libertà di innovazione, che comporta quel lavoro di creatività spirituale in cui è implicito un desiderio di riforma, può suscitare riluttanza nell'istituzione ecclesiastica che da sempre, ligia al principio burocratico della prevedibilità dell'agire umano in base alle norme, cerca di regolamentare i movimenti riconducendoli ai canoni prescritti. Sebbene la chiesa abbia mostrato il proprio impegno nei confronti delle nuove comunità prevedendo un riconoscimento canonico *ad hoc* (can. 605), gli studiosi di diritto canonico rilevano un'evidente divergenza tra la legge promulgata e la sua effettiva applicazione⁷. Quando una NCM chiede di essere approvata, le autorità ecclesiastiche ne verificano “l'autenticità” sottoponendola a un processo di valutazione che dura di solito molti anni e il cui esito non è scontato. Benché si conoscano casi virtuosi conclusi in approvazioni lampo, di norma, tra NCM e autorità si sviluppano negoziazioni lunghe e contorte, non soltanto per la

⁵ Per una stima delle NCM nel mondo si rinvia al censimento sulle nuove comunità di Rocca (2010).

⁶ D'altra parte, come osserva Turina nei suoi studi sull'eremitismo cattolico contemporaneo e sulle vergini consacrate (2011), la teologia post-conciliare avalla questo atteggiamento contribuendo a trasmettere l'idea che Dio abbia aspettative diverse in relazione alle diverse persone.

⁷ Per accogliere le nuove forme di vita consacrata, il Legislatore aveva previsto nel Codice di diritto canonico (1983) il canone 605. Secondo i canonisti esso è una porta aperta verso la possibilità di approvare nuove forme di vita religiosa (Rocca, 1992; Neri, 1995; Recchi, 2003). Tuttavia, nonostante tale possibilità, gli stessi autori osservano che all'atto pratico la Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata si è mostrata molto cauta nell'utilizzare il can. 605. Nella maggior parte dei casi le NCM non sono approvate come istituti religiosi (tradizionali), né come nuovi istituti (secondo il can. 605), ma come associazioni di fedeli (private o pubbliche), il gradino più basso nell'iter di approvazione canonica.

natura controversa delle innovazioni introdotte dalle prime, ma anche per l'atteggiamento prudenziale adottato dalle seconde.

Nonostante queste difficoltà, il nuovo monachesimo sta acquisendo uno spazio considerevole nel mondo cattolico, grazie alla capacità di suscitare interesse non soltanto presso il popolo dei credenti e praticanti, ma anche presso un pubblico più vasto, non religiosamente qualificato. La comunità scientifica internazionale, tuttavia, ha finora dedicato una limitata attenzione a questo fenomeno (Wittberg, 1996; Lenoir, 1998; Baudouin e Portier, 2002; Landron, 2004; Oviedo, 2010). In Italia, dove si stima l'esistenza di una quarantina di NCM (Torcivia, 2001; Rocca, 2010), la letteratura sull'argomento consiste per lo più in indagini promosse in ambiente ecclesiastico per scopi pratici, mentre scarse sono le ricerche sociologiche in senso stretto (Berzano e Cassinascio, 1999; Palmisano, 2010).

L'articolo si propone di contribuire a colmare tale lacuna. Esso si articola in due parti: nella prima, dopo aver delineato il quadro teorico della ricerca, presentiamo le NCM oggetto dell'indagine empirica e esaminiamo gli elementi di continuità e di rottura rispetto alla tradizione monastica; nella seconda discutiamo il rapporto tra innovazione religiosa e legittimazione ecclesiastica e, a tal fine, analizziamo le negoziazioni che si sviluppano tra comunità e vescovi quando le prime chiedono un riconoscimento canonico. In conclusione solleviamo alcune questioni che possono indirizzare la futura ricerca sociologica in materia di re-invenzione della tradizione monastica.

2. La re-invenzione della tradizione: presupposti teorici

Le comunità oggetto di questo articolo si dichiarano “nuove” e “monastiche”. Questi aggettivi sono correlati nel senso che il significato dell'uno richiama quello dell'altro, ma soprattutto essi rimandano a due chiavi di lettura congeniali allo studio delle NCM: da una parte la freschezza della novità, dall'altra l'ancoraggio a una storia o, meglio, il radicamento in una genealogia illustre – dai padri del deserto ai precursori del monachesimo occidentale fino ai santi dei tempi più recenti. Le NCM non creano dal nulla una “forma religiosa” (Marchisio, 2000), ma si riferiscono in modo esplicito a un'istituzione nota, con una storia, una cultura, una tradizione alle spalle. Tale riferimento, tuttavia, non si configura come una riedizione aggiornata di un vecchio copione, ma come un'effettiva innovazione in risposta a mutate esigenze storiche, sociali e culturali.

Il concetto di “re-invenzione della tradizione” è perciò il nesso teorico con cui ci proponiamo di coniugare queste due polarità. Per non incorrere in possibili ambiguità lessicali è opportuno precisare fin d'ora che con il termine “tradizione” non intendiamo semplicemente un'eredità del passato, qualcosa di statico e acquisito, ma piuttosto l'esito di un processo di interpretazione che assolve un compito fondamentale per l'esistenza e la sopravvivenza della comunità, e nel quale il meccanismo di funzionamento della memoria gioca un ruolo di primo piano. A questo proposito, riprendendo la riflessione di Louis-Marie Chauvet, in merito alla distinzione tra *tradizione tramandata* e *tradizione tramandante*, Hervieu-Léger osserva che il concetto di tradizione non si

riduce a una sorta di eredità acquisita e fissata in modo definitivo, “un corpus gerarchizzato di riferimenti fondatori istituzionali”, ma designa pure una dimensione dinamica: “il processo ermeneutico per mezzo del quale una comunità umana rilegge le pratiche rituali o statutarie, le narrazioni della propria storia o anche le elaborazioni teoriche provenienti dalla tradizione istituita” (2008, p. 128).

L’esperienza disgregatrice che caratterizza le società moderne – quella di un tempo accelerato in perenne divenire, di uno spazio frammentato e instabile, di eventi che non appaiono più collegati tra loro da nessi di tipo causale – ha importanti ripercussioni non solo sull’identità soggettiva (Giddens, 1991; Lash e Friedman, 1992), ma anche su quella collettiva. La perdita di densità e di unità di memoria collettiva che ne deriva – una “*memoria in briciole*” (Hervieu-Léger, 2008, p. 208) – produce una situazione di incertezza, una mancanza di significazioni condivise e un vuoto simbolico che impediscono quel processo di identificazione collettiva che è alla base del meccanismo di produzione del legame sociale. Se l’individualizzazione e l’atomizzazione sociale sembrerebbero l’unico esito possibile di questo stato di cose, si può invece osservare come nei paesi occidentali si stia attuando anche una soluzione opposta. In modo paradossale, quegli stessi fenomeni che sono all’origine degli effetti disgregatori della modernità possono generare, per reazione, una diffusa domanda di senso e una moltiplicazione di richieste identitarie che si traducono in richiami alla memoria.

Per Halbwachs (1997) la memoria collettiva costituisce la trama stessa dell’identità individuale e collettiva. Non solo la memoria individuale non si può produrre al di fuori di quella di un gruppo, ma questa si costruisce a partire da un insieme di rappresentazioni del passato conservate e trasmesse fra i membri del gruppo stesso attraverso la loro interazione (Jedlowski, 2002). Seguendo Halbwachs, che interpreta la religione come fatto di memoria, Hervieu-Léger individua nel riferimento a una *memoria autorizzata*, ovvero a una tradizione, l’elemento che caratterizza il fenomeno religioso. Una credenza di tipo religioso si differenzia da altre tipologie di credenze proprio per quell’aspetto specifico che si può definire il radicamento in una discendenza credente o, detto in altri termini: “*croire, c'est se savoir engendré*” (Hervieu-Léger, 2008, p. 119).

Esiste dunque un parallelismo tra gli effetti disgregatori che la perdita di memoria opera tanto in ambito sociale quanto in quello religioso. L’oblio delle società moderne, come si è visto in precedenza, può incrinare il meccanismo di riproduzione del legame sociale spingendo in direzione dell’atomizzazione, ma può anche generare una proliferazione di appelli alla memoria per rispondere alle domande di senso che questo fenomeno fa emergere prepotentemente. Allo stesso modo sul piano religioso quelle stesse dinamiche che sembrerebbero spingere inevitabilmente nella direzione della secolarizzazione, generano pure quei tentativi di ricomposizione e di riarticolazione della memoria che costituiscono le basi della modernità religiosa.

Le NCM rappresentano un caso esemplare di come possa prendere forma il processo di innovazione religiosa nel contesto della modernità. Esse rivelano un bisogno moderno, qual è quello identitario, e vi rispondono facendo appello alla memoria, ma non in forma banalmente mimetica con l’appropriazione di simboli e ritualità del passato. I “nuovi monaci” si dichiarano “figli”, “generati

nel monachesimo” e si inseriscono in una discendenza attraverso un processo di produzione immaginaria del legame, che si traduce in un’operazione creativa di re-invenzione della tradizione. La tradizione stabilisce una continuità che si struttura all’interno di una memoria collettiva, mettendo in relazione il passato, sia con il presente che con il futuro, attraverso la condivisione di ricordi e la responsabilità di trasmissione ai propri discendenti. È pertanto mediante un lavoro di costruzione di memoria che una comunità inventa una tradizione e allo stesso tempo può costituirsi come gruppo e riprodursi. La continuità alla quale si fa riferimento non deve necessariamente avere un fondamento storico, può essere anche solo immaginaria; ciò che conta è che sia in grado di produrre senso e quindi permettere quelle “identificazioni individuali e collettive necessarie alla costituzione, alla preservazione e al rafforzamento del vincolo sociale che si tratta di (ri)creare” (Hervieu-Léger, 2008, p. 141).

Se, come sostiene Halbwachs, la memoria collettiva è essenzialmente ricostruzione del passato in funzione del presente, una tradizione non è mai una fedele ripetizione del passato, ma incorpora sempre una parte di immaginario. In altre parole la memoria collettiva – *les cadres sociaux de la mémoire* – rappresenta il passato interpretandolo: ogni gruppo seleziona e riorganizza incessantemente le immagini del passato, in relazione agli interessi e ai progetti che predominano nel presente. Nella maggior parte dei casi, però, questo processo di re-invenzione si sviluppa in modo lento, progressivo, attraverso piccole modificazioni che passano inosservate a vantaggio di un’apparente assoluta permanenza della tradizione. In alcune circostanze, tuttavia, questo processo si attua attraverso un’evidente frattura: è il caso in cui l’innovazione religiosa avvenga sotto il segno di un progetto utopico, come nelle NCM. Il nesso fra innovazione e memoria è contenuto nella definizione stessa di utopia, che, in qualsiasi forma si presenti, “si richiama al passato contro il presente e in vista di un avvenire” (Séguy, 1971, p. 332). È possibile riconoscere la presenza di tale peculiare modalità di funzionamento ideologico dell’utopia – critica del presente a partire da un passato o da un principio normativo – in ogni ordine religioso (Séguy, 1984, p. 62). In particolare, secondo Séguy, ogni creazione monastica si presenta, all’origine, come protesta nei confronti di una forma precedente dell’istituzione monastica. Le NCM non si sottraggono a tale regola. Questa contestazione è collegata all’esigenza di un ritorno all’ideale monastico primitivo, una sorgente più autentica cui gli innovatori ritengono di poter attingere, e che in realtà è stata reinterpretata attraverso la mediazione di un gruppo e delle coordinate spazio-temporali e socioculturali in cui esso si inserisce. Gli oppositori – le autorità monastiche, ecclesiastiche o temporali – considerano la nuova creazione come un’innovazione e tentano di ostacolarla, attuando nei suoi confronti un’azione o ritardatrice o di freno, o in qualche caso, entrambe. Esse possono spingersi fino al punto di impedire al progetto di compiersi, rifiutando il cambiamento di cui era foriero – circostanza che può produrre la nascita di un gruppo eterodosso destinato alla scomparsa o comunque ostacolato, nella sua crescita, dalla persecuzione – o possono integrare l’innovazione. In quest’ultimo caso la portata innovativa del progetto deve fare i conti con gli accomodamenti necessari per la sua istituzionalizzazione (Wittberg, 2007). L’utopia crea un immaginario alternativo della continuità: si tratta di una continuità con un passato più antico di quello che si

impone nelle convenzioni sociali del presente e allo stesso tempo più vicino alla sorgente fondatrice alla quale si alimenta la coscienza della discendenza. L'utopia dunque allarga e arricchisce l'immaginario di una società permettendo di ricomporre la novità del presente.

Di seguito, dopo una breve descrizione delle comunità oggetto della ricerca sul campo, cercheremo di individuare come si attua nella quotidianità delle NCM il progetto utopico di invenzione della tradizione, ovvero quali siano gli elementi che esprimono la rottura, la contestazione rispetto al presente, e quali invece manifestino continuità con il passato e rivelino in modo simbolico l'idea di monachesimo soggiacente.

3. La ricerca sul campo: NCM a confronto

L'analisi sviluppata in questo articolo nasce dalla riflessione maturata nel corso di due ricerche sulle NCM in Italia che le autrici, indipendentemente l'una dall'altra, hanno condotto dal 2007 al 2010. Mentre in un caso è stata studiata, attraverso un'indagine etnografica, una comunità femminile della Fraternità monastica di Gerusalemme (FMG), nell'altro si è analizzata, ricorrendo alla scelta metodologica delle interviste, la Fraternità di Nazareth (FN)⁸. Nonostante la disparità in termini numerici, oltre che di notorietà – la FMG, presente in sei paesi europei, annovera un numero di membri cinque volte superiore rispetto alla FN, la cui unica sede è in Italia – queste comunità, come mostreremo nel confronto che segue, presentano caratteristiche simili a livello normativo, teologico-liturgico ed organizzativo, e sono entrambe casi di collaborazione riuscita con le autorità ecclesiastiche. Di seguito presentiamo un profilo delle due comunità oggetto di comparazione.

La Fraternità Monastica di Gerusalemme nasce nel 1975 nella chiesa di Saint-Gervais et Saint-Prottais a Parigi per opera di un sacerdote diocesano, Pierre-Marie Delfieux e con il pieno sostegno del cardinale Marty, all'epoca arcivescovo della capitale francese. Il desiderio di fondare un nuovo tipo di monachesimo, nel cuore delle grandi città, sorto nel corso dell'esperienza del giovane Delfieux come cappellano degli studenti alla Sorbonne negli anni della contestazione, era maturato durante la sua permanenza di due anni in un eremo nel deserto del Sahara. Egli, pur essendo attratto dall'ideale della vita monastica, nutriva forti perplessità nei confronti della forma che questa aveva assunto nel tempo, in particolare di quel modello medievale che egli definiva “rurale, claustrale e abbaziale” e concordava con il cardinale Marty sulla necessità che sorgessero all'interno delle mura di Parigi “monasteri del 2000.”⁹

⁸ Il lavoro sul campo nella FMG si è svolto tra febbraio e luglio 2009 e si è tradotto, come richiesto dalla priora, in una piena condivisione della vita quotidiana della comunità (ad eccezione delle riunioni del consiglio). L'analisi si arricchisce, inoltre, delle informazioni provenienti dai colloqui con 10 delle 15 monache presenti all'epoca in comunità. Non è stato invece possibile condurre un'etnografia nella FN, per esplicito rifiuto dei responsabili, che hanno invece consentito la conduzione di interviste. Tra il 2007 e il 2010 sono state realizzate 15 interviste, della durata variabile tra un'ora e due ore, a 10 dei 12 monaci presenti in comunità; i colloqui con i responsabili sono stati ripetuti a distanza di tempo.

⁹ Il cardinale Marty aveva espresso questo desiderio nel corso di una conferenza tenuta a Parigi nel 1972 (Cfr. F. Marty, *L'éveque dans la ville*, Paris, Cerf 1979, pp. 43-47).

Mentre la denominazione “di Gerusalemme” compare qualche tempo dopo (1978) rispetto alla fondazione – la comunità inizialmente si chiamava “de Saint-Gervais” – l’aggettivo “monastica” è presente fin dagli esordi, anche se Delfieux confessa da subito un problema di definizione: “Saremo monaci? Oltre al fatto che solo il futuro potrà dirlo, la difficoltà è di sapere che cos’è un ‘monaco’ [...] Noi vorremmo tentare di trovare un nuovo modo di vivere ‘un po’ fino in fondo’ la verità delle Beatitudini in questo secolo così com’è.”¹⁰ Di certo il progetto di questa nuova forma di vita non è “né pastorale, né sacramentale, né d’insegnamento, né caritativo. È contemplativo.”¹¹ Sarà il cardinale Marty nel 1979 a imprimere una forma monastica alla nuova comunità collocandola, una volta approvati gli statuti, sotto il patrocinio (*parrainage*) di un monastero tradizionale.

La propensione al contesto cittadino voluta da Delfieux comporta scelte specifiche sul piano organizzativo: un’abitazione in affitto, un lavoro salariato all’esterno di un chiostro divenuto ormai metaforico, una particolare cura della liturgia intesa non solo come *opus dei*, ma anche come servizio pubblico e che come tale deve riuscire ad essere al tempo stesso attraente e “nutriente” per coloro che vi partecipano. Da questo deriva la scelta di una forma liturgica che, nel rispetto della tradizione ecclesiale, coniuga aspetti di creatività con una partecipazione più attiva del corpo e la predilezione per luoghi di valore artistico e architettonico che divengono ottimi scenari per la messa in opera dell’azione liturgica. Pur essendo separati in due istituti distinti, anche dal punto di vista canonico, monaci e monache – sempre compresenti nelle varie comunità – condividono non solo la preghiera liturgica, cantando insieme in polifonia, ma anche momenti di formazione dottrinale e di festa.

Anche le origini della Fraternità di Nazareth risalgono al 1975 quando, nel corso degli incontri di preghiera organizzati al Santuario della Consolata di Torino da Domenico Machetta, prete salesiano e noto compositore di musica sacra, e Luisa Salice, suora Giuseppina, si forma un piccolo gruppo di persone che progressivamente matura il desiderio di una vita comune. La proposta di fondare una comunità, per religiosi e laici insieme, proviene da una coppia di fidanzati che frequentano il gruppo. Domenico e Luisa, dopo un lungo periodo di discernimento, interpretando la richiesta dei due giovani come un “invito celeste”, accettano. L’anno seguente, dopo aver illustrato il progetto comunitario ai rispettivi superiori, partono per Roma per chiedere un’approvazione canonica alla Congregazione per i Religiosi, ma questa li rimanda alla decisione del vescovo di Ivrea, monsignor Luigi Bettazzi, nella cui diocesi si è prospettata una loro collocazione. Il vescovo, di concerto con i superiori delle due congregazioni religiose, acconsente alla nascita della nuova fondazione. Il progetto originario prevede che i membri della comunità vivano separatamente la propria vocazione e s’incontrino il fine settimana per pregare insieme. Ma il luogo in cui trovano alloggio, la chiesa di Santa Maria in Zinzolano con la canonica, suggerisce a Domenico e Luisa che il progetto divino per la comunità è la vita monastica cenobitica. Nel 1978 il gruppo degli aspiranti monaci si trasferisce nella nuova casa, mentre i fidanzati vanno a vivere in alcuni alloggi non lontani. Quando altre coppie si uniscono al gruppo, i fondatori decidono di

¹⁰ Perspectives pour la Fraternité Monastique de Saint-Gervais, Archives 1975, p.2.

¹¹ Ibid., p.1.

strutturare la Fraternità in due rami distinti: uno per la vita monastica, uomini e donne, l'altro per la vita matrimoniale: «Ci consideriamo Fraternità di Nazareth monaci e coppie insieme: verranno quindi prese all'unanimità le decisioni riguardanti la formazione dell'intera Fraternità e le varie scelte operative; mentre per l'organizzazione e le scelte tipiche di ciascun ramo, compresa l'amministrazione economica, ogni decisione è presa nell'autonomia della comunità monastica e delle singole famiglie» (*Regola monastica*, 3). Attualmente la Fraternità si compone di venti monaci, otto uomini e dodici donne, e di un centinaio di nuclei familiari che, pur membri del monastero, vivono all'esterno, ciascuno per proprio conto. Soltanto dodici monaci, tuttavia, fanno vita comune stabile, perché gli altri abitano in monastero un paio di giorni a settimana e la restante parte del tempo nei propri alloggi. Per costoro il domicilio flessibile è la conseguenza dell'impossibilità di abbandonare la vita nel secolo per ragioni di malattia, lavoro, o cura della famiglia di origine.

Nel 1988 mons. Bettazzi approva la Regola della Fraternità, ma decide di non darle alcuna configurazione canonica, nell'intento di "non ostacolarne il carattere profetico". Dieci anni più tardi, lo stesso vescovo affida a don Machetta la rettoria di un importante santuario di Ivrea, il Monte Stella, con il mandato di dar nuovo impulso alla vita religiosa della città. Per garantirne una buona gestione, due monaci e una monaca della Fraternità prendono residenza nella casa vicina al santuario. Da allora gli incontri biblici e di preghiera, l'animazione delle messe, l'adorazione eucaristica tutti i giorni e quella notturna il sabato, hanno richiamato moltissimi fedeli e le messe festive sono tutt'oggi frequentate da quasi un migliaio di persone.

4. Il ruolo della tradizione nel nuovo monachesimo. Tra variazione e innovazione

In questo paragrafo esaminiamo come si attua il processo di re-invenzione della tradizione nelle NCM esaminate, concentrando l'analisi su alcuni aspetti paradigmatici.

I nuovi monaci, lo ribadiamo, non hanno alle spalle una tradizione che permetta loro di apprendere per osmosi dall'ambiente in cui vivono. Devono quindi "inventarla" sulla base di uno specifico modello di monachesimo adottato come riferimento. Qualcosa di analogo è già avvenuto nella storia del monachesimo, quando, come osserva Winthrop (1985), in situazioni di radicale cambiamento sociale si è interrotta la relazione tra leadership, inculturazione e tradizione e ciò ha provocato rilevanti variazioni nella comprensione della tradizione monastica. È il caso, ad esempio, di Solesmes, il cui fondatore, dom Guéranger, dopo la soppressione degli ordini religiosi all'epoca della rivoluzione francese, ha riportato in auge il modello di monachesimo medievale – fondato sul culto dell'abate – che aveva appreso sui libri.

Questo genere di "invenzione" è posta in atto da parte dei nuovi attori per potersi legittimare come eredi. Gli eredi legittimi sono coloro che discendono per via genealogica da un determinato lignaggio e di solito non vedono di buon occhio l'intrusione da parte di coloro che considerano pretendenti o addirittura usurpatori. Da una parte, dunque, i nuovi monaci si appropriano, interpretandola, di una tradizione di cui, secondo gli eredi legittimi, non sono depositari; dall'altra

inaugurano qualcosa di nuovo, sulla scorta di un progetto utopico che mira alla creazione di una forma monastica più autentica, più evangelica e più aderente alle origini. Non sempre questa *protestation* si esprime in modo esplicito, ma dalla lettura dei documenti, oltre che dai colloqui con gli intervistati, essa traspare chiaramente.

Dal punto di vista analitico, in questo processo di re-invenzione si possono rinvenire due dimensioni: un'appropriazione della tradizione che coniuga elementi del passato con altri nuovi – *nova et vetera* nelle parole di Delfieux – e un insieme di innovazioni che rendono unica ed originale la nuova forma. La prima dimensione mostra come i nuovi monaci tentino di costruire un profilo identitario in conformità a un'identità preesistente e, al contempo, di corrispondere alle esigenze di adattamento a una società che non è più quella del monachesimo tradizionale. La seconda rivela in modo palese l'elemento protestatario che secondo Séguy si ritrova in tutte le riforme. Inoltre, il processo di re-invenzione rende evidente quello spostamento del controllo dalle istituzioni agli individui che i sociologi rilevano in molte sfere della vita sociale: dal materiale empirico raccolto emerge che, mentre le caratteristiche idealtipiche dei nuovi monaci non sono differenti da quelle dei monaci tradizionali – il progetto di vita (la regola), la preghiera assidua (fondata sulla liturgia delle ore); la separazione (più o meno radicale) dal mondo e i consigli evangelici – ciò che è nuovo in termini sociologici è che, se negli ordini precostituiti la gestione di quegli aspetti è affidata a un'istituzione che garantisce il rispetto della tradizione, qui quegli elementi sono controllati dai fondatori che li costruiscono in maniera creativa, ispirandosi alla tradizione per trarne legittimazione.

Nell'esaminare i processi di re-invenzione intrapresi dalla Fraternità di Gerusalemme e da quella di Nazareth mostriamo come alcuni elementi – la regola di vita, la liturgia e l'abito – siano stati ripresi e trasformati, mentre altri – *mixité*, clausura morale e abbandono della *stabilitas loci* – siano stati introdotti *ex novo*. Ci occupiamo dapprima degli elementi che esprimono il richiamo alla tradizione, ma con variazione, e di seguito di quelli che manifestano i tratti dell'innovazione e della *protestation*.

Negli ordini tradizionali la regola è il testo, di solito risalente al fondatore, che contiene il progetto di vita della comunità e le norme che ne regolano l'esistenza garantendo la continuità con la tradizione. Anche se questi aspetti sono rinvenibili pure nelle NCM, qui la regola si configura più propriamente come un direttorio spirituale in cui gli aspetti giuridici e operativi sono poco delineati. Soprattutto essa è “composita”. Ogni regola lo è nella misura in cui attinge da fonti differenti raccogliendo insegnamenti ed esperienze pregresse – di solito selezionate all'interno di uno stesso orientamento teologico-spirituale – tuttavia, come osserva Landron (2004) per il caso francese, a maggior ragione lo sono quelle delle NCM, che spesso combinano riferimenti di fonti cattoliche (regole monastiche, scritti dei santi) e non (ebraismo, Chiese d'Oriente, carismatico pentecostale, yoga, zen, meditazione trascendentale), trascurando le dissonanze teologiche che scaturiscono dalla commistione di visioni del mondo, dell'uomo e di Dio così diverse.

La scelta di Delfieux di non adottare per la propria comunità una regola esistente, ad esempio quella di Benedetto, discende dal fatto che la FMG, pur essendo una vocazione d'ispirazione monastica,

come affermano le Costituzioni approvate, ha assunto una configurazione tale da richiedere un assetto normativo creato su misura. A questo fine il fondatore ha redatto il *Libro di Vita di Gerusalemme*. A margine di ogni pagina sono indicati i riferimenti delle citazioni presenti nel testo, tratte non solo dalla Bibbia – anche se ad essa spetta il primato – ma da numerose altre fonti. Accanto a richiami al Concilio Vaticano II, compaiono gli apoftegmi dei Padri del deserto e gli scritti dei santi (per nominarne solo alcuni: Basilio, Benedetto, ma anche Bruno, Ignazio, Giovanni della Croce, Teresa d'Avila, Charles de Foucauld). Anche l'elaborazione della regola della FN è avvenuta attingendo da quelle di altre istituzioni monastiche e non: quella benedettina nell'organizzazione della liturgia delle Ore, quella francescana nello stile di *fraternitas* cui s'ispira la vita di comunità e quella di Bruno per l'amore della solitudine. Inoltre, la famiglia di Nazareth è stata scelta a modello cui ispirare la vita comune, mentre Teresa di Lisieux è stata nominata patrona della comunità.

Come la regola, anche la liturgia è “composita”: accanto agli elementi desunti dalla tradizione monastica occidentale – recita dell'ufficio delle ore e *lectio divina* – ne appaiono alcuni nuovi, attinti da altre tradizioni cristiane, che sono assemblati insieme ai primi in una sorta di *bricolage* al quale i membri più giovani non sanno dare un senso preciso. Sebbene in entrambe le comunità si riscontrino tali caratteristiche, questo aspetto è più visibile nella FMG, la cui liturgia è circoscritta in tre momenti della giornata (lodi al mattino, ora media a mezzogiorno e la messa preceduta dai vesperi alla sera), per permettere ai monaci di lavorare fuori dalla comunità. La celebrazione liturgica prevede la compresenza di monaci e monache, che vicini gli uni alle altre – sia pure in due zone distinte della chiesa davanti al presbiterio, quindi non su stalli nel coro, ma rivolti verso l'altare come i fedeli – cantano insieme in polifonia.

Uno degli aspetti più evidenti che connotano le celebrazioni della FMG è dato dalla presenza di elementi della liturgia orientale: icone, croci bizantine, inni greci e bizantini, il rito quotidiano dell'incenso, la pratica della metania¹², il rito del lucernario con l'illuminazione delle icone, dell'altare e della *menorah* (il candelabro ebraico). Altre caratteristiche sono l'uso di diversi strumenti musicali in momenti normalmente dedicati al silenzio e una più ampia partecipazione del corpo, su ispirazione del carisma cattolico, attraverso l'adozione di diverse posture durante la preghiera (per lo più in piedi, talvolta con le braccia sollevate, ma anche in ginocchio sui talloni o su panchetti oppure seduti sugli stessi come su uno sgabello) o nel movimento (frequenti processioni, inchini, metanie, interazioni con i fedeli).

Se si esclude il canto in polifonia, i monaci di Nazareth non hanno introdotto innovazioni liturgiche di particolare rilievo; la loro liturgia si mantiene vicina a quella della tradizione benedettina con sette uffici giornalieri: mattutino, seguito dall'eucaristia; lodi e lectio divina comunitaria; terza; sesta; nona seguita dalla lectio divina personale; vesperi; compieta. Il sabato vige “l'ufficio divino di vigilia” che prevede dopo la compieta l'esposizione dell'eucaristia per l'adorazione notturna. Un

¹² Un gesto che consiste nel toccare fino a terra con la mano e poi nel fare il segno di croce, ripetendo la sequenza tre volte, cantando una litania.

aspetto peculiare della loro spiritualità è rappresentato dalla devozione mariana che si esplica nella recita quotidiana personale del rosario.

Un segno che da sempre ha contraddistinto il monaco, tanto da divenire proverbiale, è l'*abito*: “da sempre e dovunque, e perfino fuori dal cristianesimo, monaci e monache hanno avuto un abito [...] che dice la loro povertà, che significa la loro consacrazione e la loro appartenenza perpetua e totale al Signore, che esprime la loro semplicità di vita e la loro comunione di sentimenti” (Delfieux, 2005a, p. 128). Tanto nella FMG quanto nella FN la scelta dell'abito, cui si giunge non senza discussioni interne, segna una tappa fondamentale nel processo di costruzione identitaria delle comunità. Delfieux racconta come si è giunti a questa decisione: “dopo aver a lungo riflettuto, pregato, consultato, abbiamo optato all'unanimità per un abito che dicesse chiaramente chi siamo e che ci aiutasse a divenire tali”¹³ (Delfieux, 2005b, p. 231) e prosegue affermando che esso rappresenta un “simbolo della comunione con i Padri e della trasmissione del loro spirito” (Delfieux, 2005a, p. 128). Una delle monache della FN aggiunge che esso contribuisce a dare “credibilità” a una nuova forma di vita religiosa. L'abito, in quanto segno immediatamente riconoscibile, costituisce per un verso un elemento di distinzione e di appartenenza, e per l'altro un fattore di separazione e di rinuncia che talvolta entra in conflitto con gli ideali di solidarietà e vicinanza agli altri uomini. Questo secondo aspetto si è manifestato chiaramente nella FN, in cui l'introduzione dell'abito¹⁴ ha comportato importanti modifiche alle abitudini di vita dei monaci: per esempio hanno dovuto rinunciare ad accompagnare i figli delle famiglie nei momenti di svago per timore che fossero percepiti dagli amici come “gli orfanelli di turno”. Poiché secondo Delfieux l'abito rappresenta “un test rilevatore per le future rinunce, molto più vitali richieste dalla vita monastica” (Ibid., p. 130), nella FMG esso ha acquisito un ruolo simbolico, al punto che la sua accettazione da parte di un aspirante membro funge da discriminante sulla valutazione dei superiori circa l'autenticità della vocazione.

L'abito in comunità prive di clausura murale, assolve anche un'altra funzione: esso costituisce un aiuto a vivere fedelmente la propria vocazione (Trzebiatowska, 2010) e una forma di protezione per il monaco, come ricorda ancora Delfieux affermando che “ciò che indossiamo all'esterno ci aiuta a vivere meglio all'interno di noi stessi” (2005b, p. 231). La questione, poi, assume una valenza particolare per quanto riguarda le donne, come afferma la responsabile del ramo femminile della FN: “l'abito in una donna è sempre carico di possibilità di ambiguità [...] Una donna nel suo vestire si presenta in un certo modo e il cambio d'abito significa un'attrazione di attenzione [...] l'abito monastico annulla quella dimensione di apparire.” In entrambe le fraternità le donne indossano un velo – “il significato del velo è monastico” afferma una monaca della FN – ma si tratta di una versione semplificata di quello tradizionale essendo sostanzialmente un fazzoletto annodato alla nuca.

¹³ Nel ramo maschile della FMG inizialmente si era optato per un abito corto che, però, secondo il fondatore era “insufficientemente significante” e avrebbe rischiato di trasformarsi in breve tempo da moderno ad antiquato. Di qui la scelta di adottare un abito sul modello di quello monastico tradizionale: lungo di colore nero con scapolare e cappuccio, cintura e sandali. Per le donne la forma è analoga, ma senza cappuccio, il tessuto usato è una tela azzurra, tipo jeans.

¹⁴ Nella FN le donne indossano un modello di colore blu che si avvicina all'abito tradizionale monastico, gli uomini hanno una tenuta che li accomuna: una casacca blu con cappuccio e una camicia bianca.

Tra quelli indicati in precedenza come i tratti di novità che marcano la differenza fra le comunità in esame e quelle tradizionali, e ne esprimono la natura protestataria, quello più rilevante è la cosiddetta *mixité*, ossia la coabitazione tra monaci e monache e l'ammissione di laici, single o famiglie. Sebbene queste possibilità non costituiscano di per sé una novità nella storia monastica¹⁵, sono state declinate dalle nuove comunità con esiti molto differenti.

La FN è una comunità mista a pieno titolo: monaci e monache vivono insieme “sotto lo stesso tetto”, condividendo pasti, lavoro, formazione e liturgia. Membri a tutti gli effetti della fraternità, sia pure dislocati altrove, sono anche i laici che appartengono alle famiglie che gravitano attorno al monastero. Si tratta di una novità importante, non soltanto rispetto alla tradizione, ma anche al diritto canonico. Sebbene l'opportunità di includere gli sposati negli Istituti di Vita Consacrata sia stata discussa più volte nella Santa Sede, finora la risposta è stata negativa perché è prevalsa l'opinione che tale inclusione contrasta con il voto di castità che teologicamente contraddistingue la vita consacrata. Tuttavia, come vedremo meglio nel prossimo paragrafo, finché la FN farà a meno del riconoscimento canonico, non dovrà prevedere la scissione della comunità in istituti diversi, come invece hanno fatto quelle NCM che, come la FMG, hanno ricevuto l'approvazione ufficiale.

La convivenza tra monaci e laici ha generato l'esigenza di intendersi su ruoli e proprietà delle diverse condizioni di vita. Anche se il monaco, secondo gli intervistati, essendo “totalmente per il Signore” sarebbe nelle condizioni di “seguire Dio più da vicino”, non c'è distinzione di primato fra laici e monaci, opzione del tutto inaccettabile in una comunità che si è nutrita della teologia post-conciliare: “La stoffa è uguale per tutti ed è la santità a cui tutti sono chiamati, poi la forma dell'abito è diversa perché ognuno ha la sua chiamata” afferma la responsabile della FN. Rimane comunque la volontà di segnare il discrimine tra vita laicale e vita consacrata esplicitando la diversa natura della continenza degli sposati rispetto alla continenza perfetta per il regno dei cieli. Secondo gli intervistati, le rinunce che questa scelta implica sono in parte lenite in una comunità in cui è presente un ramo “famiglie”. Emerge, soprattutto dalle monache, che il desiderio di genitorialità trova un certo appagamento nel lavoro di cura dei bambini delle famiglie della Fraternità. Tuttavia, l'interazione continua con i laici richiede ai monaci un surplus di energie, “un dispendio di amore”, per far fronte alla loro domanda di direzione spirituale e scuola di preghiera, ma anche alle loro esigenze pratiche. L'organizzazione della vita monastica ne è influenzata e in conseguenza di ciò alcuni elementi tradizionali sono stati eliminati, come ad esempio il silenzio durante i pasti che sono spesso condivisi con i laici.

Per la FMG la *mixité* si traduce nella condivisione di liturgia, formazione dottrinale, lezioni di canto e momenti di festa, ma alloggio, governo, discernimento vocazionale restano separati e indipendenti tra le due fraternità, che rimangono istituti distinti secondo il diritto canonico. Nella fase di elaborazione delle Costituzioni, Delfieux avrebbe auspicato una configurazione istituzionale in cui il ramo maschile e quello femminile fossero parte del medesimo istituto. Nonostante questa opzione non abbia potuto concretizzarsi per il veto posto dalla Congregazione per gli Istituti di Vita

¹⁵ Nei monasteri doppi dell'Alto Medioevo monaci e monache vivevano insieme, benché in edifici distinti. Inoltre, nei monasteri tradizionali è sempre stato previsto l'istituto dell'oblatura (Rocca, 2010).

Consacrata, monaci e monache della FMG si percepiscono reciprocamente come complementari e appartenenti alla stessa famiglia. Secondo il fondatore, le ragioni che nella storia della chiesa hanno spinto verso una pressoché assoluta separazione tra uomini e donne sarebbero di natura storico-culturale, sociologica, non evangelica. La scelta di associare monaci e monache è invece interpretata come un ritorno alle origini¹⁶ che assume il valore di testimonianza esemplare e, nelle parole di Delfieux, “vale più di ogni clausura murale”.

Nelle NCM, infatti, la clausura perde il suo valore tradizionale. Sebbene non scompaia, il suo significato si trasforma radicalmente attraverso un processo di metaforizzazione: si passa dalla clausura “murale” a quella “morale”, ossia da luogo di separazione radicale dal mondo, espressione tangibile della *fuga mundi*, a strumento che permette la custodia di sé e il contatto con Dio. Anche quando vi permane una valenza di tipo spaziale, la clausura assume *in primis* il carattere di un'autodisciplina che si realizza in un'accorta gestione del tempo più che dello spazio. Nelle Costituzioni della FMG si legge: “i/le monaci/che assumono la realtà di un'effettiva clausura vivendo in una casa che è strettamente riservata a loro, salvaguardando specialmente l'inviolabilità della loro cella, riservando ogni giorno dei tempi di completo silenzio e di perfetta solitudine e prendendo ogni settimana un giorno intero di 'deserto' a beneficio del cuore a cuore con Dio solo”. La clausura dei monasteri tradizionali è interpretata dai membri delle NCM in esame come un mezzo adottato nel passato per ragioni legate alle contingenze storico-culturali. A tale proposito Delfieux scrive: “Non rimpiangere ciò che difficilmente potresti basare su una parola esplicita del Vangelo.” (2005a, p. 127). La responsabile della FN sostiene che, storicamente, le norme giuridiche sulla clausura non erano state introdotte per preservare il silenzio e la quiete necessari alla contemplazione, ma per “proteggere” le donne.

Che rimane della *fuga mundi*? Benché il monachesimo, in quanto modello tradizionale, consista principalmente in una fuga dal mondo, la sua appropriazione da parte dei “nuovi monaci”, con l'introduzione delle novità sopra descritte, ha dato alla fuga dal mondo un valore secondario. Scrive Delfieux a riguardo: “Non sacralizzare il ritiro dal mondo credendo che l'incontro con Dio e la santificazione ti siano assicurate solo in virtù della separazione e della solitudine. [...] si può portare dentro di sé tutto il mondo in una vita di solitudine e vivere un vero solo a solo con Dio nel cuore del mondo di tutti i giorni” (2005a, pp. 124-125). Ciò che dà valore alla separazione dal mondo, quindi, non è il suo rigore oggettivo né il luogo in cui la si vive, ma la finalità che si propone: “non vivere in superficie, ma all'interno di noi stessi” come afferma ancora Delfieux (2005b, p. 230). Nelle parole dei nuovi monaci il concetto di “deserto” sostituisce ed amplia quello di clausura. Anch'esso non è più inteso primariamente in senso spaziale o geografico, ma nel suo significato metaforico diviene luogo e tempo di silenzio e solitudine per favorire la riflessione interiore. I monaci della FN lo definiscono come “il deserto nel cuore della città”, “la pustinia nella pubblica piazza”, ossia quella condizione interiore di solitudine, quiete e silenzio che contraddistingue il monaco, anche se immerso nel mondo, e che gli consente di rendere più profondo il dialogo con le

¹⁶ Delfieux cita a questo proposito sia passi del Vangelo che testimoniano come attorno a Gesù fosse presente anche un entourage femminile - (Lc 8,1-2; 23,69; 24,10 e Mc 15,40-41), sia esempi di monasteri dei secoli scorsi - come quello di Cesarea (IV sec.) o Fontevault (XI sec.).

persone che a lui si affidano. Infine, e conseguentemente a queste innovazioni, anche il principio della *stabilitas loci* ossia la permanenza in un luogo, uno dei cardini del monachesimo occidentale introdotto dalla Regola di Benedetto, perde la sua significazione originaria e si trasforma in fedeltà di appartenenza alla propria famiglia religiosa, con la possibilità per i membri delle fraternità, tanto di Nazareth che di Gerusalemme, di essere trasferiti in case diverse.

5. NCM alla prova dei vescovi. La questione del riconoscimento canonico

Le innovazioni spirituali e organizzative delle NCM non suscitano soltanto la diffidenza degli eredi legittimi del monachesimo; come mostreremo in questo paragrafo, anche le gerarchie ecclesiastiche possono esserne infastidite. Sebbene nella pur breve storia delle NCM ci siano numerosi casi di proficue collaborazioni con i vescovi, molti di più sono quelli che rivelano rapporti inesistenti, superficiali o tesi, che diventano conflittuali quando le comunità avanzano la richiesta di un riconoscimento canonico (Wittberg, 1996; Palmisano, 2011). L'analisi della dialettica tra NCM e autorità ecclesiastiche non può quindi prescindere dall'esame delle negoziazioni che si sviluppano all'insegna del riconoscimento e che rivelano come indugi, ritardi e battute d'arresto in tale processo non dipendano soltanto dalla natura controversa delle innovazioni introdotte dalle prime, ma anche dall'ampia discrezionalità di cui godono le seconde.

Secondo Wittberg (2007), il fatto che un gruppo periferico – foriero di un'interpretazione alternativa (o potenzialmente alternativa) della tradizione – rimanga o meno nell'istituzione da cui proviene, dipende da almeno tre fattori: la tolleranza ideologica e organizzativa delle gerarchie per la diversità interna; la devozione dei gruppi periferici per l'istituzione; l'influenza di aspetti contingenti del campo religioso, di natura strutturale, economica e organizzativa, come l'esistenza di un'autorità centrale con il potere di approvare/espellere, l'indipendenza economica del gruppo o il suo successo di pubblico. Richiamandosi a questi e altri fattori, molti autori (Carroll, 1996; Finke e Wittberg, 2000; Diotallevi, 2002; Sharot, 2002) osservano che il cattolicesimo, a dispetto della sua reputazione di monopolio religioso, ha favorito una straordinaria varietà interna. Mentre le chiese protestanti hanno preferito che gruppi eccentrici optassero per una scissione, la chiesa cattolica ha sempre perseguito l'obiettivo di mantenere al suo interno quei gruppi – finché possibile – attraverso un'opportuna opera di “addomesticamento”. Tuttavia, questa condotta, se da un lato le consente di verificare l'autenticità delle nuove esperienze e di concedere o rifiutare l'approvazione, dall'altro la pone di fronte a continui e imbarazzanti problemi di “autenticazione” che generano contrattazioni, accomodamenti e mediazioni.

Questa ambivalenza è ulteriormente alimentata dalla distinzione d'interesse sociologico – utile per destreggiarsi nell'analisi dell'iter di approvazione ecclesiastica di una nuova comunità – tra riconoscimento canonico (o approvazione ufficiale) e legittimazione. Il riconoscimento si riferisce a un atto formale e univoco compiuto da un'autorità appositamente preposta a tale compito. Il codice di diritto canonico del 1983 (d'ora in poi CIC, *Codex Iuris Canonici*) stabilisce che, per le nuove

comunità, è l'ordinario del luogo, ossia il vescovo della diocesi in cui la comunità è presente, a deciderne l'approvazione (can. 605). La legittimazione si riferisce invece al più vasto e complesso insieme di rapporti tra vescovi e comunità che, gradualmente, portano alla loro accettazione *de facto*, anche se non suggellata da un riconoscimento formale. Tra riconoscimento e legittimazione non esiste un nesso necessitante perché essi procedono con ritmi e logiche differenti. In altri termini, essere privi di riconoscimento canonico non significa necessariamente non godere di stima, benevolenza, consenso o sostegno all'interno della chiesa. All'opposto, il possesso del riconoscimento non equivale per forza a una legittimazione *ore rotundo*: anche se approvata ufficialmente, una comunità può essere vista con sospetto da certe componenti del mondo ecclesiastico (Palmisano, 2009). Le NCM oggetto dell'articolo consentono di esemplificare questa distinzione perché, a fronte di una diversa combinazione di riconoscimento e legittimazione, risultano entrambe esempi virtuosi di collaborazione con il vescovo.

La FN non dispone di alcun riconoscimento canonico, ciò nonostante gode di un'ampia legittimazione in seno alla diocesi. Il vescovo che nel 1984 ne ha approvato la regola di vita si era rifiutato di “costringere il carattere profetico della fraternità entro le maglie strette di una definizione canonica”. Questa decisione è stata rispettata dai membri della FN che non hanno più avanzato richieste di approvazione, nemmeno al successore. Ciò, tuttavia, non ha impedito loro di guadagnarsi un largo consenso tra le autorità ecclesiastiche. Tanto la reputazione del fondatore (“un santo in vita”) quanto la disponibilità dei monaci-preti di impegnarsi in diocesi, nella pastorale e nella gestione di parrocchie, hanno contribuito alla legittimazione della FN. Ne è conferma il fatto che nel 1998 il vescovo le abbia affidato la rettoria del più importante santuario diocesano di Ivrea. La responsabile della FN afferma a riguardo: “Ci siamo dedicati anima e corpo, riorganizzando la nostra vita di comunità intorno alla gestione e all'animazione spirituale del santuario. Il vescovo ne è stato soddisfatto, pensa che a Pasqua ci ha chiesto di non organizzare il triduo per evitare che la gente disertasse le parrocchie per venire da noi”. Pur non approvandola formalmente, un vescovo può legittimare l'operato di una comunità nascente con gesti pubblici o privati – lodi, conferimenti di incarichi, offerte di denaro e benedizioni. In rare occasioni compaiono gesti più emblematici, come quello descritto da un membro della FN in occasione del rientro a casa del fondatore dopo una lunga degenza in ospedale: “Quando Domenico è tornato c'era il vescovo ad attenderlo. Domenico gli ha chiesto la benedizione, ma il vescovo si è inginocchiato davanti a lui e ha mormorato: sei tu che mi devi benedire. Alla fine è stato Domenico a benedire il vescovo, eravamo commossi [...] è da tutti venerato come un santo in vita”.

La FMG, invece, coniuga un'ampia legittimazione al riconoscimento canonico di istituto di diritto diocesano. A questa configurazione istituzionale si giunge per gradi: la prima tappa è costituita dall'elaborazione degli statuti nel 1979 con la conseguente erezione a Pia Unione. In seguito, dopo il riconoscimento come associazione di fedeli nel 1984, si giunge all'approvazione delle Costituzioni *ad experimentum*, nel 1991 per il ramo maschile e nel 1992 per quello femminile, ed infine all'erezione dei due Istituti Religiosi nel 1996.

Il rapporto tra il fondatore e l'arcivescovo di Parigi appare stretto sin dagli esordi. La FMG nasce da una loro collaborazione e la volontà di inserirsi nella chiesa locale fa parte del progetto esplicito della giovane fondazione¹⁷ come si può leggere nel Libro di Vita: “Fuori dalla chiesa, nessuno può essere monaco. Ogni vita monastica implica un'appartenenza effettiva alla chiesa. [...] Questa appartenenza alla chiesa si esprime nel legame con l'episcopato. [...] È la chiesa che ha fondato la Famiglia monastica di Gerusalemme” (Delfieux, 2005a, pp. 131-136).

Diversamente dai casi qui descritti, che fin da subito hanno goduto dell'appoggio delle autorità, non poche NCM che oggi vantano un riconoscimento canonico, alle origini hanno scontato una forte ostilità da parte del vescovo. Per esempio, la comunità di Bose, fondata presso Biella nel 1965 da Enzo Bianchi, a dispetto del favore di cui oggi gode nel mondo ecclesiastico, ha subito, a pochi anni dalla nascita, l'interdetto da parte del vescovo, che proibiva ogni celebrazione sacramentale e liturgia pubblica (Torcivia, 2003). Al contrario, alcune NCM – la Fraternità di Montecroce, voluta nel 1978 da don Arturo Giaccone in provincia di Torino, ne è un esempio (Palmisano, 2007, p. 45) – sebbene siano state riconosciute dal vescovo che le ha viste nascere, sono poi state osteggiate dal suo successore. La reticenza dei vescovi di fronte alle NCM traspare anche dalla scelta compiuta da molti di loro di celebrare in forma riservata la professione monastica dei membri delle nuove comunità, come avvenuto per la Fraternità dei Monaci Apostolici Diocesani di Torino (Palmisano, 2007, p. 24).

I problemi di legittimazione qui discussi non sono certo una prerogativa delle nuove comunità. La storia degli ordini religiosi (Séguy, 1984; Hervieu-Léger, 1993; Wittberg, 1994; 2007) mostra che, se da un lato il monopolio sociale della regolamentazione della tradizione è costantemente minacciato dal colpo di mano del profeta che, in nome della rivelazione, pretende di ridefinirne i confini, dall'altro l'amministrazione ecclesiastica cerca di frenare o regolamentare le novità riconducendole, se e per quanto possibile, ai canoni prescritti. Più in dettaglio, alcuni storici (Van Tente, 1968; Gribomont, 1968) ritengono che i problemi di riconoscimento delle nuove comunità altro non siano che una riedizione di quelli vissuti dalle forme più tradizionali della vita monastica, prima che si stabilizzassero dopo secoli di storia e di controllo ecclesiastico. Senza mettere in discussione il valore euristico di queste osservazioni, noi riteniamo che l'evento conciliare, trasformando l'ambiente istituzionale, abbia concorso a estendere l'orizzonte di possibilità e plausibilità entro cui oggi si muove la vita consacrata (Ebaugh, 1993; Wittberg, 1996; Wilde, 2007). Dal punto di vista giuridico, due novità vanno tenute presenti perché implicano conseguenze importanti per l'analisi sociologica. La prima è che le forme di approvazione canonica sono oggi più numerose e differenziate che nel passato. Il CIC introduce una gradazione di riconoscimenti che va dalle associazioni private di fedeli alle associazioni pubbliche di fedeli agli istituti di vita consacrata. Le comunità che intraprendono l'iter di riconoscimento canonico sono consapevoli che

¹⁷ Alcuni degli elementi di protesta di cui la nuova fondazione è portatrice appaiono, però, problematici ai fini dell'inquadramento canonico; è il caso ad esempio della *mixité*. Le Costituzioni non hanno integrato il progetto che era nelle intenzioni del fondatore di creare una nuova forma di vita consacrata che prevedesse la presenza di uomini e donne in un unico istituto.

quanto più alto è il riconoscimento, tanto maggiore è la protezione da parte della chiesa, ma tanto più pesante è anche il controllo che quest'ultima esercita sulle loro attività. La seconda novità è il passaggio del controllo di certificazione dell'autenticità dal centro alle periferie, ossia dalla curia romana alla curia diocesana. Il CIC stabilisce che la prima autorità deputata a concedere il riconoscimento canonico di una nuova comunità sia, come abbiamo già detto, quella diocesana e che l'autorità vaticana debba intervenire solo in un secondo tempo.

Perciò, se non sussistono problemi sotto il profilo ecclesiastico, il vescovo ha il dovere di appoggiare una nuova comunità, affinché possa crescere e svilupparsi, tutelandola con statuti adatti. Tuttavia, tanto i colloqui con i monaci delle NCM quanto quelli con i vescovi¹⁸ (Palmisano, 2010), rivelano che di norma le loro interazioni sono critiche e che le richieste di riconoscimento sortiscono processi di negoziazione lunghi e contorti. Questa tensione ha principalmente due cause. In primo luogo, la posizione assunta nei confronti della nascente comunità può essere condizionata dal timore dei vescovi che la sede apostolica venga a conoscenza di realtà inaccettabili presenti nella loro diocesi e ciò si traduce in atteggiamenti censori se non di occultamento¹⁹. In particolare, a suscitare riluttanza sono certe innovazioni delle NCM – soprattutto la coabitazione “sotto lo stesso tetto” di monaci e monache e l'ammissione di persone sposate – che parrebbero contrastare, sul piano teologico, con i requisiti della vita consacrata (Rocca, 1994; Neri, 1995; Recchi, 2004). Secondo i vescovi, queste novità sarebbero fonte di instabilità come dimostrano i fallimenti di NCM avvenuti a causa di relazioni affettive tra monaci o monache, crisi esistenziali prodotte nei monaci dalla presenza di famiglie in comunità e conflitti sollevati dalle seconde generazioni che non condividono la scelta dei loro genitori. La stessa instabilità, alimentata dalla previsione che la maggior parte delle NCM – senza entrate fisse, con pochi membri, incapaci di sopravvivere alla morte del fondatore – sarebbe destinata a scomparire, spinge i vescovi a non interessarsi delle questioni giuridiche che le riguardano, e su cui ancora, come ammettono gli stessi canonisti, c'è poca chiarezza: “Se tralasciamo le comunità più grandi, per cui vale un discorso a parte, secondo me, le altre sono più nel vento che nel vento dello Spirito” [vescovo 1]. “Esistono solo due nuove comunità monastiche in Italia, Bose e quella di Dossetti, le altre non fanno massa critica” [vescovo 8].

In secondo luogo, la questione del riconoscimento sconta il fatto che nel vuoto istituzionale e giuridico in materia di nuove comunità tutte le decisioni sono lasciate alla piena discrezione del vescovo. Di conseguenza, molte sono le divergenze di orientamento tra una diocesi e l'altra e le comunità sono indotte a chiedere il riconoscimento nelle diocesi che reputano più favorevoli. L'assenza di salvaguardie istituzionali priverebbe i monaci di tutele contro le idiosincrasie dei

¹⁸ Sebbene siano stati contattati 10 vescovi in Piemonte, soltanto 5 hanno accettato di essere intervistati.

¹⁹ Talvolta comunità “problematiche” sono segnalate alla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata non dal vescovo, ma da alcuni fedeli che, chiedendogli un colloquio in merito, non hanno ricevuto udienza. Benché la soppressione di una comunità con gravi lacune nei criteri di ecclesialità sia un dovere istituzionale del vescovo, egli può talvolta, come emerge dal materiale empirico raccolto, preferire un atteggiamento di indulgenza, “far finta di non vedere” per non incorrere nel rischio di perdere il dialogo con la comunità e alimentare lo sviluppo di “una chiesa nella chiesa” con un leader non più controllabile.

vescovi: secondo alcuni intervistati il mancato riconoscimento di una comunità può dipendere non dall'assenza di requisiti ecclesiastici, ma dal fatto che essa non è conforme ai gusti del vescovo, alle sue aspettative o ai suoi piani pastorali. Questa mancanza è tanto più sentita quando i vescovi, per reclutare "forza lavoro" consacrata, usano il riconoscimento come merce di scambio e favoriscono le comunità che accettano di contribuire al lavoro ecclesiastico assumendo, per esempio, la conduzione di parrocchie a rischio di chiusura.

L'inestricabile intreccio tra indulgenza e riluttanza che, nella chiesa cattolica, contraddistingue i processi decisionali di inclusione di nuove forme di vita consacrata spesso conduce i vescovi a una "legittimazione ambigua" perché la loro non-azione nasconde una molteplicità di posizioni i cui confini sono difficilmente distinguibili. Usando l'immagine del continuum per descrivere la "legittimazione ambigua" si può dire che, se a un estremo si colloca la tacita approvazione e all'estremo opposto la reticente disapprovazione, tra l'uno e l'altro, si presentano numerose situazioni "intermedie", percepibili in sfumature che vanno da un prudente appoggio a un benevolo silenzio fino a riserve e reticenze sempre più marcate.

6. Conclusioni

Per molto tempo, nelle scienze sociali il concetto di tradizione è stato accettato acriticamente come l'insieme degli elementi culturali che si presumono immutabili, immobili e di validità autoevidente (Shils, 1981). A partire dall'analisi empirica di alcune NCM, e sulla scia di più recenti riflessioni in tema di tradizione religiosa (Winthrop, 1985; Lewis e Hammer, 2007; Hervieu-Legér, 2008), abbiamo invece voluto mostrare come la tradizione non sia la cieca perpetuazione di forme, pensieri e comportamenti antichi, ma sia oggetto d'interpretazione in relazione a contingenze storiche, sociali e culturali, e soprattutto come essa possa essere re-inventata. Ciò avviene quando il processo di interpretazione del passato dà luogo a una creazione immaginaria del legame fra i nuovi monaci e i loro "antenati", in cui la rivisitazione di elementi tradizionali si accompagna all'introduzione di elementi nuovi e inventati, veicoli di contestazione nei confronti di quella stessa tradizione.

La tesi che abbiamo sostenuto, secondo cui le NCM re-inventano la tradizione monastica in sintonia con le istanze soggettivistiche della società contemporanea, non implica che il monachesimo tradizionale sia esente, o lo sia stato, da processi di cambiamento che sfidano il rapporto con la tradizione. La storia del monachesimo ha ampiamente mostrato come nessun monastero sia immune dal mutamento perché le più ampie trasformazioni che coinvolgono la società si riflettono sulla vita dei monaci, con esiti differenti a seconda di come sono percepite e recepite dai responsabili delle comunità (McCrank, 1997). Ma soprattutto essa ha rivelato come la fonte del cambiamento sia endogena alla tradizione monastica e dipenda dal modo in cui l'abate o la badessa interpretano la regola introducendo variazioni più o meno significative nella vita della comunità. È la virtù monastica della *discretio*, celebrata dalla *Regula Benedicti* come "discernimento spirituale" (Alciati, 2009), che rende possibile e legittima queste variazioni, prevedendo una gamma di possibilità fra

cui abati e badesse possono scegliere – a seconda del clima, della condizione dei soggetti, e anche delle possibilità di gestione dei beni a disposizione. Anche le scienze sociali hanno contribuito, sebbene finora in minima parte, a riflettere sulla natura ermeneutica della tradizione nel monachesimo occidentale. Winthrop (1985), nell’analisi del rapporto fra tradizione, abate e regola, afferma che la tradizione si configura più come uno schema di azione che come un manuale di consuetudini, pratiche e routine: “la tradizione è da considerarsi come un paradigma, un modello interpretativo, che guida un percorso di disciplina e di crescita spirituale” (p. 32). Essendo la tradizione cumulativa, esperienziale e largamente tacita, per “fare il monaco” – continua l’autore – non serve l’apprendimento verbale, ma la condivisione della pratica e dell’esperienza delle generazioni anziane. Le variazioni nell’interpretazione della tradizione sono pure indagate da Hochschild ed Eckerstorfer (2014) che a partire da uno studio comparativo condotto su otto monasteri benedettini tra Germania, Austria e Ungheria, elaborano il concetto di “tradizione elastica”. Secondo gli autori le differenze più evidenti tra quei monasteri non sono imputabili soltanto alla guida dell’abate, alle costituzioni e statuti e alle caratteristiche del territorio, ma anche alle differenze nazionali circa il ruolo della Chiesa cattolica nella sfera pubblica e nel dibattito teologico, oltre che al livello socio-culturale di novizi e postulanti.

Consapevoli di questi presupposti, ciò che abbiamo voluto argomentare nell’articolo è che il dinamismo del processo ermeneutico assume caratteristiche diverse nelle nuove comunità rispetto a quelle tradizionali. Mentre queste ultime perseguono l’obiettivo di rinnovare la propria identità per riposizionarsi sulla scena religiosa, godendo di una legittimazione che discende dalla loro storia millenaria, le prime inventano la propria identità *ex novo* per posizionarsi sulla scena, ispirandosi alla tradizione per trarne legittimazione. Per le comunità tradizionali che vogliono ammodernarsi certi aspetti peculiari della tradizione diventano – benché non in maniera pacifica – negoziabili. Per le comunità nuove, invece, proprio quegli stessi aspetti possono essere imprescindibili in quanto custodiscono la “memoria autorizzata” che li radica nella stirpe monastica. Le riflessioni qui sviluppate suggeriscono che un’utile pista di indagine per lo studio delle nuove forme di vita consacrata sia la comparazione di modi diversi di riferirsi alla tradizione: la reinvenzione dei nuovi monasteri, il rinnovamento dei monasteri tradizionali, ma anche il ritorno alla tradizione e liturgia antica di certi monasteri di orientamento conservatore.

BIBLIOGRAFIA

Abbruzzese, S.,

1995 *La vita religiosa. Per una sociologia della vita consacrata*, Rimini, Guaraldi.

Alciati, R.,

2009 «Il *De discretione* di Cassiano e la sua influenza nella letteratura ascetica posteriore (secoli V-VII)», in *Rivista di storia del cristianesimo*, 6, pp. 65-98.

Baudouin, J., P. Portier,

- 2002 *Le mouvement catholique français a l'épreuve de la pluralité Enquête autour d'une militance éclatée*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Bellah R., R. Madsen, W. M. Sullivan, A. Swidler, S. M. Tipton,
1985 *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley, University of California Press.
- trad. it. 1996 *Le abitudini del cuore. Individualismo e impegno nella società complessa*, Roma, Armando.
- Berzano, L., A. Cassinascio
1999 *Cristiani d'Oriente in Piemonte*, Torino, L'Harmattan Italia.
- Delfieux, P.-M.,
2005a *Monaci nelle città*, Milano, San Paolo.
- Delfieux, P.-M.,
2005b *Come monastero la città*, Milano, Ancora.
- Ebaugh, H. R.,
1993 *Women in Vanishing Cloisters. Organizational Decline in Catholic Religious Orders in the United States*, New Brunswick (NJ), Rutgers University Press.
- Giddens, A.,
1991 *Modernity and self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press.
- trad.it. 1999 *Identità e Società Moderna*, Ipermedium Libri, Napoli.
- Halbwachs, M.
1997 *La Mémoire collective*, Paris, Albin Michel.
- Halbwachs, M.,
1994 *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Albin Michel.
- Hervieu-Léger, D.,
1999 *Le pèlerin et le converti. La Religion en Mouvement*, Paris, Flammarion.
- trad. it. 2003 *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, Bologna, il Mulino.
- Hervieu-Léger, D.,
2003 *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard.
- Hervieu-Léger, D.,
2008 *La Religion pour mémoire*, Paris, Éd. du Cerf.
- trad. it. 1996 *Religione e memoria*, Il Mulino, Bologna.
- Hochschild, M., B. Eckerstorfer,
(2014) «Good morning, Brother Benedict – Good bye Max Weber. Toward a new realism in the sociology of contemporary monasticism», in *Annual Review of Sociology of Religion* .
- Jedlowski, P.,
2002 *Memoria, esperienza e modernità*, Milano, Angeli.
- Landron, O.,
2004 *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Éd. du Cerf.

- Lash, S., J. Friedman (a cura di)
 1992 *Modernity and identity*, Cambridge, Blackwell.
- Lewis, J., O. Hammer,
 2007 *The Invention of Sacred Tradition*, Boston, Cambridge University Press.
- Marchisio, R.,
 2000 *Sociologia delle forme religiose*, Roma, Carocci.
- McCrank, L. J.,
 1997 «Religious Orders and Monastic Communalism in America», in D. E. Pitzer, P. D. Boyer, *America's Communal Utopias*, Chapel Hill (NC), University of North Carolina Press.
- Neri, A.,
 1995 *Nuove Forme di Vita Consacrata*, Roma: Pontificia Universitas Lateranensis Institutum Utriusque Juris.
- Oviedo, L. T.,
 2010 «Approccio alla realtà delle nuove fondazioni», in G. Rocca, *Primo censimento delle nuove comunità*, Roma, Urbaniana University Press.
- Palmisano, S.
 2007 «Le nuove comunità religiose in Piemonte», Torino, Rapporto di Ricerca “Progetto Alfieri” – Fondazione CRT.
- Palmisano S.,
 2009 «Reconstructors: A Case of Reinventing the Spiritual Path within Italian Catholicism», in *Fieldwork in Religion*, 4.1, pp. 29-45.
- Palmisano, S.,
 2010 «New Monastic Organizations. Innovation, Recognition, Legitimation», in *Journal for the Study of New Religions*, vol. 1.2, pp. 49-63.
- Palmisano, S.,
 2011 «Ambiguous Legitimation: Grassroots Roman Catholic Communities in Italy and Ecclesiastical Hierarchies», in *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion*, vol. 47.1, pp. 31-60.
- Recchi, S.
 2004 *Novità e Tradizione nella Vita Consacrata*, Milano, Ancora.
- Rocca, G.,
 2010 *Primo censimento delle nuove comunità*, Roma, Urbaniana University Press.
- Séguy, J.,
 1971 «Les sociétés imaginées : monachisme et utopie», in *Annales. Économie, Sociétés, Civilisation*, vol. 26.2, pp. 328-354.
- Séguy, J.,
 1984 «Pour une sociologie de l'ordre religieux», in *Archives de Sciences sociales des Religions*, 57/1, janvier-mars., pp. 55-68.
- Taylor, C.
 1991 *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

- Torcivia, M.
2001 *Guida alle nuove comunità monastiche italiane*, Casale Monferrato, Piemme.
- Trzebiatowska, M.,
2010 «Habit does not a nun make?: Religious dress in the lives of Polish Catholic nuns», in *Journal of Contemporary Religion*, vol. 25, no. 1, pp. 51-65.
- Turina, I.
2011 «Consecrated Virgins in Italy: A Case Study in the Renovation of Catholic Religious Life», in *Journal of Contemporary Religion*, vol. 26, No. 1, pp. 43-55.
- Winthrop, R. H.,
1985 «Leadership and Tradition in the Regulation of Catholic Monasticism», in *Anthropological Quarterly*, Vol. 58.1, pp. 30-38.
- Wittberg, P.,
1996 «Real Religious Communities: A Study of Authentication in New Roman Catholic Religious Orders», in *Religion and The Social Order*, Vol. 6, pp. 149-174.
- Wittberg, P.,
2006 *From Piety to Professionalism and Back. Transformations of Organized Religious Virtuosity*, New York-Toronto-Oxford, Lexington Books.
- Wittberg P.,
2007 «Orders and Schisms on the Sacred Periphery», in *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, ed. James Beckford and N.J. Demerath III. Sage Press, 2007.