

## **Verso una Storia della *Provida Mater* e degli Istituti Secolari Da iter canonico-giuridico a laboratorio di dialogo Chiesa-mondo**

### **Preambolo**

La *Provida Mater* manca ancora di una Storia che ne evidenzi il contesto ecclesiale, religioso, culturale, sociale e anche economico. Eppure è innegabile il cambiamento a questo riguardo, che ha sollecitato la stesura della *magna charta* degli Istituti Secolari. In realtà, è proprio la *Provida Mater* a rimanere come imbrigliata nelle maglie del modello giuridico-dottrinale fissato dal Codice del 1917. Impermeabile nei confronti del fermento ecclesiale e socioculturale, essa non riesce a concedere spazio all'inedito della secolarità consacrata, che connota questa nuova forma di perfezione. Non ne comprende l'originalità e tanto meno la valorizza, ma limitandosi a tollerarla, si chiude al *novum* di un passaggio storico. La secolarità, cioè la Storia stessa, quale luogo teologico, connotante la nuova consacrazione, non trova accoglienza nella *Provida Mater*. A settantacinque anni dalla sua stesura, la Costituzione apostolica che sigla l'origine degli Istituti Secolari non beneficia, dunque, di una Storia, proprio perché essa stessa non concede margine alla Storia: preferisce, infatti, la visione giuridica, insita nell'ecclesiologia della *societas perfecta*. Anche gli autori che studiano gli Istituti Secolari, limitandosi all'iter giuridico della *Provida Mater*, rinunciando alla Storia, finiscono per identificare la secolarità consacrata con un'altra, ennesima forma di vita religiosa. Perfino il Concilio Vaticano II, se non fosse stato per un intervento *in extremis* di Paolo VI, sarebbe caduto nel medesimo errore.

### **Solo un iter giuridico?**

“Una società svincolata dai tre voti, senza nulla che la distinguesse e la separasse esteriormente dalla società comune e generale, potrebbe essere religiosa davanti a Dio. I membri che la componessero, sarebbero veramente religiosi nel foro della coscienza e dinanzi a Dio, poiché avrebbero tutto ciò che fa l'essenza dello stato religioso; ma non sarebbero tali davanti agli uomini, poiché non avrebbero nulla all'esterno da farli riconoscere come religiosi”.

È il 19 luglio 1790, il giorno in cui, dopo che l'Assemblea costituente aveva già decretato l'abolizione dei voti monastici, in quanto contrari ai diritti dell'uomo e del cittadino, Pierre-Joseph Picot de Clorivière, riceve una speciale illuminazione intorno a una possibile “nuova forma” di vita religiosa, maggiormente adatta alle esigenze di una modernità, che rivoluziona i canoni del sacro. Il 2 febbraio 1791, egli procede, infatti, a fondare la Società del Cuore di Gesù, oltre a quella del Cuore di Maria, che nel 1952, proprio il 2 febbraio, sarebbe stata eretta a Istituto Secolare. Jean Beyer accosta a queste date anche quella della emanazione della *Provida Mater Ecclesiae*, ancora un 2 febbraio, ma del 1947, intendendo attribuire al de Clorivière il merito di aver elaborato “il prototipo degli Istituti Secolari”. Ad animare il fondatore della Società del Cuore di Gesù, in realtà, non interviene alcun proposito di ideare una nuova forma di stato religioso. Da gesuita, egli si

accontenta, invece, di uniformarsi al principio dell'adattamento, come richiede l'evidente variazione delle circostanze socio-politiche. La vera novità, rappresentata dalla Società del Sacro Cuore, consiste, invece, nel postulare la rinuncia ad ogni connotato religioso visibile, non solo sul piano dei singoli membri, ma anche sul piano corporativo.

A un apostolato associativo, infatti, erano ancora obbligate le stesse Orsoline, fondate nel 1535 da Angela Merici, l'antesignana dell'alleggerimento giuridico, fino all'abbandono della prassi del voto. La Merici rappresenta, indubbiamente, una tappa decisiva sulla via del riconoscimento degli Istituti Secolari: sulla scia delle sue iniziative, diverse congregazioni contribuiscono al dibattito sulla dottrina dei voti. Con gli Oratoriani di Filippo Neri, i Dottrinari di César de Bus e i Preti della Missione di Vincenzo de Paoli, la Compagnia di S. Orsola aveva, infatti, aggirato le rigidità prescrittive di Pio V, che, con la *Circa pastoralis* (1566) insisteva sul legame tra voto ed essenza dello stato religioso, imponendo i voti solenni alle congregazioni femminili e sopprimendo le comunità maschili senza voti solenni. Soprattutto dopo la Rivoluzione Francese, l'esigenza di istituzioni di soli voti semplici, maggiormente adatte a un servizio educativo e assistenziale, si fa sempre più pressante. Nel 1843, ad esempio, il vescovo di Saint Louis (Francia) che, ospitando in diocesi la branca di un Istituto femminile di voti solenni, desidera trasformarla in un'agenzia educativa, rivolta al mondo giovanile, chiede per essa l'agevolazione di poter adottare i soli voti semplici.

Che a maggior tutela dei voti solenni fosse necessario stabilire un triennio di voti semplici, viene deciso, già nel 1862, con la *Ad Universali Ecclesiae*. È soltanto, però, l'8 dicembre del 1900, con la pubblicazione della *Conditae a Christo*, che i medesimi voti semplici ricevono riconoscimento ufficiale da parte della Congregazione dei Vescovi e Regolari: una chiara presa di posizione contro la teoria e la prassi di Pio V, di considerare essenziali i voti solenni per lo *status* religioso.

Tra i numerosi Istituti, che, sollecitati dall'urgenza apostolica, si rivolgevano a Roma per ottenere un riconoscimento, ce n'erano diversi che non si accontentavano della semplice revisione della prassi del voto. Essi, infatti, come nel caso della Società del Cuore di Gesù, di Pierre-Joseph Picot de Clorivière, ritenevano necessario mettere in questione anche la stessa visibilità delle Congregazioni e degli Ordini tradizionali, ovvero i segni dell'abito e della vita comune, entrambi connotati sostanziali, insieme ai voti, dello *status* religioso. Alcuni di essi emettevano voti e praticavano vita comunitaria, ma nascondevano la professione e non vestivano l'abito religioso; altri emettevano i tre voti, ma vivevano a casa propria, continuando a svolgere la loro professione; altri ancora professavano il voto di castità e promettevano l'osservanza delle norme dell'istituzione. Era la prima volta che si rendeva necessario affrontare le problematiche di una laicità, vissuta nell'ordinarietà dei traffici quotidiani, la quale, tuttavia, non intendeva rinunciare a una consacrazione, espressa nell'intimo della coscienza, come postulato, successivamente, dagli stessi Istituti Secolari. Il decreto della Congregazione dei Vescovi e Regolari dell'11 agosto del 1889, *Ecclesia Catholica*, si limitò a riconoscere questi Istituti come associazioni laicali, escludendo, però, una qualsiasi idea di consacrazione, ma concedendo soltanto che, privatamente, i loro membri potessero praticare i consigli evangelici.

Congregazioni senza un abito specifico, ma che vivevano in case comuni, come le Dame Catechiste, impegnate nell'avvicinamento delle classi sociali secondo lo spirito della *Rerum*

*Novarum*, ottenevano, intanto, una forma di approvazione (1907). Si trattava, tuttavia, di autentiche eccezioni. Perfino in uno degli schemi (1912), predisposti in vista della redazione del Codice di Diritto Canonico, si dava una definizione di “Religiose”, che non menzionava la vita comune. Attratti dall’eccezionale novità, i vescovi della provincia ecclesiastica di Tolosa si erano affrettati a evidenziare l’opportunità della norma, chiedendosi se non fosse ormai tempo di inserire tra le “religioni” anche i nuovi Istituti. Uno di essi, infatti, era stato fondato, proprio a Tolosa, già nel 1857. Sempre in Francia, nel 1911, era sorta l’Istituzione teresiana, in seguito approvata dal vescovo di Jaén, applicando quanto stabilito dalla *Ecclesia Catholica*.

A proposito di tali nuove società, che chiedevano elementi giuridici sempre più minimali, in ossequio ad una vita consacrata ridotta all’essenza della pratica dei consigli evangelici, ancora nel 1920, il cardinal Pietro Gasparri dichiarava: “Il Codice non contempla questo caso né si occupa di società segrete”. Nel *De religiosis*, infatti, la normativa del 1917 aveva attribuito la pienezza dello stato religioso alle sole “religioni”, cioè agli Ordini di voti solenni, e alle Congregazioni di voti semplici, già autorizzate dalla *Conditae a Christo*; il medesimo stato religioso era stato attribuito, ma solo per estensione, anche alle società di vita comune, senza voti. All’infuori di esse, nel Codice non esistevano che associazioni di fedeli, distinte in tre specie: Terzi Ordini Secolari, Confraternite, Pie Unioni.

Il titolo di Pio Sodalizio, infatti, era stato attribuito successivamente, sia alle Missionarie della Regalità di Armida Barelli e Agostino Gemelli, sia alle *Filiae Reginae Apostolorum* di Elena Persico, amica della Barelli. Poco soddisfatti della condizione di Pio sodalizio, specie la Persico, e del trattamento subito nella Congregazione dei Religiosi, irrigidita a causa della schematizzazione imposta dal Codice, nel 1930 diversi di questi gruppi vennero trasferiti, da Pio XI, alla Congregazione del Concilio, addetta specificamente alle associazioni laicali. Lo stesso Pio XI incaricò la Congregazione del Concilio di affrontare lo studio di queste associazioni, la maggioranza delle quali prese parte, nel 1938, a una riunione, che Agostino Gemelli organizzò a San Gallo, in Svizzera, sotto gli auspici della medesima Congregazione. La *Memoria* che compendia i lavori di San Gallo, *Le Associazioni di laici consacrati a Dio nel mondo*, cui collabora anche Giuseppe Dossetti, già membro dell’Istituto dei Missionari della Regalità, di Gemelli, e professore di Diritto all’Università Cattolica, non piacque al Sant’Ufficio, che ne ordinò l’immediato ritiro e la distruzione. Nel timore che fosse sovvertito il concetto stesso di “stato di perfezione”, il 2 maggio 1942, il medesimo dicastero si rivolse, non alla Congregazione del Concilio, ma alla Congregazione dei Religiosi, cui chiese di poter condividere i criteri di valutazione di queste Associazioni. Il 6 marzo 1945, inviò alla medesima Congregazione interpellata le proprie considerazioni, avendo stabilito i principi cui avrebbero dovuto attenersi le Associazioni stesse.

Nel frattempo, infatti, nuove richieste di quest’ultime, contemplate dal decreto *Ecclesia Catholica*, continuavano a giungere alla Congregazione dei Religiosi, tra le quali, ad esempio, si annoverano: l’Opera della Gioventù di Marsiglia (1933), i Missionari della Scuola di Santa Caterina da Siena (1934) e i Cavalieri di Malta (1936). Nel 1937, il cardinale Jean Verdier, arcivescovo di Parigi, presentava istanza a favore dell’Istituto Notre Dame du Travail, fondato dal Cardinale Amette per l’apostolato nella *banlieu* parigina, Istituto che già da lungo tempo attendeva un riconoscimento canonico. Il voto espresso sulla natura dell’Istituto da Arcadio Larraona, allora Consultore della

Congregazione dei Religiosi, avrebbe costituito la base dei lavori della Commissione incaricata di redigere la Costituzione apostolica *Provida Mater*. Della medesima Commissione facevano parte, con il suddetto Larraona promosso nel frattempo, sottosegretario della Congregazione, il segretario della medesima, monsignor Ermenegildo Pasetto, e i consultori della Commissione del Santo Ufficio, Joseph Creuzen, Joseph Grendel e Servo Goyeneche.

### **L'affacciarsi della Storia**

Quanto finora narrato, può già ritenersi una storia della *Provida Mater*? Può già assolvere allo scopo, perfino, di una Storia degli Istituti Secolari? Per la maggioranza degli studiosi della vita religiosa, la risposta si dimostra senz'altro positiva. Anche Giancarlo Rocca, tra i maggiori esperti di Storia della vita consacrata, nella sintesi dedicata agli Istituti Secolari, redatta per la prestigiosa Storia della Chiesa di Fliche-Martin, non si spinge al di là dell'iter giuridico, che ha condotto al riconoscimento ufficiale degli Istituti Secolari. Egli, infatti, si attiene, schematicamente, all'evoluzione della dottrina canonica: la rinuncia alle forme tradizionali della vita religiosa (voti, abito e vita comune) da parte di molte associazioni, sorte nel corso del XIX secolo; il riconoscimento ufficiale dei voti semplici nella *Conditae a Cristo*, che assegna lo *status* di Congregazione a molte associazioni, poi definite religiose dallo stesso Codice di diritto canonico; e, infine, la lenta ricerca di una "nuova perfezione", comprendente una consacrazione estesa anche all'ambito laicale. Rocca indugia, altresì, sulla riflessione condotta intorno alla nozione giuridica di "vita religiosa", cioè sullo sforzo per ricondurre la nozione di "stato di perfezione" all'essenziale: dedizione totale di sé a Dio, al di là dei voti, dell'abito e della vita comune, giudicati secondari. La sua attenzione alla dottrina trova conferma anche nei riferimenti puntuali alle opere di Gemelli, Dossetti e Larraona, valutate per il loro contributo teologico-giuridico, più che per il loro apporto storico-culturale. Significativo si dimostra, al riguardo, anche il suo appunto finale sull'*Opus Dei*: il primo Istituto ad essere approvato dopo la *Provida Mater* e, perciò, assunto a modello per i futuri Istituti Secolari, quando, invece, si trattava di un Istituto di vita comune, già incluso tra le congregazioni religiose dal Codice di diritto canonico. Nella considerazione dello studioso prevale, dunque, l'attenzione al processo canonico-giuridico, nello stile di quasi tutti i commentatori della *Provida Mater*, mentre sono assai timidi i tentativi, da lui avanzati, di allargare la visuale ad un contesto socio-politico e culturale. I riferimenti all'influsso della Rivoluzione francese o dei governi liberali o anche dei regimi totalitari mettono in evidenza, soprattutto, l'aspetto della reazione ecclesiale ad ambienti ostili, più che la ricerca di un adattamento, di una mediazione, fino al dialogo con il mondo, come indicato da un approccio storiografico in linea con il Concilio Vaticano II.

È stato, in realtà, Giovanni Moioli il primo e il più esplicito a sottoporre a critica il ripiegamento su un approccio eccessivamente giuridico alla Storia della *Provida Mater* e degli Istituti Secolari:

“Questa non può essere che una storia parziale degli Istituti Secolari: è la storia di come la legislazione si è espressa nei loro confronti e ha fatto loro uno spazio giuridico. La storia reale, invece, è quella che riesce a mostrare se e quanto codesta legislazione ha interpretato la realtà che intendeva approvare; o non l'ha invece costretta in schemi aprioristici, e pertanto inadeguati alla realtà stessa”.

Che fosse la *Memoria* di Agostino Gemelli la realtà principale, di cui i redattori della *Provida Mater* non tennero conto, si dimostra ormai un fatto assodato. A subire esclusione, va sottolineato, era ben più che una mera riflessione dottrinale: il testo di Gemelli, infatti, esprimeva l'esito dell'importante incontro di San Gallo (1938), preparato dalle riunioni di Salisburgo (1930-1935), che aveva monitorato i desideri e le esigenze della maggioranza dei futuri Istituti Secolari. La *Memoria* di Gemelli, in verità, rappresentava una realtà non soltanto ignorata, ma respinta da un atto censorio dello stesso Sant'Ufficio, coinvolto, poi, mediante i suoi consultori, nella redazione della stessa *Provida Mater*. La chiusura degli ambienti curiali nei confronti di voci che provenivano dall'esterno, d'altra parte, è già evidente nell'obbligo, imposto agli organizzatori dell'incontro di S. Gallo, che la riunione venisse convocata in una sede lontana da Roma. Il divieto sarebbe stato motivato dalla necessità di "non compromettere da vicino la Santa Sede". Gli eventi andavano governati, non interpretati, come invece avrebbe auspicato la "teologia dei segni dei tempi", che osava farsi allieva della storia. Le stesse anticipazioni di Dominique Chenu sul valore teologico della Storia avevano dovuto subire un arresto temporaneo.

In effetti, l'elemento davvero sovversivo dell'incontro di San Gallo, poi tradotto nella *Memoria* di Gemelli, non è tanto costituito dalle proposte di destrutturazione della dottrina sui voti, motivo di inquietudine per le autorità del Sant'Ufficio. La vera *pars destruens* della proposta gemelliana fa perno, infatti, sulla nozione stessa di Storia, che un Cattolicesimo ancora turbato dalla stagione modernista fatica ad accettare. Si tratta effettivamente di una "memoria storica", che intende esaminare le "varie nozioni dal punto di vista storico", come enunciato nella premessa, oltre che nel titolo. Allo scopo di dimostrare che l'essenza dello stato religioso non sta nei voti, mero rivestimento giuridico dell'oblazione intima della coscienza, la *Memoria* impiega, perciò, quella stessa esegesi storico-critica, cui si erano appellati gli stessi Louis Duchesne (1843-1922) e Pierre Battifol (1861-1929). Essi pure, erano alla ricerca, con il gruppo lovaniense, dell'essenza del messaggio cristiano, desiderosi di una riforma, capace di "reconcilier le christianisme avec les sociétés modernes".

La dinamica, insita nel processo storico, viene costituita, altresì, come elemento distintivo di una consacrazione, intesa già come sequela e non più, solamente, come conquista ascetica di virtù:

"Se si considerano bene le parole colle quali Gesù ha tracciato le linee dello stato religioso, si deve constatare che l'elemento centrale non è espresso dai singoli consigli evangelici anche generali; tanto è vero che questi non sono nemmeno richiamati tutti, ma come ammette la concorde interpretazione dei Padri e dei Dottori, dall'invito sinottico *veni, sequere me*".

In realtà, nell'insegnamento di Gemelli alle Missionarie e ai Missionari della Regalità, il seguire Cristo come Francesco d'Assisi, modello di consacrazione e, perciò, di apostolato, costituisce categoria centrale già all'inizio degli anni intorno al 1930:

"Gesù Benedetto, Gesù Salvatore, Gesù Redentore si è fatto uomo per parlare agli uomini, e voi al suo seguito, in questa società moderna... Vi è una vocazione più bella di questa? Ne gustate la bellezza? Ne sentite la grandezza, ne misurate la fecondità...? Il motto che potete perciò far vostro è questo *Jam non ego, Christus* (non sono io che faccio tutto questo, ma

Cristo che vive in me) Questo motto compendia in sé questa dottrina della identificazione con Gesù Cristo che in questi tempi numerosi maestri hanno volgarizzata: quella della unificazione e della identificazione con Cristo, dottrina che ha il suo maestro in San Paolo e che sin qui era assai poco applicata alla vita pratica”.

Nel passaggio dalla prima alla seconda parte della *Memoria*, all’esercizio della critica storica subentra la presentazione della Storia, intesa come “secolarità”, ossia l’ambito in cui i membri degli Istituti Secolari sono chiamati a vivere la propria consacrazione:

“Mentre nelle associazioni religiose o quasi religiose chi ne entra a far parte si dedica a promuovere l’avvento del Regno di Cristo nel mondo, colla preghiera e coll’azione, *ma sempre operando sul mondo, ma dal di fuori del mondo*, chi entra a far parte di queste nuove forme si consacra con la stessa intensità e totalità allo stesso fine, ma operando, per così dire, sul mondo *dal di dentro del mondo*. Indubbiamente questa formula è molto imperfetta, ma forse è la meno inadeguata ad esprimere la realtà di una contrapposizione estremamente complessa e, per di più, tuttora in via di sviluppo e di assestamento”.

L’elemento distintivo della nuova forma di perfezione è il rifiuto di ogni separazione dal *saeculum*, dal mondo, dalla Storia, separazione che invece costituisce il connotato principale della vita religiosa tradizionale.

“Separazione anche fisica dalla vita del mondo... isolamento materiale dal mondo... luoghi e ambienti separati, differenziati per speciali caratteristiche... distacco reale, fisico, dalla famiglia e dalle relazioni sociali, dagli eventi e dagli interessi del mondo... Le nuove forme di consacrazione capovolgono, per così dire, gli atteggiamenti sopra descritti, cioè presentano... per chiostro gli ospedali, le prigioni e le abitazioni del povero abbandonato; per velo la modestia; per ufficio la carità, ecc.”.

### **La secolarità grazie al *Primo feliciter***

Un vero capovolgimento nella considerazione della vicenda degli Istituti Secolari giunge, in effetti, proprio con la pubblicazione del Motu proprio, *Primo feliciter*, emanato ad appena un anno dalla *Provida Mater* (12 marzo 1948). È solo con ritardo, in realtà, che la storiografia, inizialmente schierata a favore di una sostanziale continuità tra i due documenti, giunge a riconoscere il rovesciamento di fronti, operato con l’intervento del 1948. Ed è emblematico che sia proprio il disagio di Armida Barelli nei confronti della scarsa secolarità della *Provida Mater*, ad essere impugnato come prova di una discontinuità, che premia il *novum* del *Primo feliciter*. “La travagliata storia delle Missionarie della Regalità”, risolte nel voler rimanere alle dipendenze della Congregazione del Concilio, per non perdere il carattere di “laiche” - come attesta ancora di recente Giancarlo Rocca - aggiunge un’ulteriore conferma al cambio di passo, operato dal Motu proprio. La Barelli, minata nella salute dopo la *Provida Mater*, non ha difficoltà, infatti, a riconoscere nel *Primo feliciter* il proprio, agognato, ideale di azione nel mondo. Non meraviglia, pertanto, che l’altro indicatore decisivo della differenza tra la *Provida Mater* e il *Primo feliciter*, sia proprio il cambio di atteggiamento nei confronti della *Memoria* di Gemelli, rigettata dal primo e accolta, invece, dal secondo.

Nel solco del *Motu proprio*, anche la Storia degli Istituti Secolari può giungere, timidamente, a muovere i suoi primi passi. Con la ricezione della vita, e non solo delle normative, dei futuri Istituti Secolari, molti dei quali avevano partecipato alla riunione convocata da Gemelli a San Gallo, è lo stesso nuovo documento a far posto alla Storia, alla loro storia. Dal contatto con la realtà di operai e professionisti, ignorata dalla *Provida Mater*, il *Primo feliciter* apprende un linguaggio storico-descrittivo, non più preoccupato di irreggimentare la realtà, omologandola ai dettami della tradizione canonica. Con la storia e la vita di donne e uomini impegnati a operare “dal di dentro del mondo”, esso scopre la secolarità, quale carattere specifico, distintivo della loro vocazione:

“Si deve tener presente che ciò che forma il carattere proprio e specifico di questi Istituti cioè la secolarità, in cui risiede tutta la loro ragione d'essere, sia sempre e in tutto messa in evidenza. Nulla si deve togliere dalla piena professione della perfezione cristiana, saldamente fondata sui consigli evangelici, e veramente religiosa nella sostanza, ma la perfezione si deve esercitare e professare nel mondo, e perciò si deve accomodare alla vita secolare in tutto ciò che è lecito e che si può accordare coi doveri e le pratiche della stessa perfezione.

Gemelli lo aveva affermato, con lungimirante lucidità, già nel 1933, scrivendo ai Missionari della Regalità, tra i quali si trovavano personalità come Giuseppe Lazzati, Giorgio La Pira, Carlo Carretto Luigi Gedda e lo stesso Giuseppe Dossetti:

“L'appartenenza al sodalizio non è cioè, come più volte ho detto, né un mezzo di difesa spirituale pur buono e santo come quello dato da molte forme associative spirituali, né un fine a sé stesso. Ci vogliono anime che... buttandosi in mezzo ad essa [alla società contemporanea], vivano la vita che vivono tutti gli uomini di questo mondo, lavorando come essi, come essi soffrendo e insieme con essi, e facendo strada con essi, penetrare in ogni condizione sociale, in ogni ambiente, in ogni forma di attività, in ogni condizione di vita, dappertutto...”.

È, dunque, la secolarità a plasmare l'impegno apostolico e la stessa consacrazione, come già affermato da Gemelli nella *Memoria*, e poi ribadito dal *Primo Feliciter*, che giunge a far propria l'acquisizione dell'incontro di San Gallo, riproducendola quasi alla lettera:

“Questo apostolato degl'Istituti Secolari, non solo si deve esercitare fedelmente nel mondo, ma per così dire con i mezzi del mondo, e perciò deve avvalersi delle professioni, gli esercizi, le forme, i luoghi e le circostanze rispondenti a questa condizione di secolari”.

Si tratta, naturalmente, di una secolarità, che il *Primo feliciter* osa solo descrivere, mettendo bene in evidenza la novità del fatto. Soltanto l'approfondimento sulla centralità del valore della Storia, offerto dal Concilio Vaticano II, permetterà di attribuire alla medesima secolarità una dignità teologica e spirituale, a fondamento della stessa vocazione laicale. Ci si può chiedere, però, se in quel “*perfectio est in saeculo exercenda et profitenda*”, non sia già annunciata quella componente secolare della Chiesa, apporto specifico della vocazione laicale, cui si deve l'integrità dell'annuncio evangelico.

La secolarità, la storia non possono, invece, trovare accoglienza nella *Provida Mater*, perché i suoi redattori si sentono ancora obbligati ad attenersi ai canoni del modello, per eccellenza, della vita religiosa, come stabilito dal Codice di diritto canonico, quello delle Congregazioni e degli Ordini di voti solenni, che fanno della estraneità dal secolo (*fuga mundi*) la condizione ideale per raggiungere la perfezione evangelica. La secolarità, quale vita nel secolo, costituirebbe, cioè, l'ambiente canonicamente non religioso e quindi il meno adatto al raggiungimento della perfezione: il meno indicato a vivere la consacrazione, quale offerta totale della vita a Dio. È solamente in ragione della innegabile efficacia apostolica della “nuova perfezione”, che la *Provida Mater* concede agli Istituti Secolari uno spazio tra le religioni, collocandoli solo dopo le Società di vita comune, senza voti pubblici, cioè il più lontano possibile dagli Ordini e dalle Congregazioni con voti solenni, ritenuti modello della vita religiosa. Per la *Provida Mater*, l'ideale della vita religiosa continua, dunque, a non ammettere la promiscuità con il secolo. La secolarità è soltanto tollerata, ma non certo ritenuta componente essenziale della consacrazione, forma stessa della perfezione. Anche la storia, allora, non può oltrepassare i confini imposti da un'ottica rigidamente giuridico-canonica della realtà. Si può, eventualmente, concedere che sia dilatato il perimetro della tradizione dottrinale, ma non certamente permettere l'approdo a un *novum*, a una “nuova perfezione”, auspicata dall'assemblea di San Gallo, che solamente il confronto con la Storia stessa, come luogo teologico, permetterebbe di maturare:

“Che la società cristiana oggi presenti nuovi bisogni e nuovi orientamenti è un fatto incontestabile ed ormai universalmente riconosciuto. Nel campo specifico della vita di perfezione, si sono oggi non semplicemente fatte sentire, ma ormai pienamente maturate esigenze, possibilità, indirizzi, che i redattori del codice j.c. non potevano nemmeno immaginare... nuove forme di consacrazione... una nuova figura giuridica...”.

### **Una Storia condizionale dalla *Provida mater***

Impermeabile a stimoli provenienti dall'ambito socio-ecclesiale, l'ottica della *Provida Mater* condiziona non poco i vari tentativi di tracciare la storia del documento e, quindi, quella degli Istituti Secolari. Jean Beyer, tra i primi a concepire una “storia degli Istituti Secolari”, non riesce a svincolarsi dalla rigidità giuridico-canonica, che permea la stessa Costituzione apostolica, rimanendone come soggiogato. Le fonti da lui impiegate sono, infatti, gli scritti stessi degli ufficiali della Curia romana: consultori del Sant'Ufficio e della Congregazione dei Religiosi. Solo in un passaggio afferma di essersi avvalso di informazioni raccolte direttamente da Agostino Gemelli e dalla sua *Memoria*, ammettendo la novità di un apporto che “condensava ricerche minuziose e una lunga esperienza personale”. Le altre sue fonti, sempre di natura giuridica, sono gli statuti delle Pie associazioni che ricorrevano ai dicasteri romani per ottenere un riconoscimento canonico.

La Storia della *Provida Mater* e degli Istituti Secolari, offerta da Beyer, non si differenzia, perciò, dalla descrizione della procedura curiale, che si sviluppa o, più propriamente, che si avviluppa nel tentativo di attenuare l'inedito, avanzato dai nuovi Istituti, inserendolo nelle maglie della tradizione giuridica: gli scambi tra la Congregazione del Concilio, il Sant'Ufficio, la Congregazione dei religiosi e il lavoro delle diverse commissioni, fino alla redazione del documento. L'analisi è condotta con uno sguardo rivolto prevalentemente verso l'interno, tranne alcuni squarci sulle riunioni di Salisburgo e di San Gallo, organizzate da Gemelli, e un breve cenno alle attività condotte



dalle Religieuses de Notre Dame du Travail, dedite a professioni, come la medicina, vietate a religiose.

Soltanto nella parte finale del suo contributo sulla Storia degli Istituti Secolari, Beyer trova l'impulso per un'apertura d'orizzonte. Facendo riferimento al *Primo Feliciter*, cui in precedenza aveva appena accennato, limitandosi a poche battute sulla secolarità, propone un intero capitolo sul rapporto tra Istituti Secolari e Azione Cattolica. Che questa, con il suo progetto apostolico, aggregativo, religioso e sociale, costituisca il contesto nel quale hanno origine e si sviluppano gli Istituti Secolari, viene manifestato chiaramente da Beyer già nell'avvio della sua nuova riflessione:

“Numerosi [...] sono coloro che hanno acquistato nella fucina dell’Azione Cattolica lo spirito specificamente apostolico e vi hanno praticato la penetrazione dell’ambiente per mezzo dell’ambiente, l’azione della massa dall’interno”.

Nei paragrafi conclusivi, egli afferma addirittura che gli Istituti Secolari costituiscono “il coronamento dell’Azione Cattolica [...] grazie al dono totale che essi fanno di sé stessi, consacrando a Dio in vista dell’apostolato”.

È, dunque, proprio nelle pagine dedicate da Beyer all’Azione cattolica, che affiora più evidente il suo tentativo di espandere l’ottica giuridico-canonica della *Provida Mater*, quasi a complemento e, perfino, a rettifica delle considerazioni offerte in precedenza. La sua prospettiva, infatti, si allarga, ora, con la considerazione dello slancio, impresso da Pio XI, alla dottrina del laicato: la chiamata, rivolta ai laici, a maturare una consapevolezza ecclesiale della propria apostolicità e, quindi, del valore speciale del proprio ruolo missionario. Con riferimento all’ecclesiologia cristocentrica della *Quas Primas* (1925), dello stesso Pio XI, Beyer dimostra come l’accento sulla centralità di Cristo abbia permesso di superare le divaricazioni, indotte dal Codice, tra clero e laicato; quest’ultimo doveva, ormai, essere considerato parte integrante della Chiesa, soggetto costitutivo della medesima e non più “truppa gregaria”.

È in tale contesto dottrinale, che egli colloca la maturazione stessa della laicità consacrata. A un laicato, che mediate la consacrazione mirava ad acquisire una piena dignità ecclesiale, era necessario un magistero favorevole a eliminare la separazione tra spiritualità sacerdotale e spiritualità laicale, secondo quanto già annunciato dallo stesso Pio XI, nella sua enciclica programmatica, definendo il medesimo laicato: *genus electus, regale sacerdotium, gens santa*. Anche il semplice battezzato, cioè, doveva poter disporre degli stessi mezzi di santificazione offerti ai religiosi: confessione, comunione frequente, direzione spirituale, esercizi. La grande novità del risveglio laicale, patrocinato da Mario Fani e Giovanni Acquaderni, a metà dell’Ottocento, era, però, la scoperta della apostolicità del laicato, del suo diritto-dovere di “partecipare”, di “collaborare” alla missione della Chiesa. Questo stesso laicato, per Pio XII, doveva considerarsi, senza mezzi termini, Chiesa missionaria nel mondo, in quanto “principio vitale della società umana”.

Proprio i luoghi e lo stile dell’apostolato laicale, indicati dai documenti pontifici di Pio XI e di Pio XII, dovevano ritenersi, per Beyer, la cornice secolare della consacrazione, cui ambivano i nuovi Istituti: la “professionalità pedagogica” degli insegnanti; “la condotta del medico, stimato” per la

sua competenza; “l’azione di uno statista cattolico per una politica aperta in favore dei meno fortunati”. Una secolarità apostolica ancora più matura sarebbe fiorita, però, soprattutto in quelle marginalità ecclesiali, dove operava l’Azione cattolica specializzata. “I primi apostoli degli operai saranno gli operai”, aveva dichiarato Pio XI, nella *Quadragesimo anno*, come ricordato da Beyer stesso. L’Azione cattolica specializzata, infatti, era chiamata a non limitare lo sguardo al solo ambito religioso, ma a volgere l’attenzione “all’ambiente nella sua interezza”, ad assumersi, cioè, “il compito di formare tutto l’uomo: vita spirituale, culturale e professionale”. Ad essa era stata affidata la cura di “tutto il mondo moderno”, insieme all’animazione della “responsabilità apostolica” del popolo cristiano, invitato a “superare i limiti stessi della parrocchia e della diocesi”, fino ad assumere la sfida di una “direzione laica” del Movimento.

Che l’Azione Cattolica, nelle sue differenti forme di apostolato, rappresenti, per Beyer, il contesto più prossimo alla nascita e allo sviluppo degli Istituti Secolari, lo dimostra soprattutto il fatto che egli consacrò la seconda parte della sua riflessione a dimostrare come siano proprio gli stessi Istituti Secolari a rappresentare il modello per eccellenza del Movimento prediletto da Pio XI. In quanto testimoni credibili di una radicalità cristiana, fondata sul battesimo, essi, infatti, potevano considerarsi, innanzitutto, modello dell’azione apostolica laicale, fine della loro stessa consacrazione; poi, modello di laicità, poiché inseriti nei differenti contesti secolari, professionali, sociali, politici; quindi, modello nell’esercizio della responsabilità laicale, testimoniata, impegnando tutte le proprie risorse e l’intera loro vita per la costruzione del benessere nazionale, internazionale e perfino mondiale. Gli stessi potevano valutarsi, infine, come modello di missionarietà, in quanto disposti a stare nel mondo, usando degli stessi mezzi del mondo, nonostante la sua progressiva secolarizzazione. A conferma di come gli Istituti rappresentino, di fatto, la punta più avanzata del laicato, Beyer ricorre, poi, a un discorso rivolto da Gemelli ai Missionari della Regalità, nel quale l’organizzatore dell’incontro di San Gallo delinea la nuova sfida dell’apostolato secolare: una secolarizzazione non più circoscritta al solo ambiente operaio, ma ormai diffusa nella cultura e nella stessa mentalità comune, che richiede “uomini che portino in ogni casa, in ogni scuola, in ogni ambiente di lavoro, nei campi e nei luoghi pubblici e privati la buona novella”.

### **Verso un contesto secolare**

A Gemelli, attento osservatore e indagatore delle trasformazioni sociali e culturali, ricorre anche Armando Oberti, quando raccoglie, nel 1966, una serie di saggi sul tema della “*Secolarità*”, quale “ragion d’essere” degli Istituti Secolari e del loro modo di intendere la consacrazione. Proprio in un saggio, scritto da Gemelli già nel 1949, Oberti riconosce i tratti di una secolarizzazione socio-culturale, che nell’incorniciare la nascita e lo sviluppo di Istituti, chiamati a essere Chiesa secolare, ne legittimano la stessa novità e originalità istituzionali. Il collaboratore di Armida Barelli, infatti, non lesina dettagli su una vasta gamma di settori della compagine socio-culturale, indulgiando su un’analisi dei “principi che ispirano la vita sociale, la letteratura, la filosofia, l’economia, l’arte, la moda, i costumi, la stessa tecnica”. Egli si sofferma, con approfondimenti, sulla pratica religiosa dei cattolici cosiddetti anagrafici, ovvero di quelli che si “professano tali unicamente per il battesimo e per la tradizione familiare, di quelli che non praticano mai, di quelli che praticano una volta all’anno per consuetudine, di quelli che praticano formalisticamente...”. Gemelli, infatti, conosceva bene le inchieste francesi sulla “scristianizzazione”, come veniva definita dagli stessi Gabriel Le Bras e Ferdinand Boullard, e le apprezzava al punto che, insieme al cardinale Giacomo Lercaro, di

analoghe ricerche era stato il promotore in Italia, durante il primo Congresso Nazionale di Sociologia Religiosa. Sono noti, d'altra parte, gli interessi dell'allievo del Golgi per la stessa psicologia sociale e la psicologia del lavoro, in particolare, per la quale rinuncia perfino alla sua vocazione originaria da neurofisiologo.

Già nel 1949, dunque, Gemelli concepisce una Storia degli Istituti Secolari, che non si limita all'iter canonico-giuridico della *Provida Mater*. Essa abbraccia, bensì, un quadro contestuale, che si estende non solo alla sfera ecclesiale, come proposto da Beyer, ma raggiunge un orizzonte socio-culturale e antropologico, riguardante credenze, costumi e perfino mode, tanto da rendere ragione della secolarità stessa della nuova consacrazione. Egli, infatti, soltanto dopo un ampio affresco sui contesti della secolarizzazione, ritiene di poter inserire un *excursus* sul laicato e sull'Azione Cattolica, animata dalla radicalità testimoniale degli Istituti Secolari. Giunge, infine, a introdurre anche il già collaudato iter normativo: dalla grande innovazione del XIX secolo della *Conditae a Christo* alla *Provida Mater*, e fino al *Primo Feliciter*. Non si sofferma, però, su una disamina degli aspetti giuridici dei documenti pontifici, ma propone una riflessione sul fine, che determina l'originalità e la novità degli Istituti Secolari: lo stare nel mondo, l'abitare la secolarità, come forma di una consacrazione, che è nuova via di perfezione. Insiste, poi, su una secolarità, che "fa" la consacrazione ed è di per se stessa apostolato:

“La secolarità costituisce un così fondamentale carattere di questo stato, che tutto ciò che concerne la disciplina canonica dello stato religioso non è conforme allo spirito di questi istituti, né ad essi deve essere applicata la legislazione religiosa”.

Gemelli è preoccupato dell'eventualità, che una asceti tradizionale possa ostacolare l'apostolato secolare; si professa inquieto nei confronti di una spiritualità concepita a priori, in modo avulso dalla realtà, “per sua natura separatista”. Abborrisce, cioè, una spiritualità non integrata nei contesti secolari, come il lievito, che fermenta la pasta, e il sale, che insaporisce gli alimenti; la secolarità, dunque, quale vero contesto socio-culturale e perfino antropologico, che plasma la consacrazione e quindi l'intera vita spirituale e apostolica degli Istituti Secolari. Gemelli non si stanca di ribadirlo:

“E cioè qual è lo spirito nel quale deve esercitare l'apostolato il sodale degli Istituti Secolari? Ce l'ha insegnato Pio XII nelle parole che ho già ricordato... Sono di una tale bellezza che io non mi stanco di ripeterle. Questo apostolato deve essere operato *in saeculo sed veluti ex saeculo*... per essere *sale* che non viene meno né svanisce; *luce* che risplende fra le tenebre dello stesso mondo; e non si estingue; piccolo ma efficace *fermento*, che operando sempre e dappertutto mescolato a tutte le classi dei cittadini, dalle più umili alle più alte, con la parola, con l'esempio e con tutti i mezzi si sforza di raggiungerli e di permearli, singolarmente e tutti insieme”.

Come concepire, allora, la Storia stessa degli Istituti Secolari senza riferimenti alla secolarità culturale, sociale, politica e perfino economica e tecnica, direbbe Gemelli? Come accontentarsi di una Storia della *Provida Mater*, limitata agli aspetti giuridici, alle procedure curiali, estraniata dall'oggi della storia? “Che il concetto di secolarità condizioni nel loro essere, nella loro struttura, nel loro agire, gli Istituti secolari, basterebbe forse il nome a dirlo”, dichiara Giuseppe Lazzati, nel secondo dei saggi proposti da Oberti, dal titolo *Secolarità e Istituti Secolari*, che segue,

opportunamente, quello di Gemelli. E proprio Lazzati non rinuncia a esprimere il suo disappunto nei confronti di Beyer, in quanto autore di uno dei primi profili storici della *Provida Mater* e degli Istituti Secolari:

“Ho letto con meraviglia... una espressione che, posta a conclusione di tutto un paragrafo, suona categoricamente così: “*Des consacrés ne sont jamais des séculier*”. Dico con meraviglia perché io non riesco a capire come si possa dimenticare il valore consacrante in senso proprio dei sacramenti e del Battesimo e della Cresima per cui capirei di più una espressione proprio inversa: dei secolari (intesi come categoria nell’ambito della Chiesa – λαὸς τοῦ Θεοῦ – popolo di Dio) sono sempre dei consacrati”.

Uno studio sugli Istituti Secolari senza secolarità, quello di Beyer; uno studio sulla laicità consacrata senza laicità, direbbe Gemelli; una Storia senza storia, mi permetto di aggiungere. Distinguendo tra secolare e mondano, Lazzati corregge indirettamente anche Gemelli, nel suo sguardo negativo su un secolo scristianizzato, da riconquistare alla fede e alla morale cristiana, ma insieme con l’autore della *Memoria* di San Gallo, ribadisce l’importanza dello spartiacque del *saeculum*, della storia, dalla quale si separa il religioso per vocazione e il sacerdote per ministero, mentre per il laico essa costituisce l’ambito specifico della propria perfezione.

“Questa inserzione è ciò che veramente determina uno stato di perfezione fino qui non giuridicamente sancito, uno stato cioè che non fa perdere per chi vi entra il carattere secolare”.

Fedeltà all’uomo e fedeltà alla Storia, dunque, secondo Lazzati, tanto che anche l’apostolato degli Istituti Secolari non deve sovrapporsi alle comuni attività umane: non si qualifica, infatti, per la particolare dedizione ad esse, né per la cura dell’ambiente umano e morale in cui esse si svolgono, ma unicamente per l’impegno nella ricerca della massima perfezione delle medesime: “perfezione tecnica e perfezione morale”. “La perfezione dell’opera (professionale, civile ecc.) assurge veramente a fine dell’apostolato... a tal punto che nessuna buona intenzione ne può sostituire il valore”.

### **Chiesa nel cuore della Storia**

Nel 1979, è Armando Oberti stesso a produrre un saggio, in cui fissa delle chiavi di lettura imprescindibili per la Storia degli Istituti Secolari. Si tratta dello studio conclusivo di una raccolta, la settima della serie aperta nel 1966, con il volume sopra ricordato, che si propone un bilancio del fecondo magistero di Paolo VI, intorno agli Istituti Secolari. Come, infatti, ricorda altrove lo stesso Oberti, era stato proprio l’intervento personale del papa bresciano a sottrarre la nuova forma di consacrazione al rischio di essere equiparata agli Istituti religiosi e a permettere, invece, che fosse ricollocata nell’ambito ad essa più consono, quello secolare. Durante il Concilio, quando ormai si era deciso il titolo del futuro decreto *Perfectae Charitatis: De accomodata renovatione vitae religiosae*, lasciando, dunque, supporre che anche gli Istituti Secolari, cui era stato dedicato il numero 11 del medesimo decreto, dovessero considerarsi, a tutti gli effetti, religiosi, Paolo VI, *sua sponte*, proprio al n. 11 fece inserire l’importante inciso: *quamvis non sint instituta religiosa*. In questa medesima prospettiva, intervenendo al primo Congresso degli Istituti Secolari (1970), Paolo

VI decise di tralasciare la dimensione teologico-dottrinale del *Perfectae Charitatis*, eredità dalla *Provida Mater*, per porre l'accento, invece, sull'ottica pastorale, propriamente conciliare: quella di un apostolato secolare, impegnato nel dialogo Chiesa-mondo. Riprendendo il tema della *consecratio mundi* di Pio XII, il papa della *Ecclesiam suam* insiste sul valore della presenza degli Istituti Secolari *in mundo* (*Gaudium et Spes*), ovvero immersi nella secolarità, indicata dalla *Lumen Gentium* come l'ambito che definisce l'identità stessa del laico. La riconsiderazione degli Istituti Secolari nell'ottica conciliare del dialogo Chiesa-mondo avrebbe permesso, in seguito, di presentare i medesimi come espressione dell'essere della Chiesa nella Storia, del suo essere immersa nella realtà secolare.

“A voi è affidata questa esaltante missione: essere modello di instancabile impulso alla nuova relazione, che la Chiesa cerca di incarnare davanti al mondo e al servizio del mondo”, afferma Paolo VI, nel 1972, in occasione del venticinquesimo della *Provida Mater*. E in seguito aggiunge: “Voi siete l'ala avanzata della Chiesa nel mondo, esprimete la volontà della Chiesa di essere nel mondo. Siete una manifestazione particolare concreta ed efficace di quello che la Chiesa vuol fare per costruire il mondo descritto e auspicato dalla *Gaudium et Spes*” (187). E nel 1976, in occasione dell'Assemblea Mondiale degli Istituti Secolari, con ancora maggior vigore e incisività: “Gli Istituti Secolari, infatti, sono vivi nella misura in cui partecipano alla storia dell'uomo...” e costituiscono un “laboratorio sperimentale nel quale la Chiesa verifica le modalità concrete dei suoi rapporti con il mondo... la loro attività evangelizzatrice è il mondo vasto e complicato della politica, della realtà sociale, dell'economia; così pure della cultura, delle scienze e delle arti, della vita internazionale, degli strumenti della comunicazione sociale”.

Se, dunque, la natura degli Istituti Secolari, la loro identità e missione sono quelle di essere modello di dialogo tra la Chiesa e il mondo, perché non concepire anche la loro Storia nell'ottica del medesimo dialogo? Se lo chiede Oberti, mentre osa proporre un'analisi storica, che, superando la sola prospettiva interna, relativa dell'iter magisteriale della *Provida Mater*, si ponga, invece, in osservazione della dialettica, ingaggiata tra gli organi magisteriali e lo stesso movimento degli Istituti Secolari. Non solo allora una storia del magistero, ma una Storia fatta con gli occhi dei suoi interlocutori. Una Storia, per così dire, fatta da fuori, una Storia allargata, che abbracci la complessità di un fenomeno carismatico, costituito da “uomini e donne che hanno sentito e sentono urgere in sé un carisma peculiare”. Alla vigilia degli anni 1980, nello scemare del fervore suscitato dal Concilio, una Storia del dialogo/dialettica intra-ecclesiale, così consona alla natura stessa degli Istituti Secolari, doveva servire, per Oberti, da antidoto alla stasi della riforma ecclesiale: “questa chiave di lettura consente di mettere in luce la necessità per la Chiesa che, al suo interno, sia vivo un confronto dialogico permanente tra le sue diverse componenti così da mettere in atto il dinamismo necessario a manifestare la sua vitalità e a vivere il rinnovamento”.

Un'analisi limitata al solo panorama ecclesiale non è, però, sufficiente a soddisfare l'aspirazione degli Istituti Secolari, prospettata da Paolo VI, cioè dallo stesso Concilio Vaticano II. Sempre Oberti propone, infatti, una Storia di quell'eccedenza secolare, che il magistero recepisce solo gradualmente e, comunque, mai compiutamente: una Storia degli Istituti Secolari concepiti proprio secondo l'interpretazione di Paolo VI, quale “ala avanzata” del dialogo della Chiesa con il mondo:

“Questa chiave di lettura consente anche di mettere in luce la necessità per la Chiesa e per ogni sua componente di confrontarsi dialogicamente con il mondo poiché... è nel confronto con il mondo che la Chiesa può assumere gli elementi necessari per esercitare correttamente la missione affidatale da Cristo”.

È, dunque, una Storia a cerchi concentrici, quella proposta da Oberti per gli Istituti Secolari, una Storia che lungi dall'accontentarsi della ricostruzione dell'iter canonico della *Provida Mater*, passi dallo scavo dei meccanismi interni del processo magisteriale all'analisi dell'intera vita ecclesiale: istituzioni, correnti di pensiero, prassi associative, vita sacramentale e pratiche devozionali, per approdare all'intera Storia civile: ambiti lavorativi, sociali, culturali, economici, amministrativi e politici. E tutto all'insegna del dialogo tra le parti: dialogo interno, mosso da quello con l'Eterno; una Storia degli Istituti Secolari quale *vademecum*, oggi si direbbe, per il processo sinodale, che coincide con l'essere, fino in fondo, Chiesa.

## Una storia a servizio della secolarità ecclesiale

### 1. Storia di una sintesi religione-società

Nel solco del medesimo dialogo Chiesa-mondo, la Storia degli Istituti Secolari potrebbe essere concepita anche come Storia di una secolarità alla ricerca di una sintesi tra religione e società, laddove, invece, il secolarismo si schiera per l'inconciliabilità. È già, ad esempio, significativo, che la maggioranza degli Istituti Secolari sia fiorita proprio al crepuscolo dello Stato liberale ottocentesco, che, specie nel continente europeo, aveva imposto la piena separazione, e non solo la distinzione, tra la sfera religiosa e quella civile, con la sottrazione alla Chiesa dell'istituzione matrimoniale, scolastica e ospedaliera. Lungo tutto il XIX secolo, infatti, gli Istituti religiosi di voti semplici, ma ancora con l'abito e la vita comune, avevano collocato le loro opere assistenziali a latere dello Stato, quasi a proporsi quale supplenza alle carenze del sistema liberale. Sorti con il supporto dell'intransigenza cattolica, ancora astensionista, per protesta contro la violazione dei diritti del papa re, gli Istituti religiosi faticavano a trovare una integrazione nelle strutture dello stato moderno, stentavano a dividerne le aspirazioni al progresso nazionale.

Gli ideatori degli Istituti Secolari, invece, ormai indifferenti alle polemiche ottocentesche tra anticlericali e temporalisti, intendono coinvolgersi pienamente nella gestione della cosa pubblica, come testimonia il loro desiderio di ricostruzione della società post bellica. Non hanno dubbi sul beneficio sociale, oltre che spirituale, di una riconciliazione tra religione e società; sono persuasi che, per il risanamento delle fratture sociali, “la religione deve entrare non solo come elemento di purificazione individuale, ma eziandio, onde avere un'efficacia piena e profonda, come elemento di vita sociale, simile al lievito evangelico, che ponga in fermento di bene la compagine sociale”. Non sorprende, perciò, che anche nel *Primo Feliciter* si impieghi la medesima terminologia: lievito, sale e luce, e che la si applichi alla stessa laicità consacrata, operante *in saeculo et ex saeculo*, come già affermato nella *Memoria* di San Gallo. Emblematiche si dimostrano, allora, proprio le affermazioni che il suo autore, Agostino Gemelli, scrive all'alba della ricostruzione post bellica:

“Noi vogliamo in primo luogo una rinnovazione religiosa, perché è la sorgente fresca di ogni altra riforma, è la base che anima il tutto... Noi vogliamo una rinnovazione culturale, perché odiamo con tutto il cuore la vecchia cultura atomistica, slegata, priva di anima, senza

palpito, senza fremiti... Noi vogliamo una rinnovazione politica che faccia cessare per sempre la vergogna di ieri, le bassezze indegne, le camarille, le dittature... Vogliamo una rinnovazione sociale, che non nelle nubi di condizioni utopistiche o nella vuotaggine di declamazioni sonore, ma sul terreno della realtà instauri un giusto ordinamento democratico, e riconosca finalmente i diritti degli umili e degli oppressi”.

Dunque, un impegno a tutto tondo in favore della nazione, della società, della popolazione tutta, non escluse le fasce più marginali, sia sul piano culturale, sia su quello politico e sociale: davvero un'azione *in saeculo et ex saeculo*, fine degli Istituti Secolari e ragione del loro stesso ideale di consacrazione. Anche Emanuele Caronti, cui si rifà l'Opera della Regalità, identifica il nesso causale tra decadenza liturgica e degrado sociale e auspica, quindi, l'incentivo alla formazione liturgica, come mezzo per contrastare la deriva sociale. L'Opera della Regalità, voluta dalla Barelli, si impegna, infatti, nel promuovere la volgarizzazione popolare della liturgia e delle pratiche devozionali, secondo le indicazioni fornite dallo stesso Caronti.

## **2. Storia antropologico-sociale *versus* politico-istituzionale**

Anche Gemelli si preoccupa meno per il riscatto politico dei cattolici, che per la scristianizzazione delle masse, dramma scoperto durante la prima guerra mondiale. E la stessa diffusione del culto al Sacro Cuore, promosso da Armida Barelli, non mira tanto alla riconquista dello spazio politico, quanto, invece, di quello affettivo, intimo, eventualmente familiare e, in ultima analisi, sociale, proprio di una popolazione multiclassista. La politica dei fondatori dell'Istituto secolare della Regalità non è, infatti, interessata alla costituzione di un partito, preferendo, bensì, la formazione religiosa, culturale e sociale di uomini e donne, disposti a farsi promotori del benessere sociale e civile, sul piano educativo, professionale/lavorativo, economico e politico/amministrativo. Tra il partito e l'Azione cattolica, essi scelgono, perciò, la seconda, potenziandola mediante dei leader, capaci di testimoniare i valori dell'impegno professionale, prima che quelli del servizio sociale e della coerenza religiosa: una radicalità, a tutta prova. La loro idea di partito non combaciava, ad esempio, con quella di Sturzo. Se, infatti, sul valore dell'inserimento dei cattolici nella vita pubblica si trovavano d'accordo con il fondatore del Partito Popolare, a differenziarli, invece, dal pragmatico esponente siciliano, era la convinzione che, per la formazione di una nuova classe dirigente e di un eventuale partito dei cattolici, si imponesse il presupposto di un radicale impegno spirituale. Gemelli e Olgiati non sono forse tra i protagonisti delle scuole di spiritualità, francescana, domenicana e benedettina, alla base di orientamenti morali, sociali e anche politici dei laici, inseriti nel mondo? È proprio con quest'ordine di idee, infatti, che la Barelli e Gemelli avevano ideato le Missionarie e i Missionari della Regalità: donne e uomini, semplicemente battezzati, che dedicavano la propria vita all'impegno apostolico, che facevano dell'intera loro esistenza una 'azione cattolica', diventando modello per l'intero associazionismo ecclesiale, voluto da Pio XI:

“Ci ha talmente presa l'anima la Gioventù femminile che vorremmo dedicare tutta la nostra vita all'apostolato” - scriveva Armida Barelli. “Non c'è modo di consacrarsi a Dio per fare l'apostolato, restando nel mondo invece di andare in convento?”.

L'impegno spirituale, religioso doveva concepirsi come un tutt'uno con la realtà sociale, e anche politica, quasi come l'elemento unificante del tutto. La stessa idea di regalità, assunta da più di un Istituto secolare, viene concepita in vista della unificazione tra dimensione spirituale e temporale,

piano verticale e piano orizzontale, quasi ad assegnare alla stessa dimensione teologica una finalità sociale, pubblica: con la costante attenzione, anche critica, verso il mondo, poi tradotta nel concetto di secolarità, nella consapevole necessità di un forte impegno spirituale, necessario per una presenza efficace nei “*negotia saecularia*”.

Dopo la consacrazione delle masse al Sacro Cuore e l’impegno per dare un’anima cristiana alla cultura e una cultura al cristianesimo, Gemelli e la Barelli favoriscono una maggior inserzione del laicato nella dimensione religiosa: la ritengono una operazione necessaria alla sua autonomia e alla sua identità. A garantire al laicato una dignità ecclesiale, non doveva più essere l’etichetta di difensore degli interessi ecclesiastici, bensì l’intensità di un’esperienza religiosa, il radicamento in una spiritualità e anche in una teologia appropriate alla sua identità secolare. Quest’anelito alla sintesi tra società e religione assume speciale risalto in occasione dello scontro con Luigi Gedda, in opposizione alla sua idea di trasformare l’Azione cattolica in partito cattolico. Proprio in quel frangente, infatti, si agglutina il partito degli anti geddiani: De Gasperi, Fanfani, Montini, La Pira e naturalmente Dossetti, che optano per la scelta formativa e religiosa, mistica, in opposizione al temporalismo politico, che preferisce il potere dei numeri alla maturità e all’autonomia di una coscienza cristiana. È proprio dentro l’evoluzione del concetto di spiritualità, proposto dai “professorini” di Gemelli, che lo stesso Alcide De Gasperi si contrappone al Croce, autore della *Storia d’Italia nel XIX secolo*, mettendo in risalto il contributo alla libertà, offerto appunto dalla Chiesa già lungo il XIX secolo: “Non bisogna dimenticare che la Chiesa nel progresso dei secoli si è dedicata soprattutto alla silenziosa penetrazione delle anime. Lo spirito cristiano lavora nella società come un fermento”.

### **3. Storia della coscienza individuale**

Se la stagione dei Concordati a caro prezzo, con i regimi fascista e nazista, decreta l’estinzione del separatismo liberale, l’incontro con i totalitarismi funge da crogiolo di una nuova unità. Il laicismo liberale aveva eliminato la religione dagli spazi pubblici, il socialismo aveva coniato una religione senza soprannaturale, il totalitarismo aveva creato un’altra Chiesa, un altro Dio. Lo spiega bene Mariano Cordovani, professore all’Università Cattolica di Gemelli e della Barelli: “Non [si] dice più: abbasso la chiesa, abbasso il clero, ecc.; [si] dice invece: io sono la chiesa, io sono la religione, io sono la filosofia, io sono Dio”. Di fronte a un Fascismo che con il Concordato sana il conflitto della “questione temporale”, ma poi ordina la chiusura delle associazioni, vietando l’Azione cattolica, torna propizio quel valore dell’invulnerabilità della coscienza, che il pensiero liberale, sia laico, sia cattolico, aveva difeso lungo tutto il XIX secolo. Il confronto con i regimi totalitari lima i residui della diffidenza cattolica nei confronti del principio liberale dell’autonomia della coscienza, fino a rendere plausibile la stessa obiezione di coscienza. Sotto la minaccia dello Stato etico gentiliano, anche il progetto formativo dell’Università Cattolica sviluppa una nuova attenzione verso la difesa della libertà. Lo stesso Gemelli, ricordando, ormai alla vigilia del secondo conflitto mondiale, il 1922, lo definisce un anno drammatico, non solo per l’avvento del regime: vera tragedia si era dimostrata, infatti, la diffusione di una “libertà dissolvitrice”. Non si tratta più, dunque, della libertà criticata dall’intransigenza ottocentesca, quella del relativismo liberale, ma di quella impugnata dallo Stato etico, già condannato, tanto dal Sillabo, quanto dal democratico Pio VII. “Questo laicismo non è meno laico di quello di ieri, né meno radicale”, affermava Cordovani. Se il regime fascista aboliva l’Azione cattolica, mettendo in scacco l’associazionismo; se violentava la cultura, oltre allo Stato e alla politica, si imponeva allora una nuova laicità, totalizzante, come



una nuova antropologia: disposta ad una consacrazione intima, radicata nelle profondità della coscienza, senza garanzie istituzionali. Si imponeva una autonomia decisionale, all'altezza di una responsabilità da esercitare in ambito lavorativo, sociale e politico:

Noi più delle altre donne abbiamo un tesoro = la civiltà moderna concede alla donna l'indipendenza economica mediante il proprio lavoro, le dà una libertà che prima non aveva... Sparita la vecchia zitella a carico dei fratelli = la donna basta a se stessa... Noi senza obblighi di famiglia saremo liberissime = da non rendere conto a nessuno = da farci la vita che vogliamo: le maritate no; le Monache no; le une e le altre sempre controllate = Non libere... La nostra obbedienza non è osservata né controllata = E' quanto mai libera”.

Sono appunti, reperiti tra le “Carte Monsignor Francesco Olgiati”, presso l'archivio della Congregazione del Concilio: potrebbero essere note di Maria Sticco, in vista degli esercizi spirituali alle Missionarie della Regalità. Alla débâcle del Fascismo, le donne della Barelli, diverse delle quali impegnate nella lotta partigiana, erano, dunque, pronte a entrare in politica, agendo a nome proprio, in nome della democrazia, perché interiormente educate ad assumersi le proprie responsabilità, sul piano personale e, quindi, civile e politico. Avevano appreso il valore della libertà. E dopo i radiomessaggi natalizi del 1942 e del 1944, anche Gemelli è pronto a sostenere lo Stato liberale e democratico, mentre De Gasperi, concorda con lui sulla necessità di una profonda spiritualità per “coloro che vanno alla costituente”.

#### **4. Storia di una tensione all'”unità dei distinti”**

La significativa espressione: “l'ansia profonda di una sintesi”, coniata da Paolo VI, per identificare “l'anima di ogni Istituto Secolare”, apre a un altro interessante percorso di Storia della secolarità. La stagione dell'origine e dello sviluppo di questa nuova forma di perfezione è attraversata dal desiderio di cercare, non solo una convergenza tra religione e società, ma anche, e forse soprattutto, l'incontro tra Cristianesimo e modernità, Chiesa e democrazia, scienza e fede: un lungo e travagliato itinerario, che inizia con il modernismo e si conclude con l'annuncio del Concilio Vaticano II da parte di Giovanni XXIII. Anche la vicenda di Agostino Gemelli, riconsiderata da Nicola Raponi, durante il rettorato di Giuseppe Lazzati, presenta i tratti dello stesso travagliato percorso della crisi modernista:

Il modernismo – scrive Gemelli - ci apparve come la tavola di salvezza nel naufragio. Mettersi a contatto con il mondo moderno; rivivere la concezione cristiana, ridotta a ciò che ha di essenziale, in funzione delle moderne esigenze del pensiero: ecco il programma.

Raponi scopre e mette in luce l'attrattiva del giovane Gemelli per il modernismo di Galarati Scotti, prolungamento del liberalismo cattolico ottocentesco; approfondisce, poi, la simpatia del medesimo per la *Vie de Saint François* di Paul Sabatier, analizzando il suo scambio epistolare con il pastore calvinista, anello di congiunzione tra tutti i modernisti sparsi in Europa. La lettura dei testi dei modernisti procura al neoconvertito perfino una punizione.

Per Raponi, anche la Sticco aveva intravisto nella vicenda di Gemelli la macerazione della ricerca di un'unità, ritrovandola, poi, nelle origini stesse dell'Università cattolica, che giudica come “risultato d'un appassionato travaglio intellettuale, d'un'esigenza suprema di verità e di universalità”.

Nel 1948 è Giuseppe Lazzati, sulla scia di Jacques Maritain, a codificare la formula “unità dei distinti”. Sospinta dal vento conciliare, anche l’Università cattolica giunge a sostituire l’antico confronto fede-scienza con il dialogo Chiesa-mondo, che Paolo VI identifica con la missione propria degli Istituti Secolari. Anche l’unità dei saperi, prospettata da Gemelli, poi tradotta nell’integralità del sapere, con il noto articolo sul “Medievalismo”, deve essere trasformata nella ricerca della “convergenza del sapere plurale”, patrocinata proprio dallo stesso Lazzati. La continuità tra il fondatore dell’Istituto secolare della Regalità e quello dell’Istituto secolare Cristo Re non viene tuttavia annullata: la sua persistenza, infatti, dipende dalla sintonia sulle questioni, più che dall’omogeneità delle risposte, maturate in epoche e contesti differenti. All’eredità di Gemelli, Lazzati non teme, perciò, di far riferimento, quando inaugura la nuova serie della Rivista *Vita e Pensiero*, aperta con il noto editoriale: “Medievalismo”.

L’unità per Lazzati non è più il traguardo da conquistare una volta per sempre, né tanto meno un dato di partenza, ma una tensione interiore, mai appagata: quel laboratorio indentificato da Paolo VI negli Istituti Secolari, nel quale la Chiesa può sperimentare il suo dialogo con il mondo. Anche l’antico confronto tra scienza e fede, grazie ad uno sguardo di fede laico, secolare, poteva generare nuovo, proficuo dialogo. Una fede non più interpretata come dottrina dell’unità, cui ricondurre le scienze, ma aspirazione all’incontro, poteva animare la ricerca dal di dentro, cioè nel rispetto dell’autonomia delle stesse scienze. Soltanto una distinzione, rispettosa dell’autonomia dei saperi, ma contraria alla separazione, nemica del dialogo, avrebbe potuto “fondare la necessaria coscienza critica di fronte agli orientamenti emergenti nella vita del Paese”. Proprio il corso di aggiornamento sulla laicità, fortemente desiderato da Lazzati, diventa occasione di confronto con gli esponenti di un’altra idea di unità, di autonomia della scienza, e, naturalmente, di laicità: in ultimo, di secolarità. All’ex confidente di Giovanbattista Montini si rimprovera in quel frangente una visione della fede intimista, una spiritualità priva di consistenza storica.

Il dibattito acceso da Lazzati sul tema della laicità ci riconduce, dunque, alla questione della Storia, oggetto specifico di questa riflessione: una Storia quale evento-Cristo, con cui tutti, di qualsiasi appartenenza religiosa, geografica, culturale e sociale sono obbligati a confrontarsi; oppure una Storia, nella quale la Parola trova casa, per iniziare un cammino verso un mondo nuovo, costituito da un popolo di tutti i popoli?

Una Storia altra, alternativa, appartata da quella di tutti; oppure l’unica Storia del Padre e Creatore di tutti, nella quale il Vangelo è lievito di fraternità universale. Una Storia, una politica, una società, nella quale vivere e agire come cristiani oppure da cristiani, come osservava Lazzati nel confronto con Gedda. Anche la Storia degli Istituti riconosciuti dalla *Provida Mater* dipende da una determinata idea di fede, di Chiesa, di laicità, di uomo, di mondo; dipende dalla radicalità della visione secolare, espressa dal loro stesso nome, e forma della loro consacrazione.

La Storia stessa della *Provida Mater* dipende, allora, da come viene valutata la natura degli Istituti Secolari, cioè dall’importanza attribuita alla loro inserzione nel mondo, alla loro presenza *in saeculo et ex saeculo*.