

dottrina di una setta dalla quale si era sentito ingannato e che, di conseguenza, aveva abbandonato in modo risentito. Nonostante questo limite di fondo, le notizie di Agostino sul manicheismo restano preziose e insostituibili. Purtroppo, egli non si interessa del problema storiografico delle origini della setta in generale (alquanto vaghi i suoi riferimenti al fondatore Mani), e neppure delle sue origini nelle province d'Africa. Le sue dispute vertono, invece, prevalentemente su temi di carattere dottrinale e comportamentale e ci permettono di avere uno spaccato molto vivo del modo in cui la religione di Mani era creduta e praticata nell'Africa del sec. iv. In particolare, la testimonianza di Agostino ci fa conoscere una forma di manicheismo molto più legata e connessa con le credenze cristiane di quanto non si potrebbe desumere dalle fonti orientali, e soprattutto documenta un abile e intelligente uso, da parte dei suoi avversari, delle Scritture cristiane, Antico e Nuovo Testamento, per fondare e legittimare elementi del mito cosmogonico e antropogonico e della dottrina soteriologica del manicheismo. Così il *Contra Adimantum* confuta il tentativo, operato da Adimanto/Addas, uno dei primi discepoli di Mani, di mettere in contraddizione l'Antico e il Nuovo Testamento, secondo una tecnica, quella delle antitesi, già utilizzata da Marcione; nel *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti*, un documento che era una sorta di catechismo della setta, si dimostra che Mani e i manichei non hanno alcun titolo di richiamarsi a Cristo e al cristianesimo; nel *Contra Felicem* si riprende un dibattito, che fu registrato da notai, con l'Eletto Felice a proposito dell'immutabilità di Dio, della creazione, dell'origine del male; e infine, nel *Contra Secundinum manichaeum*, l'autore risponde ad una lettera che gli aveva inviato un Uditore romano, Secundino, invitandolo a riconsiderare la sua posizione e a ritornare in seno alla setta che aveva abbandonato. Ma l'opera polemica più ampia ed articolata resta il *Contra Faustum manichaeum*, volta a confutare, punto per punto, i trentatré capitoli, che il vescovo manicheo Fausto di Milevi aveva raccolto in un *volumen* e nei quali dibatteva, da abile esperto di testi biblici, i più diversi temi dottrinali.

Del *Contra Faustum* il volume qui presentato (xiv,1) contiene soltanto i libri 1-19; si dovrà, dunque, attendere ancora un poco per i restanti libri 20-33. L'ampia introduzione, che cerca di individuare la specificità di quest'opera all'interno della polemica anti-manichea di Agostino, è dovuta a Luigi Alici (che già aveva collaborato al vol. xiii,1 con l'introduzione, la traduzione e il commento del *De natura boni*). La traduzione è dovuta a U. Pizzani (libri 1-15) e a Laura Alici (libri 16-19). Tutte le altre opere che abbiamo menzionato fanno, invece, parte del vol. xiii, 2, coordinato da G. Sfameni Gasparro, cui si deve l'ampia *Introduzione generale*, dedicata ad un aspetto cruciale dell'esperienza manichea di Agostino, quello del problema del male; le *Introduzioni* alle singole opere e le note di commento. Le traduzioni sono di C. Magazzù (*Contra Adimantum*; *Contra Secundinum*) e A. Cosentino (*Contra epistolam fundamenti*; *Contra Felicem*). Preziosissimi sono gli indici (scritturistico; degli autori; analitico), curati da F. Monteverde, che chiudono il volume.

Claudio Gianotto

MICHELA CATTO, *Un Panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 324.

In un panorama di studi che dedica sempre maggiore attenzione al disciplinamento della società religiosa post-tridentina, il volume di Michela Catto che indaga il contesto romano in cui prese vita l'Arciconfraternita della dottrina cristiana e foca-

lizza l'attenzione sull'insegnamento del catechismo come «unico mezzo di formazione della cultura religiosa per [molti] secoli» (p. 10) s'inserisce in maniera assai appropriata. L'autrice fa tesoro di una serie di precedenti ricerche parziali e di un vasto lavoro su fonti documentarie di prima mano, in primo luogo l'imponente materiale conservato presso l'Archivio Storico del Vicariato di Roma. L'analisi dell'attività di catechizzazione prevede infatti un ruolo chiave per l'Arciconfraternita della dottrina cristiana che «controlla e al contempo subisce l'influsso delle istituzioni controllate (ordini religiosi, confraternite, corporazioni, parrocchie, ecc.); mentre l'azione catechistica è volta a disciplinare la condotta, a dolcemente modificare la percezione e la natura degli atteggiamenti, talvolta usando particolari meccanismi sociali, come il subordinare alla conoscenza una serie di servizi sociali» (p. 17). In questo senso sembra particolarmente felice la scelta del titolo che, rimandando all'immagine del *panopticon* foucaultiano, suggerisce una sorta di ordine e «coordinamento» dell'intero sistema dell'educazione catechistica, connesso al più generale controllo operato dalla Chiesa post-tridentina sul complesso della società.

Gli studi sulle scuole di dottrina cristiana contano contributi significativi come quelli di Paul Grendler (*The Schools of Christian Doctrine in Sixteenth Century Italy, Le scuole della dottrina cristiana nell'Italia del Cinquecento* e altri contributi), Xenio Toscani (*Le «scuole della dottrina cristiana» come fattore di alfabetizzazione*) e Miriam Turrini (*«Riformare il mondo a vera vita cristiana»: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*), ma nel complesso – come rileva la Catto nell'introduzione – le ricerche si sono concentrate prevalentemente sull'area lombarda e sull'esperienza borromea, così che il panorama romano è rimasto in ombra e in buona parte inesplorato sotto il profilo documentario. Questo lavoro viene dunque a colmare una lacuna, poiché individua proprio in Roma il centro di una politica catechistica che ha nell'Arciconfraternita della Dottrina cristiana la sua istituzione regolatrice e nella *Dichiarazione della dottrina cristiana* (nelle due forme lunga e breve) di Roberto Bellarmino il suo strumento principale di indottrinamento. È proprio intorno a questi due centri che si dipana l'intero volume.

Il punto di partenza è, significativamente, il dibattito tridentino sull'opportunità di redigere un catechismo «ortodosso», discussione che si concretizzò nell'approvazione del canone *Ut fidelis* dell'11 novembre 1563 (vii dei *Decreta de reformatione*) con il quale si diede ordine formale a una commissione pontificia di procedere nella redazione di un nuovo catechismo. La lunga gestazione si concluse nel 1566 con la pubblicazione del *Catechismus ad parochos*, più noto come *Catechismo romano*, cui «era demandata la funzione di diffondere le decisioni conciliari e di mezzo della restaurazione cattolica dal punto di vista della fede, dei costumi e della disciplina» (pp. 49-50). Rivolto a coloro che insegnavano la dottrina cristiana e non direttamente ai fedeli, esso intendeva dare una veste sistematica alla dottrina ortodossa cattolica ma poneva anche bene in chiaro il fatto che i parroci dovessero essere allo stesso tempo difensori dell'ordine sociale vigente. Dalla lettura del *Catechismo romano* emergono una serie di caratteristiche destinate a divenire consuete nei catechismi successivi: in primo luogo una sostanziale fedeltà alla tradizione (le fonti più usate erano le Sacre Scritture e i Padri della Chiesa, assai meno i decreti tridentini); in secondo luogo l'attenzione particolare rivolta al comportamento piuttosto che alla dottrina; in terzo luogo lo stile «a interrogatorio» (domande e risposte il più chiare possibile) che seppure non presente nell'edizione originaria, venne introdotto nell'edizione Plantin e divenne lo stile consueto di molti dei catechismi seguenti. D'altronde, se la caratteristica del *Catechismo romano* fu quella di rivolgersi al clero,

il rafforzamento di una pratica come quella dell'insegnamento della dottrina cristiana rese però sempre più necessario elaborare dei catechismi che si rivolgessero direttamente ai fedeli. Non è un caso che una simile esigenza si fece particolarmente pressante all'interno della Compagnia di Gesù che considerò «questo ministero [...] sia in teoria sia in pratica di estrema importanza fin dalla prima ora» (J.O. Malley, *I primi gesuiti*, p. 138). Pur tenendo presente il valore periodizzante del *Piccolo e del Grande Catechismo* di Lutero nel rinnovamento del panorama catechistico, si deve sottolineare come i gesuiti – Ignazio in particolare – iniziassero a insegnare la dottrina cristiana indipendentemente dalla battaglia confessionale diretta contro la Riforma. Inizialmente i testi di riferimento non furono nemmeno di provata ortodossia e la *Dottrina cristiana que se canta* di Juan de Avila continuò a essere a lungo il testo preferito dai gesuiti spagnoli. Lo stessa relazione tra i catechismi di Canisio e la polemica antiluterana, non deve far dimenticare che i testi del gesuita tedesco non assunsero mai una posizione monopolistica all'interno della Compagnia che si distinse anzi per una produzione polimorfa anche dopo la pubblicazione del catechismo di Bellarmino. Ha scritto Adriano Prosperi che «nel quadro di una tendenza generale dell'epoca a concepire il libro come strumento fondamentale per il passaggio dalle tenebre del male e dell'ignoranza alla luce della verità» (*Tribunali della coscienza*, pp. 617-618) la bibliomania era una caratteristica specifica delle missioni gesuitiche, in cui si saldavano insieme produzione libreria e campagne di indottrinamento sul posto. Ripensando proprio al catechismo cantato di Avila, si deve sottolineare come i meccanismi di indottrinamento collettivo che i gesuiti elaborarono per catechizzare le masse compresero «fin dall'inizio una dottrina cantata e ritualizzata, qualcosa a cui credere e obbedire senza chiedere perché» (ivi, p. 635). I gesuiti elaborarono oltretutto una serie di catechismi «minimi» – rivolti in particolare agli *idiotas*, che facevano largo ricorso alle immagini (si pensi ad esempio alla *Dottrina cristiana* di Gian Battista Eliano, studiata, in numerosi contributi, da Genoveffa Palumbo) e che si distanziavano in maniera significativa dal *Catechismo romano*. La commissione che aveva elaborato quest'ultimo testo era d'altro canto formata quasi tutta da domenicani ed è nota l'ostilità dei gesuiti nei confronti dell'impronta eccessivamente agostiniana del testo definitivo.

Fatto salvo, dunque, un panorama complesso che si deve tenere presente se non si vuole rischiare di cadere in facili semplificazioni, è innegabile che il catechismo di Roberto Bellarmino rappresenta il testo più importante accolto per tutto il XVII secolo con grande disponibilità da un episcopato italiano «privo di una forte tradizione catechistica precedente» (p. 67). Caratteristica di questo testo fu quella di uscire – per così dire – in tre versioni differenti: per i curati – la forma lunga, per i fanciulli – la forma breve, per i *rudes* – sotto forma di fogli volanti, che «facilitarono l'apprendimento mnemonico dei principi della fede» (p. 75). La scelta della Catto di concentrare la propria attenzione sul binomio Arciconfraternita della dottrina cristiana/catechismo bellarminiano si spiega con il potente desiderio della Chiesa di Roma, di trovare un'uniformità di insegnamento capace di raggiungere e coinvolgere – pur con le dovute differenze formali e intellettuali – tanto gli adulti quanto i fanciulli. La *Dichiarazione della dottrina cristiana* si sviluppa anch'essa nella forma del dialogo tra maestro e discepolo (nell'edizione *copiosa* è il discepolo a domandare mentre il maestro risponde, nell'edizione breve la situazione si inverte) e ha una struttura quadripartita: il Credo, il Pater noster, i dieci comandamenti e i sacramenti. Esso contribuisce a sottolineare «la santità della Chiesa, la sua universalità e la sua capacità di tutelare l'ordine sociale e politico» (p. 83) attraverso l'espressione di un forte prin-

cipio di gerarchia che si sostanzia nell'obbedienza al pontefice. «È un'obbedienza – scrive la Catto – che si esprime in atti visibili, concreti e reali: attraverso i sacramenti e un vivere cristiano che sono “comprensibili” a tutti» (p. 84). Quest'idea di visibilità – sottolinea l'autrice – serve oltretutto come chiave simbolica per combattere la chiesa invisibile del mondo protestante, così che Bellarmino «insiste essenzialmente sulla pratica religiosa più che sull'esercizio interiore» (p. 85). Questa chiave di lettura, per alcuni versi sicuramente convincente, porta però a trascurare un problema che sembra non essere messo a fuoco in nessun luogo del libro: il rapporto cioè fra i catechismi gesuiti e gli *Esercizi spirituali* ignaziani. Per quanto si tratti di piani diversi, mi sembra infatti che, specie per una figura chiave come quella di Bellarmino, questo nodo non avrebbe dovuto essere eluso, anche perché esso avrebbe consentito di tratteggiare il ruolo delle congregazioni mariane gesuitiche che, pur non svolgendo un ministero catechistico in senso stretto, contribuirono alla formazione di quell'*Europa dei devoti* descritta da Louis Chatellier. Infatti, se all'interno dell'arciconfraternita si creano scuole di catechismo divise per età, classi e ambiti professionali, anche nelle congregazioni mariane si segue la stessa organizzazione gerarchizzata, così da far pensare a una certa influenza reciproca fra le due esperienze, presente ad esempio nell'idea della fede intesa come ritualità quotidiana. Questo tema rimanda fra l'altro a quello del valore dell'esame di coscienza serale proposto dal catechismo di Eliano (dove il legame con gli *Esercizi spirituali* è evidente, così come nel *Modo per insegnar con frutto la dottrina cristiana* di Diego de Guzmán, dove l'accento messo sulla tecnica dell'insegnamento rimanda anch'esso all'esperienza ignaziana). Curiosamente, non c'è alcun riferimento agli *Esercizi spirituali* nemmeno nelle pagine dedicate alla direzione spirituale e alla pratica della confessione, laddove pure il catechismo viene inserito tra le «pratiche di perfezione» (p. 208) e si dice che «l'acquisizione della disciplina passa attraverso un fenomeno di interiorizzazione» (p. 210).

Per quanto concerne il monopolio del catechismo bellarminiano, nell'ultimo capitolo sulla *crisi di un modello comune* sopravvenuta nel Settecento, l'indagine condotta sulle censure «secondo il Bellarmino» dell'Archivio del Sant'Uffizio mostra poi, già prima dell'inizio del XVIII secolo, la difficoltà a livello locale ad accettare come testo unico la *Dichiarazione della dottrina cristiana* del cardinale gesuita, così da suscitare la curiosità di estendere il lavoro compiuto dalla Catto su questo tipo di fonte per capire l'effettiva adozione del catechismo al di fuori dell'area romana. Rileva infatti l'autrice come tali censure prendano in considerazione soprattutto quelle modifiche del testo bellarminiano che sembrano mettere in discussione l'autorità della Chiesa visibile e del pontefice. Sono cioè il sintomo di un sistema che per quanto incanalato dentro i binari dell'ortodossia presenta comunque delle crepe e dei tentativi di evadere dalla pesante cappa d'indottrinamento promossa dalla Controriforma.

Nonostante l'indubbio ruolo di primo piano svolto dai gesuiti nella catechizzazione, l'istituzione che svolse il ruolo di direzione dell'attività di insegnamento religioso fu l'Arciconfraternita della dottrina cristiana, fondata nel 1567 come gruppo composito di laici ed ecclesiastici, anche se, con il passare del tempo, venne significativamente ridotto il peso dei primi al suo interno e l'arciconfraternita assunse un profilo rigidamente verticistico. È proprio con la nascita di questa nuova struttura che si istituzionalizza la pratica del catechismo, divenendo a tutti gli effetti uno strumento di disciplinamento sociale: «non si salva chi non osserva la legge», si scrive nelle *Costituzioni* dell'Arciconfraternita (cit. a p. 214) e mi sembra che questa possa

essere una buona chiave di lettura per comprendere il ruolo peculiare assunto dall'insegnamento della dottrina cristiana nella società della Controriforma.

La Compagnia – come inizialmente si chiamava – vide la partecipazione di figure centrali nel panorama romano di rinnovamento religioso come Cesare Baronio, Francesco Maria Tarugi, futuro arcivescovo di Avignone, Bonsignore Cacciaguerra, vicino all'oratorio filippino e fervente devoto della pratica della frequente comunione. Nel 1567 papa Pio V con la bolla *Ex debito pastoralis officii* eresse la Compagnia in Confraternita e nel 1607 questa assunse lo statuto di Arciconfraternita. Nel 1604 Clemente VII aveva stabilito che in ogni città le sodalità locali dovessero avere un unico luogo di riferimento sotto l'autorità del vescovo. Questo luogo, per quanto concerne il catechismo, divenne l'Arciconfraternita romana della dottrina cristiana che assunse per così dire una funzione pressoché monopolistica nell'ambito dell'istruzione religiosa. La Catto mette opportunamente in rilievo come tale monopolio non fu accolto sempre in maniera pacifica: lo scontro, ad esempio, con gli ordini religiosi fu un problema mai risolto del tutto (anche se una proficua collaborazione si instaurò proprio con la Compagnia di Gesù). Nel complesso però le confraternite della dottrina cristiana si integrarono assai meglio delle altre sodalità nel sistema parrocchiale perché su di esse fece affidamento la Chiesa, fortemente impegnata nell'uniformazione del culto. Tra i cosiddetti *soggetti dell'insegnamento catechistico* i parroci assunsero dunque un ruolo di primo piano, insieme ai maestri di scuola elementare, posti sotto il controllo dell'Arciconfraternita. Questo dell'istruzione religiosa dei fanciulli è ovviamente uno dei temi centrali del libro anche se, a differenza del contesto lombardo studiato da Xenio Toscani, la Catto sostiene che per l'area romana sia più difficile individuare un rapporto stretto tra catechizzazione e alfabetizzazione.

Per quanto concerne il «personale catechistico» va ancora sottolineato il ruolo degli ordini religiosi e fra questi proprio dei gesuiti che operarono su diversi terreni attuando una pedagogia differenziata a seconda del destinatario: i redattori di catechismi, sull'esempio del Bellarmino, composero spesso manuali che utilizzando lo stesso modello cambiavano veste editoriale a seconda che si rivolgesse agli educatori, agli educati, ai fanciulli o agli ignoranti. Inoltre, se essi operarono a fianco dell'Arciconfraternita, investirono tempo e forze nelle missioni nell'agro romano e questo stretto legame tra missione e catechizzazione è opportunamente approfondito dall'autrice, la quale mette in rilievo come il catechismo fosse appunto un aspetto centrale della politica di ricattolicizzazione messa in atto dalla Compagnia di Gesù attraverso strumenti compositi: dalla predicazione alle processioni, alla confessione, all'instaurazione di nuovi culti al fine di «favorire l'inserimento della religione nella quotidianità, con la trasformazione delle pratiche magiche e popolari in quelle dei sacramenti e delle devozioni» (p. 206). Forse non altrettanto messo in evidenza è invece il nesso che mi sembra indubitabile tra il modo e le forme di insegnare la dottrina cristiana e la pedagogia gesuita nel suo complesso: il sistema di premi e punizioni, la tecnica della ripetizione, il legame che si instaura fra insegnamento della dottrina e lezioni sui casi di coscienza sono tutti aspetti codificati dalla *Ratio studiorum* e valorizzati dai padri della Compagnia nella loro strategia educativa su cui probabilmente valeva la pena soffermarsi in maniera più esplicita, dal momento che un tale modello diventa punto di riferimento per la stessa Arciconfraternita della dottrina cristiana, contribuendo a rafforzare l'immagine di un monopolio della sfera educativa da parte dei gesuiti. Questo discorso sembra possa essere valido anche per ciò che concerne la figura del padre spirituale all'interno delle confraternite della dottrina cristiana: la Catto scrive infatti che spesso il direttore di coscienza era un gesuita

ma poiché questa non era la norma generale ha più senso concentrarsi sulle funzioni di tale ruolo che non sulla figura in se stessa. Ora, mi sembra che un tale approccio eviti di porsi la domanda se tali funzioni, poi istituzionalizzate, non fossero state definite originariamente proprio dalla frequenza con cui i gesuiti si presentavano nella veste di direttori spirituali.

Non si può qui dar conto di tutti i numerosi problemi affrontati dal volume. Si deve però rilevare lo spazio dedicato dall'autrice all'educazione religiosa delle donne, a quella degli emarginati – legata quest'ultima all'annosa questione del legame di causa/effetto che si stabilisce tra catechismo ed elemosina –, ai mutamenti che intervennero nel corso del Settecento, in particolare per ciò che concerne la rielaborazione teorica del genere catechistico, influenzato da nuovi fenomeni come quello giansenista o dal dibattito sulla «regolata devozione» di muratoriana memoria. Si è già detto dell'importante scavo archivistico compiuto dalla Catto, specie sulle fonti provenienti dall'Archivio del Vicariato di Roma, che conserva un'imponente documentazione sull'Arciconfraternita della dottrina cristiana. Questa documentazione consente di far luce sulle strategie di catechizzazione messe in atto dall'istituzione e sui suoi *desiderata* anche se il prevalente taglio normativo non permette di comprendere appieno la risposta delle diverse categorie sociali di fronte a un simile indottrinamento. È questo un limite che non si può d'altronde imputare all'autrice, ma che rimanda alla difficoltà di trovare le fonti più adatte e convincenti per studiare comportamenti e mentalità, specie per quanto concerne i ceti più bassi della popolazione.

Sabina Pavone

CAMILLA HERMANIN, *Samuel Werenfels. Il dibattito sulla libertà di coscienza a Basilea agli inizi del Settecento*, L. S. Olschki, Firenze 2003, pp. 352.

Denso, chiaro, ben organizzato e documentato, il volume che C. Hermanin dedica al teologo svizzero Samuel Werenfels costituisce un'eccellente monografia su un personaggio ingiustamente trascurato dalla storiografia e oggi mal conosciuto al di fuori di una cerchia ben ristretta di specialisti. Nato a Basilea nel 1657 da una ricca famiglia della borghesia cittadina che annoverava tra gli antenati più celebri Celio Secondo Curione, figlio di Peter, pastore e professore della Facoltà di teologia locale, Samuel Werenfels ricalcò le tracce paterne, compiendo l'una dopo l'altra le tappe scontate di un percorso in fondo prevedibile: studente brillante dell'università basileese, terminò gli studi di teologia nel 1687 e, dopo la tradizionale *peregrinatio* che lo condusse in Germania e in Olanda, cominciò una carriera accademica che lo vide successivamente professore di eloquenza, di teologia, d'Antico e di Nuovo Testamento, preside della facoltà e rettore dell'università. Una vita consumata quasi esclusivamente a Basilea, se si eccettua il viaggio giovanile, un soggiorno a Parigi nel 1701, qualche breve *escapade* svizzera e delle cure ripetute nella stazione termale di Plombières; alla morte, sopravvenuta nel 1740, Werenfels era un esponente illustre di quel protestantesimo riformato europeo che si era progressivamente sbarazzato delle rigide costruzioni ortodosse ed era alla ricerca di una nuova identità teologica ed ecclesiale. Eppure, dietro l'apparenza di un percorso biografico piano e tradizionale, si nasconde un personaggio intellettualmente e spiritualmente inquieto, incline se non al compromesso almeno alla prudenza, tentato più volte di abbandonare l'impegno istituzionale per occuparsi in tutta tranquillità della salvezza della propria