

ANNALI DI STORIA MODERNA
E CONTEMPORANEA

ISTITUTO DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA
UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE

10

ANNO X 2004

VITA E PENSIERO

MICHELA CATTO, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2003 (Biblioteca di Storia Sociale 29), pp. 324, s.i.p.

Quando si scorre la produzione storiografica intorno alla storia religiosa di Roma in età moderna, da una parte si constata facilmente come essa sia a tutt'oggi costante (basterà ricordare la periodica rassegna di *Ricerche per la storia religiosa di Roma* e – a semplice titolo indicativo – la raccolta relativamente recente degli studi di S. Nanni, *Roma religiosa nel Settecento. Spazi e linguaggi dell'identità cristiana*, Roma, Carocci, 2000); dall'altra è altrettanto agevole notare come essa privilegi alcuni temi (quali le missioni popolari o le confraternite), lasciandone altri, obiettivamente importanti, in second'ordine.

È il caso – ci sembra – dell'insegnamento dottrinale impartito attraverso il catechismo, che pure ha segnato in termini significativi la formazione dell'uomo moderno, in Europa e fuori, non solo sotto il profilo religioso, ma anche sociale e civile. Per trovare un'opera di una certa ampiezza dedicata esplicitamente a questo argomento occorre risalire al vecchio testo di G. Franza, *Il catechismo a Roma e l'arciconfraternita della Dottrina Cristiana*, Alba, Paoline, 1958, per tacere dell'ancor più datato F. Pascucci, *L'insegnamento religioso in Roma dal Concilio di Trento ad oggi*, Roma, Scuola Tip. San Pio X 1938, breve silloge di indole quasi esclusivamente giuridica. In anni decisamente più recenti erano tornati sull'argomento altri due autori, ma solo a livello di articoli: S. Rivabene, *L'insegnamento catechistico dell'Arciconfraternita della Dottrina Cristiana a Roma nei secc. XVI-XVIII*, «Archivio della Società Romana di Storia Patria» CV (1982), pp. 295-313, e M. Cattaneo, *Per una religione convertita. Devozioni, missioni e catechismi nella Roma del Settecento*, «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma», X (1998), pp. 273-310.

La lacuna è ora colmata dal lavoro di Michela Catto che ha voluto indagare sistematicamente su «il catechismo a Roma tra Cinque e Settecento colto nella sua specificità contenutistica – il catechismo di Roberto Bellarmino – e materiale – le forme del suo insegnamento» (p. 7); un insegnamento assicurato soprattutto dall'arciconfraternita della dottrina cristiana richiamata nel sottotitolo.

C'è subito da osservare che, nel corso d'opera, la Catto allarga notevolmente il suo centro di interesse (i catechismi bellarminiani e l'arciconfraternita deputata al loro insegnamento in Roma), perché giustamente preoccupata di contestualizzare l'oggetto del suo studio.

Esplicitamente dedicato alla contestualizzazione è, naturalmente, il primo capitolo (pp. 21-59), ove troviamo richiamati, nell'ordine, il concetto di catechismo come viene maturando nel cinquecento, il dibattito tridentino sull'argomento, i catechismi del Canisio di metà secolo e il *Catechismus ad parochos* del 1566, studiato nei suoi contenuti e nella sua natura di strumento in aiuto ai preti in cura d'anime.

In questo contesto, sullo spirare del secolo XVI il Bellarmino redige le sue due celebri dottrine: la *Dottrina cristiana breve* e quella più *copiosa* (cap. II, pp. 61-91), destinate ad essere per secoli, nonostante ricorrenti opposizioni, i formulari catechistici per eccellenza utilizzati non solo di Roma – come conferma lo studio della Catto (pp. 246-277) – ma anche in altre vaste aree della chiesa ove si estendeva l'influenza gesuitica. Del *corpus* catechistico elaborato dal grande controversista, il testo che andiamo scorrendo analizza particolarmente struttura e contenuti, 'informati' dello spirito della controriforma.

Far apprendere la dottrina attraverso i testi bellarminiani (specialmente la *Dottrina cristiana breve*), nella Roma del cinque-settecento è compito dell'arciconfraternita della dottrina cristiana (cap. III, pp. 93-133), ivi nata come semplice confraternita intorno al 1560 per un probabile influsso milanese che – a giudizio dell'autrice – non deve far dimenticare embrionali esperienze autoctone come quelle maturate dall'azione pastorale di un Filippo Neri, le quali possono, a loro volta, aver influito sulle scuole milanesi della dottrina cristiana riorganizzate dal Borromeo (pp. 95-101). Basandosi sul ricco archivio della istituzione, ordinato ormai da qualche anno da A. Fiori (*L'Archivio dell'Arciconfraternita della Dottrina Cristiana presso l'Archivio storico del Vicariato. Inventario*, «Ricerche per la Storia Religiosa di Roma» II [1978], pp. 363-423), la Catto tratta dunque, in via preliminare, le origini della confraternita e il ruolo svolto in essa del laicato, segnalando in merito una peculiarità della iniziativa romana. A differenza di quanto avviene in confraternite analoghe dedite alla diffusione del catechismo, ha Roma sì ha pre-
sto la separazione tra laici ed ecclesiastici: questi ultimi fanno opera di catechizzazione a sé, dando origine alla congregazione dei Padri Dottrinari di sant'Agata, o Agatisti (pp. 95-117). Seguono l'analisi del progressivo interessamento del papato alla confraternita (pp. 117-126) culminante con le elevazione in arciconfraternita (*Ex credito nobis pastoralis officii* di Paolo V, 1607), e uno sguardo agli statuti e all'organizzazione dell'istituto confraternale (pp. 117-133).

Con il capitolo successivo (il V, pp. 135-185) si passa nuovamente al contesto. Di fatto, la nuova confraternita che si propone per un servizio di istruzione nella fede deve fare i conti con altre agenzie e iniziative di formazione religiosa: parrocchie, scuole elementari, ordini religiosi, confraternite, missioni al popolo (organizzate specialmente dai gesuiti, in città e poi anche nell'agro romano), forme di catechesi 'specializzata' per particolari categorie di persone come gli appartenenti alle corporazioni, il mondo femminile e dell'emarginazione. I rapporti tra queste diverse entità non sono sempre facili anche perché – com'è ben noto – alcune di esse, a partire dalla parrocchia, proprio nei decenni che segnano lo sviluppo della nostra confraternita, risultano in fase di rifondazione e ridefinizione della propria identità.

Analizzato il contesto, lo studio torna ad interessarsi specificamente dell'arciconfraternita definendo la metodologia messa in atto al suo interno per far apprendere le dottrine bellarminiane (cap. V, pp. 187-217). È un metodo che si muove «tra tradizione e modernità» (p. 188),

dal momento che prevede l'apprendimento mnemonico, la disputa, il premio e il castigo, le sacre rappresentazioni, le devozioni, la scenografia connessa all'organizzazione delle missioni, la direzione spirituale e l'esortazione vincolante che può nascere dalla confessione. Elementi metodologici tradizionali – come si può facilmente osservare – ma che, variamente coniugati con attenzione alla capacità dei referenti, finiscono col dar vita ad una comunicazione catechistica che sa valorizzare, modernamente, vari codici comunicativi (pp. 192-195), tra cui quello del canto, la cui utilizzazione in contesto catechistico è stata ampiamente illustrata dagli studi di Rostirolla e anche di Zardin.

Nel capitolo finale del suo lavoro (cap. VI, pp. 219-277), analizzando le vicende dell'arciconfraternita e delle *Dottrine* del Bellarmino nel settecento, la Catto torna necessariamente ad allargare il discorso al contesto. Nel secolo XVIII, infatti, se certe vicende dell'arciconfraternita sono spiegabili semplicemente alla luce degli inevitabili momenti di crisi che nascono dall'interno di ogni istituzione plurisecolare, altri eventi diventano comprensibili solo ad uno sguardo più vasto. Un tale sguardo è certo necessario per comprendere la sorte dei testi bellarminiani usati dalla confraternita. Questi finiscono, anche in Roma, con il risentire del clima antigian-suitico che, nel settecento, si va instaurando per varie cause, non ultima l'avversione dei gian-senisti. Fuori Roma, poi, registriamo la lotta al formulario del Bellarmino portata avanti dalle autorità asburgiche in Lombardia (ampiamente ricostruita da P. Vismara) e al moltiplicarsi, soprattutto in Francia, di testi catechistici prodotti dai vescovi diocesani, sempre più consapevoli e gelosi del *munus docendi* di cui si sentono investiti. Per queste ed altre ragioni, a Roma, in un clima che pare di «disgregazione catechistica» (p. 246), il Concilio Romano (1725) deve riaffermare la funzione centrale del catechismo bellarminiano nel processo di indottrinamento. E se la *Exsi minime* di Benedetto XIV (1742) riconosce ufficialmente la possibilità del pluralismo in tema di sussidiazione catechistica, di fatto, subito dopo, le autorità romane intensificano il controllo dei catechismi avendo come metro di giudizio il Bellarmino, considerato come «exemplum vincolante» (p. 250). Lo stesso formulario sarà ancora difeso negli anni ottanta dal «Giornale Ecclesiastico di Roma» (pp. 265-279). Lo sforzo, però, non riuscirà ad impedire, almeno fuori Roma, il moltiplicarsi dei formulari, causa di quella «mostruosa babilonia di catechismi» denunciata sul finire del settecento che provocherà nel secolo seguente il moto inverso, in direzione, cioè, di una maggiore uniformità in campo catechistico.

Ma esula dagli obiettivi della Catto spingersi oltre il XVIII secolo e indagare sugli esiti della vicenda. Sappiamo però che le *Dottrine* del Bellarmino e l'arciconfraternita continueranno ad esercitare una funzione notevole nell'azione catechistica portata avanti nella Roma dell'ottocento (M. Lupi, *Per una storia sociale della religiosità a Roma. La catechesi parrocchiale negli ultimi anni dello stato pontificio*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 55 [2001], pp. 59-108) e che, in particolare, i formulari bellarminiani saranno definitivamente sostituiti soltanto agli inizi del novecento con quelli di Pio X (L. Nordera, *Il catechismo di Pio X. Per una storia della catechesi in Italia [1896-1916]*, Roma, LAS, 1988).

Il volume, dal solido impianto e ben documentato, offre ai cultori di questo particolare aspetto dell'azione ecclesiastica vari spunti di riflessione e approfondimento.

Così, tornando a scorrelo dalle prime pagine, può risultare interessante il soffermarsi sui paragrafi dedicati all'analisi dei due lemmi «catechismo» e «dottrina cristiana» spesso uniti nei titoli dei formulari catechistici da una «o» che sembra segnalarne la stessa valenza semantica (pp. 21-27). Una analisi diacronica che si spinga più indietro nei secoli può offrire utili indicazioni per meglio comprendere l'area semantica ricoperta dai due termini. Si sa che in epoca patristica la catechesi è sostanzialmente *narratio historiae salutis*, come ben mostrano la *Demonstratio apostolice praedicationis* (o *Epideixis*) di Ireneo di Lione, e il più noto *De catechizandis rudibus* di Agostino. L'impianto biblico della comunicazione catechistica ereditato dai Padri, però, muta già in epoca medioevale in favore di una catalogazione delle verità redatta sulla base di schemi

teologici abbastanza svincolati dalla fonte biblica. E così troviamo che già il genere letterario dell'*Ars praedicandi* raccoglie i contenuti della fede attorno a nuclei che costituiscono una elaborazione teologica e dottrinale del dato ricavato dalla Bibbia: *quid credendum, quid sperandum, quid faciendum et vitandum*. La verità, insomma, viene veicolata anche al popolo cristiano in schemi prevalentemente dottrinali e non biblici. A questo punto diventa più evidente il progressivo slittamento della terminologia: il «catechismo» diventa «dottrina cristiana». L'accostamento si farà ancor più marcato sul finire dell'epoca studiata dall'autrice, cioè quando la teologia risente l'influsso dell'illuminismo e quando, ancora, nell'ottocento viene ripensata in chiave neoscolastica. Allora il due termini finiscono per il sovrapporsi: l'andare «al catechismo» diventa un andare «alla dottrina»; e questo fino alle soglie del Vaticano II.

Parimenti stimolante per ulteriori riflessioni è l'accento sull'enfasi data in epoca moderna al catechismo, a discapito di un accostamento diretto del laico al testo biblico. Al riguardo si riporta (p. 10) il giudizio della Fragnito (*La Bibbia al rogo*, Bologna, il Mulino, 1997, p. 20) secondo la quale la «rudimentale catechesi» impartita tramite i formulari catechistici e nell'ignoranza del testo sacro, «sottratta al confronto ed alla comprensione [...] ha indubbiamente contribuito a plasmare alcuni dei caratteri originali degli italiani, ancora oggi evidenti nella nostra mentalità collettiva». Probabilmente, in merito ad una tale tesi (ribadita dalla Fragnito a p. 320 e sostanzialmente condivisa da autorevoli studiosi, quali il Prosperi nel suo *Tribunali della coscienza*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 634-635 e la Palumbo in *Speculum Peccatorum*, Napoli, Liguori, 1990, pp. 42-43) sono da ponderare gli interrogativi di G. De Rosa: «Era possibile operare diversamente, in terre e luoghi dove il livello culturale era bassissimo, dove l'analfabetismo era la norma, dove il linguaggio non era ordinato alla razionalità, ma più spesso a forme idolatriche che rendevano ardua l'assimilazione della stessa semplicità del Vangelo?» (*Alcune riflessioni sui «Tribunali della coscienza» e sulla «Bibbia al rogo»*, «Ricerche di storia sociale e religiosa», XXVII [1998], pp. 221-237: 231). Senza dimenticare, poi, che l'influsso dei catechismi non ha segnato soltanto gli italiani, in quanto sono stati usati non solo nella penisola ma in tutta la chiesa cattolica, e anche, fin da Lutero e Calvino, nella chiese riformate, ove pure la Bibbia aveva ed ha quello spazio preminente che tutti conosciamo.

Discorso in parte simile potrebbe essere fatto a proposito della dimensione morale riscontrabile nei catechismi di età moderna, a partire dal *Catechismus ad parochos*. È certo documentabile in questi testi una progressiva, chiara «deriva moraleggiante», per utilizzare una felice espressione coniata dal Bedouelle nell'articolo citato dall'autrice (p. 80), è c'è indubbiamente all'origine di questa accentuazione la volontà di disciplinamento delle masse (p. 15); ma v'è pure una ragione più religiosa, quale la necessità di contrapporsi alla posizione dei riformatori, portati a negare il valore meritorio delle opere in ordine alla salvezza; così come, più tardi, c'è il peso della strumentalizzazione ideologica dell'assolutismo, come ben mostrano la vicenda – già evocata – della lotta di Vienna al formulario bellarminiano utilizzato in terra lombarda, oppure, ma già a inizi ottocento, «l'irritante leçon VII» (B. Plongerón) del *Catéchisme impérial* napoleonico (1806); lezione «irritante» quanto mai precisamente perché, con evidente strumentalizzazione, utilizza il quarto comandamento per insistere all'eccesso sui doveri del suddito nei confronti dell'autorità. Senza poi dimenticare, anche in questo caso, che in un catechismo come quello tridentino (p. 52) lo sviluppo abnorme non è, di per sé, nella parte dedicata alla morale ma, per evidenti ragioni antiprotestantiche, in quella che illustra i sacramenti.

Molteplici risultano pure gli spunti di riflessione offerti dal corpo centrale del lavoro. Così, è senza dubbio un elemento ancora da indagare – come afferma la Catto – «quanto delle scritture dotte elaborate da Bellarmino potè entrare nei contenuti delle sue opere indirizzate «a tutti i fedeli»» (p. 81). Da parte sua, la ricercatrice abbozza una risposta al quesito con riferimento al pensiero politico bellarminiano e, più specificamente, alla sua visione del potere papale «*in rebus temporalibus*» e dei rapporti fra autorità civile e religiosa (pp. 82-85). Si può aggiungere

che, per quanto riguarda la dottrina più squisitamente teologica, essa, nella *Dottrina breve* è smi-
nuzzata e semplificata in termini addirittura eccessivi. Il grande maestro di teologia non teme
di abbassarsi al livello dei suoi ascoltatori più semplici; con il linguaggio semplificato, concreto
e ricco di immagini, con i paragoni di immediata comprensione, addirittura con il ricorso ad
elementi favolistici, finisce – al dire del Dhôtel – di dar vita addirittura ad «una nuova forma
di catechismo, più semplice, più pratico, più popolare, più vicino alle domande pseudo-reli-
giose che si pongono le persone semplici, più o meno superstiziose»: J.-C. Dhôtel, *Les origines
du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, Paris, Aubier-Montaigne,
1967, p. 106. E questo – sia detto per inciso – è uno degli elementi che spiegherà la reazione
nell'età dei lumi, in favore di formulari più rigorosi sotto il profilo teologico.

E da segnalare ancora, come molta opportuna, l'attenzione della ricercatrice all'effettiva rice-
zione di tanto sforzo catechistico da parte dei referenti, spesso, soprattutto nell'agro romano, ad
un livello tale di vita religiosa e morale, da giustificare il *topos* del linguaggio pastorale dell'epo-
ca per cui tanti cosiddetti cristiani d'Europa erano assimilati ai selvaggi delle lontane Indie che
si andavano scoprendo. L'argomento è vastissimo e implicherebbe ricerche incrociate su fonti
diverse. Nel testo in esame, a più riprese, si evidenzia che, a fronte della abissale ignoranza reli-
giosa e povertà di spirito dei catechizzandi, la pur essenziale *Dottrina cristiana breve* è ancora
troppo impegnativa e la si sostituisce allora con foglietti e «tavole» murali per un insegnamen-
to ancor più ridotto (p. 193).

Da ultimo, nel capitolo conclusivo del lavoro suscitano interesse le pagine dedicate ai cate-
chismi di varia provenienza caduti, nel settecento, sotto la censura romana (pp. 250-265). A
tutt'oggi, non pare che questo argomento sia stato indagato sistematicamente da chi si interes-
sa di storia della istruzione catechistica. E anche questa analisi di prima mano, compiuta diret-
tamente su materiali dell'Archivio del Sant'Uffizio, arricchisce notevolmente lo studio, reso più
completo da una pertinente appendice documentaria.

Giuseppe Biancardi