

ALFABETIZZAZIONE, LIBRI E FRONTIERE RELIGIOSE. INTERPRETAZIONI DA RIDISCUTERE

Marina Roggero

1. La questione dei rapporti tra alfabetismo, stampa e religione nell'Europa dell'età moderna, questione che – è bene ricordarlo – affonda le sue radici nei primi decenni dello scontro tra cattolici e protestanti, è stata per lungo tempo al centro di un dibattito dai toni vigorosi, e non di rado aggressivi. Negli ultimi anni del Novecento si è assistito però a un riposizionamento storiografico significativo, che ha sfumato le forti tinte di quell'immagine che aveva disegnato un continente nettamente diviso non solo sul fronte confessionale, ma anche su quello dei libri e dell'alfabetismo. E proprio sui termini di questa discussione, oggi apparentemente deideologizzata e caratterizzata da accenti quasi ecumenici, vale la pena di tornare a riflettere. Tra i fattori estrinseci che hanno pesato su questo mutamento di indirizzo possiamo ricordare, su un piano politico istituzionale, sia il raffreddarsi dello scontro tra Stato e Chiesa sulla scuola, che in molti paesi aveva alimentato una storiografia pugnace e programmaticamente schierata, sia il riemergere dell'integralismo islamico, che ha indotto *ex post* a ricomporre le fratture del quadro storico europeo, avallando nella memoria pubblica l'idea di una preesistente e fittizia unità dell'universo cristiano. Sul piano della ricerca storica, invece, bisogna tener conto di elementi come la crescente influenza degli studi socio-antropologici e del *cultural turn* e, più recentemente, l'impatto di una storia globale e connessa, focalizzata su scambi a largo raggio: sollecitazioni diverse e molteplici che hanno indotto anche gli studiosi dell'educazione e gli storici del libro a guardare e indagare in modo diverso vecchi problemi.

Per cogliere il senso delle nuove proposte si consideri, ad esempio, l'invito di un ricercatore come Willem Frijhoff, molto sensibile ai temi educativi e radicato in un ambiente culturalmente e religiosamente misto quale l'Olanda. In un lavoro comparativo su *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne* (2013), Frijhoff suggeriva l'opportunità di superare il

livello dei conflitti e delle frontiere – peraltro già analizzati a fondo da una storiografia pluriscolare –, e di procedere oltre, affrontando anche altre questioni rimaste invece sotto traccia, come «une conscience chrétienne partagée et le savoir implicite d'appartenir à une chrétienté commune»¹.

Considerando tale orientamento, si comprende meglio il calo di interesse per le grandi ricerche (anche quantitative) di storia dell'istruzione avviate nella seconda metà del Novecento, quelle ricerche che avevano sottolineato le linee di frattura tra paesi del Nord e Sud Europa, e individuato nelle religioni uno dei fattori significativi del divario già messo a nudo da censimenti e statistiche ottocentesche.

Nell'economia del nostro discorso rimane comunque importante tenere a mente come tali ricerche avessero registrato scarti e disallineamenti assai rilevanti, che non solo non sono stati sconfessati, ma pongono ancor oggi interrogativi ineludibili. Per limitarci a pochi dati essenziali, ricordiamo che le stime dell'analfabetismo adulto intorno al 1850 distinguevano nettamente un gruppo di regioni avanzate – Prussia, Svezia, Scozia – con tassi dal 10 al 20%, da un gruppo di coda in cui Italia e Spagna, con il 75-80%, erano seguite solo dalla Russia, con più del 90%. Il gruppo intermedio comprendeva, tra gli altri, l'Inghilterra e il Galles (con il 30% circa) e la Francia (con il 40-45%)². Come dar ragione di percentuali così basse nei paesi cattolici senza ricorrere a una spiegazione che tenga conto del fattore religioso e della sua incidenza sul piano culturale? I recenti revisionismi sembrano poco interessati a rispondere a questa domanda.

Per quanto riguarda il mondo protestante, il processo di revisione storiografica cui si accennava ha rimesso in prospettiva le tesi e le parole d'ordine dei libri e degli autori più militanti, che per secoli avevano ripreso le rivendicazioni primigenie sul valore della lettura individuale delle Scritture, e sul ruolo provvidenziale della stampa come «fountain of Reformation». Questa tradizione aveva individuato il suo testo fondativo nel *Book of Martyrs*

¹ W. Frijhoff, *Chrétienté, christianismes ou communautés chrétiennes?*, in B. Forclaz, dir., *L'expérience de la différence religieuse dans l'Europe moderne*, Neuchâtel, Alphil, 2013, pp. 17-43: 38.

² I dati sono tratti da C.M. Cipolla, *Istruzione e sviluppo*, Bologna, il Mulino, 2002, p. 125 (1^a ed. 1969). I contributi successivi non hanno messo in dubbio né la gerarchia né l'ordine di grandezza di queste stime, ma piuttosto ne hanno ridiscusso senso e interpretazione. Sul dibattito successivo cfr. R.A. Houston, *Cultura e istruzione nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 1997 (ed. or. 1988); D. Vincent, *Leggere e scrivere nell'Europa contemporanea*, Bologna, il Mulino, 2006 (ed. or. 2000); e il numero speciale di «Histoire de l'éducation»: *Apprendre à lire aux débutants dans les pays de langue romane (1750-1950)*, 2013, n. 138.

di John Foxe, con la sua magnifica e inequivoca rivendicazione del ruolo della lettura, e prima ancora della stampa, strumento provvidenziale che forniva tutte le copie necessarie dei testi sacri perché ciascun fedele potesse accostarsi alla parola di Dio: «As the printing of books ministered matter of reading, so reading brought learning, learning showed light [...] blind ignorance was suppressed, error detected and finally God's glory, with truth of his word, advanced»³.

Se si vuole misurare il progressivo depotenziamento di questa immagine eroica, che rivendicava nell'interpretazione libera e diretta della Bibbia senza mediazione sacerdotale uno dei principi basilari del protestantesimo, bisogna considerare che, una volta chiusa la fase dei più aspri scontri teologici, le drammatiche divisioni delle origini andarono perdendo parte della loro rilevanza e si consolidarono nell'immaginario collettivo in rappresentazioni semplificate e luoghi comuni, alimentati anche da una produzione divulgativa, dai romanzi ai libri di viaggio.

Pescando tra queste pubblicazioni minori, che a lungo continuaron a ribadire – con ironia o con sgomento – la totale e assoluta estraneità alla cultura biblica di genti e paesi mediterranei, ricordiamo ad esempio il pittoresco resoconto di un apostolo laico della Società biblica britannica, George Borrow, pubblicato nel 1848 a Londra con un titolo a effetto: *The Bible in Spain: Or, the Journeys, Adventures, and Imprisonments of an Englishman, in an Attempt to Circulate the Scriptures in the Peninsula*. A portare l'avventuroso inglese in carcere – conviene sottolinearlo – fu proprio l'assoluta incomprendibilità delle motivazioni del suo viaggio da parte dei nativi da convertire: nel tentativo di catalogare il bizzarro straniero e la sua bizzarra missione in base a parametri riconoscibili, gli spagnoli etichettarono il propugnatore biblico quale seguace del pretendente al trono carlista, e conseguentemente lo arrestarono come agitatore politico sulle coste del Finisterre⁴. Tutta la narrazione di Borrow era intessuta di episodi che intenzionalmente confermavano il *topos* della superiorità del mondo della Riforma, ove la ricchezza della vita culturale e spirituale – in contrasto con l'Europa mediterranea – era da secoli influenzata dalla lettura massiva delle Sacre

³ *The Invention and Benefit of Printing: The Acts and Monuments of John Foxe*, London, Seeley and Burnside, 1837-1841, vol. III, pp. 718-722 (1^a ed. 1563). Conosciuta comunemente come *Book of Martyrs*, l'opera fu usata come arma di propaganda da Elisabetta I, e divenne ben presto un *best-seller*.

⁴ F. Bouza, *Contrarreforma y tipografía. ¿Nada más que rosarios en sus manos?*, in «Cuadernos de historia moderna», 1995, n. 16, pp. 74-87: 78-79.

Scritture e di altri libri di teologia e religione in lingua volgare. In modo speculare, il diario di viaggio restituiva l’immagine di una Spagna remota e aliena, ove anche le persone istruite ritenevano la lettura della Bibbia una stravaganza tipica degli inglesi: «I have heard that the English highly prize that *eccentric book*» – obiettava sconcertato un magistrato locale a proposito del libro mostratogli dal viaggiatore; e rincarava la dose aggiungendo di trovare davvero strano che «the countrymen of the grand Baintham [Bentham] should set any value on that *old monkish book*»⁵. Lo sguardo straniero catturava reazioni diverse, spesso di incomprensione e rifiuto, che si fondevano insieme in un mix ostile, paradossalmente accomunando conservatori e progressisti.

Nel volume di Borrow, come in altre pagine del Settecento e Ottocento, lo stereotipo della irriducibile diversità religiosa si intrecciava con altri luoghi comuni, basati sul contrasto tra libertà e progresso dei paesi del settentrione e dispotismo e decadenza di quelli meridionali⁶; il che complica ulteriormente le cose, rendendo meno semplice per noi, alla distanza, valutare il senso delle rappresentazioni e il gioco delle parti. In controluce vi si intravede, ad esempio, l’influsso di una certa ideologia *wiggish*, che leggeva la storia in termini di razionalità e progresso indefinito sul piano economico-politico, e sul piano culturale come graduale processo di secolarizzazione e disincanto del mondo. Anche questa visione contribuiva ad avvalorare l’immagine storiografica tradizionale, che semplicisticamente separava *oral* e *written world*, e altrettanto schematicamente contrapponeva i corrispondenti universi di riferimento: per un verso i protestanti, identificati come popolo del libro, e per l’altro i credenti cattolici, che esprimevano invece la loro pietà attraverso rituali devoti (*demonstrative piety*)⁷.

2. Si è già anticipato che vari studi recenti, meno identitari e più trasversali, hanno preso le distanze da questa interpretazione dicotomica. In quanto interessate ai fenomeni di scambio culturale e alle storie interconnesse, tali ricerche hanno infatti spesso avvicinato ed esplorato in parallelo i due mondi. Inoltre (altro segno distintivo) hanno tendenzialmente ribaltato le

⁵ G. Borrow, *The Bible in Spain*, London, J. Murray, 1843, vol. II, p. 277. Il corsivo è mio.

⁶ Su questo tipo di valutazioni, spesso preconcette o stereotipate, cfr. V.I. Comparato, *Viaggiatori inglesi in Italia tra Sei e Settecento. La formazione di un modello interpretativo*, in «Quaderni storici», XIV, 1979, 42, pp. 851-866.

⁷ H. Louthan, *Converting Bohemia: Force and Persuasion in the Catholic Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 211 sgg.

precedenti prospettive di indagine, sostituendo lo studio delle teorie con quello delle pratiche – religiose, educative, di lettura –; e spostando il *focus* dal piano dei dibattiti e delle definizioni di programma a quello delle ricadute effettive e concrete su uomini e territori.

Si prenda il ruolo della stampa. Al di là del fatto di sottolineare che non era importante solo per i protestanti, questi lavori ne hanno anche revocato in dubbio, o comunque attenuato, l'impatto complessivo, come cesura radicale e rivoluzionaria, secondo l'interpretazione avanzata alla fine degli anni Settanta da Elizabeth Eisenstein⁸. L'attenzione si è invece appuntata sulla persistente commistione nei secoli di vari sistemi comunicativi, in base alla tesi che i testi stampati – religiosi anzitutto – non si diffusero a spese, ma piuttosto in connessione con altri strumenti di circolazione di messaggi e notizie⁹. Per studiare appunto le forme di comunicazione nell'Europa moderna, i curatori di un volume intitolato *Print and beyond* (2006) hanno proposto il concetto di *elaborate portfolio* come idoneo a tenere insieme, oltre allo scritto, tutte le possibilità dell'orale (discorsi, canti e recite) e del visuale (immagini, emblemi, insegne ecc.), ben più capaci di attrarre il popolo dei semplici¹⁰. La sollecitazione a superare i vecchi schemi è senza dubbio condivisibile a livello operativo, ma la scelta del termine, che appartiene al vocabolario aziendale e pubblicitario contemporaneo, rappresenta una spia linguistica un po' inquietante della forte proiezione di problemi attuali sul passato storico, secondo una tendenza che accomuna parecchie ricerche di questo tipo.

Altro tratto caratteristico da evidenziare è il taglio cronologico programmaticamente esteso. La scelta di privilegiare prospettive ampie e di tempo lungo ha non di rado indotto a far rifluire il tema storico della lettura e dell'alfabetizzazione religiosa all'interno di processi più generali di disci-

⁸ E. Eisenstein, *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento*, Bologna, il Mulino, 1985 (ed. or. 1979). Sulla ricerca di Eisenstein e sulle sue ricadute cfr. *Agent of Change: Print Culture Studies after Elizabeth L. Eisenstein. Wide-Ranging Essays on Print Culture from Renaissance Europe to the Contemporary Digital World*, eds. S. Alcorn Baron, E.N. Lindquist, E.F. Shevlin, Amherst, University of Massachusetts Press, 2007.

⁹ Cfr. R. Scribner, *Per il popolo dei semplici: propaganda popolare nella Riforma tedesca*, Milano, Unicopli, 2008 (ed. or. 1981).

¹⁰ J. Pollmann, M. Greengrass, *Introduction*, in *Religious Communication: Print and beyond*, in *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, vol. I, *Religion and Cultural Exchange in Europe*, eds. H. Schilling, I. Tóth, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 221-235: 227.

plinamento e confessionalizzazione¹¹: processi legati alla genesi dello Stato moderno, che in buona sostanza sono stati considerati comuni tanto al cattolicesimo quanto al luteranesimo e al calvinismo. Le conseguenze della scelta di tale periodizzazione e di tali categorie storiografiche sono (ancora una volta) evidenti: il tema forte della rottura cinquecentesca dell'unità della *Respubblica* cristiana è stato allontanato sullo sfondo, e la dimensione del conflitto e delle differenze irriducibili tra gruppi religiosi fortemente depotenziata. In tal senso, non sorprende che vari di questi studi, per revocare in dubbio ruolo e importanza delle letture bibliche in volgare, abbiano scelto il terreno di ricerca più favorevole, concentrandosi sulla Germania luterana e sui fedeli della Chiesa anglicana.

Per l'Inghilterra di età moderna, le ricerche di Ian Green hanno rivisto criticamente la tesi che il possesso di Bibbia e Nuovo Testamento in edizione completa fosse comune tra i gruppi popolari, salvo naturalmente il caso di prestiti, doni o eredità. Molto più diffusi sembra fossero invece i compendi (*abridgements, heads*), che servivano per selezionare e per memorizzare frasi bibliche utili nella vita quotidiana; gli ammonimenti per principianti (*advices for beginners*); e i libretti di domande e risposte o versificati: tutti strumenti che, grazie a una memorizzazione agevolata, dovevano guidare i fedeli nella lettura personale dei libri della Bibbia a fini di edificazione morale¹².

Anche per le aree protestanti di lingua tedesca l'argomento è stato ripreso in modo problematico. Étienne François, ad esempio, ha puntualizzato che il biblicismo marcato restò tratto caratteristico della minoranza pietista e di piccoli gruppi fondamentalisti e millenaristi, spesso tentati da forme di isolamento settario; e ha ricordato che la maggioranza accedeva invece alle Scritture per via mediata, grazie soprattutto al culto, ai cantici, alle prediche e agli innumerevoli libri di devozione che commentavano il testo sacro e ne esplicitavano il senso¹³. La qual cosa, naturalmente, non escludeva affatto

¹¹ Su questo concetto cfr. H. Schilling, *La «confessionnalisation», un paradigme comparatif et interdisciplinaire*, in «Études germaniques», LXXVII, 2002, n. 3, pp. 401-420; D. Julia, *Sur la construction des identités confessionnelles dans l'Allemagne du XVIIIe siècle*, in «Annales», LXVIII, 2013, n. 4, pp. 1141-1152. Più in generale, per una discussione aggiornata di questioni e concetti storiografici legati al tema della Controriforma, cfr. il saggio di E. Bonora, *Il ritorno della Controriforma e la Vergine del Rosario di Guápulo*, in «Studi Storici», LVII, 2016, n. 2, pp. 267-295.

¹² I. Green, *Print and Protestantism in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

¹³ É. François, *Les protestants allemands et la Bible*, in *Le siècle des Lumières et la Bible*, éd. par Y. Belaval, D. Bourel, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 47-58.

che la Bibbia si trovasse al centro di relazioni simboliche e affettive vivissime, grazie alle funzioni di protezione e divinazione di cui era investita¹⁴. È infine interessante notare come la rivisitazione critica dei successi e dei limiti della Riforma (ivi incluso il rapporto privilegiato con la cultura scritta) abbia indotto la storiografia anglosassone e centroeuropea a volgere uno sguardo più attento, talora addirittura venato di ammirazione, al comportamento e alle strategie degli antichi avversari¹⁵: una svolta non da poco rispetto a un passato ove le pratiche e la letteratura religiosa di larga circolazione in aree cattoliche erano state considerate un soggetto trascurabile, o comunque poco significativo, «merely a minor road stop on the way to the Enlightenment»¹⁶.

Si prenda, per fare un esempio concreto, un denso articolo di Geoffrey Parker, uscito nel 1992 su «Past and Present»¹⁷. La premessa ribadiva che la familiarità con la Bibbia era cruciale per i protestanti, «in order to be saved», e che pertanto «the successful practice of the protestant religion required literate skill»¹⁸. Ma, sebbene la religione riformata prescrivesse e presupponesse la lettura individuale dei testi sacri, almeno per tutto il primo secolo la presenza di un gran numero di fedeli non alfabetizzati¹⁹ vanificò o indebolì queste opzioni di principio. Per assicurare l'istruzione terrena e la salvezza ultraterrena di tutto il gregge sarebbero occorsi l'apporto e l'azione capillare di un clero coscienzioso e ben preparato, un tipo di personale qualificato che fu invece a lungo deficitario. Questo sul fronte protestante; ma il punto per noi più interessante di questo saggio riguarda il confronto istituito con il mondo cattolico. Parker (uno specialista della Spagna moderna) ricordava infatti l'incisività e l'efficacia dei provvedimenti disciplinari della Contro-riforma a proposito di lettura e istruzione, istituendo una comparazione a tutto vantaggio della Chiesa di Roma. Accanto alla svolta significativa nel reclutamento del clero, cresciuto di numero e migliorato per livello di preparazione, menzionava infatti le azioni intraprese per promuovere l'alfa-

¹⁴ Ivi, pp. 55-57.

¹⁵ Cfr. ad esempio P.F. Grendler, *Schooling in Renaissance Italy: Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1991.

¹⁶ Louthan, *Converting Bohemia*, cit., p. 212.

¹⁷ G. Parker, *Success and Failure during the First Century of the Reformation*, in «Past and Present», Vol. 136, 1992, pp. 43-82. Parker partiva – ampliandole geograficamente e comparativamente – dalle tesi di Gerald Strauss (*Luther's House of Learning: Indoctrination of the Young in the German Reformation*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press, 1978).

¹⁸ Parker, *Success and Failure*, cit., p. 52.

¹⁹ Parker ipotizza una percentuale intorno al 50% per il primo secolo della Riforma.

betizzazione religiosa e piú in generale l'educazione dei laici (dalle scuole di catechismo ai collegi degli ordini religiosi insegnanti). Le ragioni ultime di tale «*remarkable picture of lay piety*» nei paesi del Sud Europa – *remarkable* appunto in confronto con le difficoltà rilevate in quelli protestanti – erano riportate alla scelta di promuovere «*an uncomplicated faith*»²⁰, ancorata a catechismo e preghiere, e di rafforzarla attraverso una letteratura minimale di devozione, ad alto tasso spettacolare ed emotivo: la scelta piú facile in un regime di monopolio dottrinale, senza alternative o concorrenti, di cui questa ricerca non ricordava però né costi né limiti.

A tali sollecitazioni provenienti d'oltre confine ha risposto con comprensibile interesse, sul versante italiano, una storiografia orientata a riproporre una lettura in positivo dell'azione della Chiesa controriformista anche in campo letterario ed educativo. Il consenso su queste tesi omologanti si è manifestato diffusamente nel settore della storia dell'educazione e dell'infanzia, campi tradizionalmente influenzati dalla cultura cattolica. Per cogliere il senso di tali posizioni si può ricorrere a un articolo di bilancio e sintesi (*Educating and Disciplining Readers*) apparso nel 2009 su «*History of Education and Children's Literature*», ove le opzioni storiografiche di fondo erano esplicitate con estrema chiarezza: «Actually – scriveva Marta Brunelli – in consideration of historiographical categories of disciplining and Confessionalization, numerous points of contact seem to emerge in the control policies of the religious book both in the Catholic and in the Protestant world». A proposito della lettura della Bibbia, in particolare, «the researches of social history seem to demonstrate lesser and lesser differences in the reading customs between Catholic and Protestant families, for example in early modern Germany»²¹.

3. Torneremo piú avanti su questo tipo di valutazioni. Per ora limitiamoci a notare che in questo quadro storico e storiografico sempre piú sfumato e mutevole, i cui contorni – un tempo tratteggiati in modo incisivo – si sono progressivamente opacizzati, c'è stata almeno una barriera che ha retto all'urto delle correnti revisioniste di fine Novecento, almeno una specificità inequivocabile che è stata confermata: quella che contraddi-

²⁰ Parker, *Success and Failure*, cit., pp. 71, 73-76.

²¹ M. Brunelli, *Educating and Disciplining Readers: Books, Publishing and Libraries in Italy at the Time of the Enquiry of the Congregation of the Index*, in «*History of Education and Children's Literature*», IV, 2009, n. 2, pp. 17-59: 57-58. La rivista, incardinata presso l'Università di Macerata, pubblica preferibilmente contributi in lingua inglese.

stingueva e isolava i puritani anglosassoni e i calvinisti di lingua francese nel loro rapporto assiduo e intensissimo con la Bibbia. La motivazione profonda che in queste cerchie spingeva i fedeli – giovani o vecchi, ricchi o poveri – a tornare incessantemente sulle pagine sacre, a studiarne ogni frase e parola per trarne il messaggio e la grazia di Dio²² era l'inesausta ricerca di salvezza; una salvezza di cui solo la diurna lettura individuale forniva la chiave, favorendo quella conversione dello spirito che era il segno della benedizione divina. Proprio il desiderio di dare ai laici e alle persone comuni gli strumenti per leggere le Scritture rappresentava lo stimolo principale all'educazione del popolo. Per questo obiettivo, per portare il verbo di Dio al *simple folk*, i puritani erano disposti a combattere e a sacrificare la propria vita, opponendosi a quanti, anche nel mondo della Riforma, ritenevano che l'interpretazione del testo sacro dovesse rimanere monopolio del clero e dei dotti.

Era un principio gravido di conseguenze, che, applicato sino in fondo nei gruppi settari, contribuì a dissolvere l'unità protestante. Al di là dei rapporti e conflitti interni (non essenziali nel nostro discorso), va comunque riconosciuto che i caratteri e gli esiti peculiari della storia inglese dell'età moderna – culturale, politica e sociale – furono plasmati anche da questa tradizione religiosa radicale, che aveva alfabetizzazione e lettura popolare indissolubilmente connesse al suo nucleo profondo. Una tradizione, dunque, teologicamente ed emozionalmente «committed to the principle of democratic access to Scripture»²³, che però nel corso del tempo si mostrò altresì flessibilmente capace di associare la *literacy* a una varietà di nuovi e più mondani vantaggi, profitto e successo compresi. Ricerche specifiche condotte proprio su Inghilterra e New England hanno infatti messo in rilievo come già da fine Cinquecento, e in misura crescente nel Seicento, in queste aree crebbe l'opinione che leggere e scrivere fossero abilità importanti che portavano molti benefici. E se molti ne ribadivano ancora i vantaggi morali e spirituali, legati al fatto di abbeverarsi direttamente alla parola del Signore nella Bibbia, altri facevano invece riferimento a interessi più terre-

²² Sul legame tra educazione del popolo e lettura della Bibbia nei gruppi puritani e radicali inglesi vale la pena di tornare alle pagine di C. Hill, *Il mondo alla rovescia*, Torino, Einaudi, 1981 (ed. or. 1972). Sullo specifico delle letture infantili cfr. M. Roggero, *Literacy e letture nel mondo protestante*, in *Dalla bibliografia alla storia. Studi in onore di Ugo Rozzo*, a cura di R. Gorian, Udine, Forum Editrice, 2010, pp. 265-289.

²³ Th. Laqueur, *The Cultural Origins of Popular Literacy in England*, in «Oxford Review of Education», Vol. 2, 1976, No. 3, pp. 255-275: 261.

ni; e i piú connettevano l’istruzione a una varietà di *benefits* morali e civili, combinando *mercy* e *profit*²⁴.

4. Dopo aver delineato i punti salienti di questo dibattito, richiamando un fascio di proposte storiografiche molto sensibili alle analogie e alle storie connesse, si può provare a questo punto a saggierne la tenuta, ritracciando in controtendenza una geografia delle differenze. Per farlo, per verificare le peculiarità del cattolicesimo (romano e anche iberico) rispetto a libri, letture e alfabetizzazione religiosa, partiamo non dalle vette teologiche ma dal basso, dall’umile questione dei catechismi, strumento comune a gran parte dei paesi europei, al di là delle frontiere confessionali politiche e ideologiche.

A iniziare dagli ultimi due decenni del Novecento, alcuni studi, soprattutto di storia dell’educazione e della lettura, hanno fortemente evidenziato il fatto che nell’Europa della prima età moderna tutti i gruppi confessionali si servivano dei catechismi come mezzo di istruzione religiosa, proprio perché rispondevano a un obiettivo condiviso da tutte le *élites*, vale a dire il controllo delle conoscenze dei fedeli in materia di fede e di culto.

In Inghilterra, ad esempio, un breve catechismo fu integrato dal 1549 nel *Book of Common Prayer* ufficiale della Chiesa anglicana, ristampato piú volte ogni anno. *The ABC with the Catechism*, che era un primo libro di lettura, con una tavola di alfabeti, il catechismo e una scelta di preghiere tratte dal *Prayer Book*, costituí uno dei *best-seller* delle edizioni inglesi nel corso di tutta l’età moderna, come il suo fratello maggiore, *The Primer and Catechism*, che conteneva una piú vasta scelta di preghiere. A fine Cinquecento e nella prima metà del Seicento erano stampati da due a quattro volte l’anno, con singole tirature di 2.500 esemplari. Si trattava di milioni di copie, cui andavano naturalmente aggiunti i catechismi delle altre confessioni: presbiteriani, battisti, indipendenti e quaccheri²⁵.

Anche per la Germania si è sottolineato come le interpretazioni eterodosse dei contadini in rivolta e dei gruppi radicali quali gli anabattisti inducessero evidenti correzioni nel luteranesimo che si andò affermando tra la fine degli anni venti e gli anni quaranta del Cinquecento. L’abilità di leggere e inter-

²⁴ D. Cressy, *The Environment for Literacy*, in *Literacy in Historical Perspectives*, ed. D.P. Resnick, Washington (Dc), Library of Congress, 1983, pp. 23-42: 23-25.

²⁵ D. Julia, *Confessions chrétiennes et éducation: histoire d’une sécularisation*, in «Annali di storia dell’educazione e delle istituzioni scolastiche», 12, 2005, pp. 67-100: 76-77

pretare correttamente la Bibbia, ad esempio, divenne sempre più legata a figure di esegeti professionali, normalmente in possesso di un diploma in teologia. La lettura delle Scritture da parte dei laici non venne scoraggiata, ma fu progressivamente orientata e guidata da pastori e predicatori, che provvedevano con opportune istruzioni a garantire il corretto intendimento del testo sacro. D'altronde, sebbene il ruolo della Bibbia nel Cinquecento non sia stato del tutto chiarito, almeno a livello popolare, studiosi competenti come Robert Scribner hanno ipotizzato che l'esperienza più comune non fosse la lettura diretta, ma quella robustamente filtrata attraverso glosse, sermoni, catechismi e letteratura devota²⁶.

Al di là del generale successo del *format* catechismo, restavano però significative differenze nell'uso. Certo, il crescere di correnti radicali e di fazioni persuase in breve i capi della Riforma a proporre ai propri seguaci materiali meno ambigui e mutevoli rispetto alle opzioni più flessibili della prima fase²⁷, e li indusse a diffondere versioni testuali approvate. La sfida non era più solo l'opposizione teologica alla Chiesa di Roma, ma veniva dalle numerose e contrastanti versioni dottrinali all'interno del campo protestante, e per questo motivo i catechismi, da testi che spiegavano le differenze tra papisti e veri cristiani, si trasformarono in libri indirizzati a divulgare i principi confessionali. In Germania, ad esempio, al catechismo di Lutero fu contrapposto il catechismo riformato di Heidelberg (1563), che divenne il testo di riferimento principale per le Chiese riformate tedesche e olandesi. Mai comunque il catechismo (neppure quello di Lutero) fu inteso quale sostituto delle Scritture, ma sempre come la buona via che avvicinava i lettori al libro sacro, e li familiarizzava con il messaggio e i contenuti biblici, resi accessibili dalla traduzione in volgare. Anche per le persone meno colte, insomma, il catechismo stava a rappresentare un primo passo, e non un'alternativa a diverse e più impegnative letture²⁸. E mai fu formalmente rinnegato il principio che la parola del Signore aveva un senso chiaro ed evidente, accessibile ai semplici laici: principio basilare del credo protestante, che era spesso sottolineato con enfasi in polemica con i cattolici, accusati di oscurare la verità di Cristo e nascondere il messaggio biblico di salvezza.

²⁶ R.W. Scribner, *Heterodoxy, Literacy and Print in the Early German Reformation*, in *Literacy and Heresy*, eds. P. Biller, A. Hudson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 255-278: 276-277.

²⁷ S. Ehrenpreis, *Teaching Religion in Early Modern Europe*, in *Cultural Exchange in Early Modern Europe*, vol. I, *Religion and Cultural Exchange*, cit., pp. 256-273: 259.

²⁸ Ivi, p. 258.

V'è poi un secondo dato da tener presente. Nelle regioni multiconfessionali, o che conobbero diversi regimi e dinastie, i testi della catechesi non riuscirono a raggiungere un monopolio assoluto, ma dovettero (in certe fasi almeno) sfidarsi in un regime di confronto/scontro. Così, ad esempio, in Inghilterra il catechismo – nella variante *The ABC with the Catechism* diffusasi sotto Elisabetta I – giocò un ruolo importante nella didattica della lettura dei principianti. In linea teorica la Chiesa anglicana cercò di stabilire testi uniformi anche nella fase di più forte dissenso religioso; in pratica dovette comunque fare i conti con più di 500 catechismi, diversi per ampiezza, stile e toni, che furono stampati dal 1560 al 1640; senza contare che questa produzione nel suo insieme doveva poi competere anche con la letteratura religiosa settaria, molto vitale per quanto vessata e condannata²⁹. Sebbene il catechismo rimanesse una forma di scrittura di per sé fortemente disciplinante, un regime di serrata concorrenza come quello inglese tendeva a cambiarne i modi di fruizione e d'uso rispetto a regioni caratterizzate da più stretta ortodossia come la penisola italiana, ove dopo metà Cinquecento ne circolavano poche versioni, bloccate sul calco di un modello imposto dall'unica e potente istituzione ecclesiastica. D'altronde, soffocati gli ultimi focolai di eresia sotto Pio V, venne a mancare qui il «nemico» contro cui era necessario munirsi di conoscenze teologiche, sia per combatterlo sia per convertirlo; e, come già si diceva, si affermò una catechesi minimale, rafforzata da un'intensa partecipazione a ceremonie e riti della Chiesa piuttosto che nutrita di consapevolezza dottrinale³⁰.

La realizzazione del Catechismo romano, che si ebbe nel 1566, si inseriva inoltre in articolato processo di centralizzazione perseguito da curia e pontefice, che portò anche alla scelta di testi in latino destinati a uniformare le pratiche della cattolicità: si ebbero così la revisione del breviario (1568) e del messale (1570). Una sostanziale unificazione dei catechismi in volgare in uso nelle scuole si ebbe a fine secolo, quando, su ordine di Clemente VIII, il cardinal Bellarmino compose due manuali: un catechismo piccolo di 48 pagine destinato agli allievi, dal titolo molto significativo di *Dottrina cristiana breve perché si possa imparare a mente* (1597), e una *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana* in 276 pagine, destinata ai catechisti (1598). I due

²⁹ I.M. Green, *The Christian's ABC: Catechisms and Catechizing in England, c.1530-1740*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 81-83.

³⁰ G. Fragnito, «*Ogni semplice Chierico, o secolare, anche idiota è habile ad insegnarlo: la circolazione del catechismo negli stati cattolici europei*», in «Rivista storica italiana», CXXIX, 2017, n. 1, pp. 77-97: 79, 90.

testi ebbero grandissimo successo e lunga durata, perché il papa ne prescrisse l'adozione in tutto lo Stato della Chiesa, e ne affidò la privativa alla Arciconfraternita della Dottrina cristiana romana, che aveva funzione di guida e indirizzo per tutte le confraternite e scuole della penisola³¹.

5. La storia dei catechismi ci conferma insomma, per la sua parte, che nell'Europa moderna sussistevano articolazioni e differenze, e che non erano di poco conto. Può essere opportuno tornare a ripeterlo, a proposito del dibattito su religione, letture e alfabetizzazione, per controbilanciare il peso di alcune proposte e indirizzi già menzionati. Il rinnovarsi del confronto storiografico è sempre cosa utile; e utili correzioni e integrazioni sono state in effetti avanzate per singoli paesi, o regioni, o gruppi sociali e confessionali. Ma non appena si esca dall'ambito di contesti specifici, e si raffrontino in prospettiva comparata i vari casi e i vari territori, se ne ricava ancora la conferma di una irriducibile diversità, e ci si rafforza nell'opinione che proprio su questo terreno si delinearono peculiarità radicate nelle opzioni religiose, e si scavarono differenze destinate a perdurare nel tempo, con conseguenze in parte ancora visibili alla distanza.

Basterà qui ricordarne alcune tra le più evidenti, a partire dal mondo della Riforma. Un primo dato, accreditato sia dagli storici della cultura sia dai linguisti, è che la familiarità dei fedeli con le versioni tradotte del Libro rappresentò un elemento cruciale nella creazione di una *koinè* linguistica, anche a livello popolare. Si tratta di una tendenza presente anche prima della Riforma, ma l'influenza positiva delle Scritture su standardizzazione e radicamento dei volgari, nella varietà scritta e orale, fu rafforzata nel Cinquecento nell'area protestante, dalla Germania all'Inghilterra, dalla Svezia alla Finlandia, dall'Olanda alla Danimarca e all'Ungheria³².

Diversa invece la situazione delle regioni cattoliche. In Italia, in particolare, la lotta senza quartiere contro la minaccia protestante e il pericolo – temutissimo – di un coinvolgimento popolare nelle questioni di fede portarono infatti a guardare con crescente diffidenza alle letture dei semplici e ai testi scritti in volgare. Ne derivò una scelta a favore del latino tanto nel

³¹ In Italia il modello unico imposto da Roma sarebbe stato messo in crisi solo nel Settecento nel quadro dall'intervento giurisdizionale dei sovrani riformatori. M. Catto, *Un panopticon catechistico. L'arciconfraternita della dottrina cristiana a Roma in età moderna*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

³² P. Burke, *Lingue e comunità nell'Europa moderna*, Bologna, il Mulino, 2006 (ed. or. 2004), pp. 131 sgg.

culto quanto nell'insegnamento; una scelta che, pur valendo a consolidare il monopolio dottrinale e l'interpretazione autorizzata dei libri sacri, fu gravida di conseguenze anche a lungo termine. Le ricadute di tale politica, volta a riaffermare il monopolio del latino (e attraverso di esso del clero) sulla cultura religiosa, andarono infatti ben al di là della sfera teologica e biblica, determinando profonde modifiche nella pratica devota e riorientando interi settori della produzione libraria³³. Nell'insegnamento primario, inoltre, l'italiano rimase a lungo compreso in uno spazio marginale o non ufficialmente riconosciuto. Bambini e bambine che conoscevano solo il dialetto si trovarono a sudare sin dalle prime lezioni su pagine e testi alieni e remoti, stesi nella lingua della Chiesa: su preghiere complesse come il *Pater Noster*, la *Salutatio Angelica*, il *Symbolum Apostolorum* o su oscure formule latine per il servizio della messa. Alla Chiesa di Roma, che nella penisola era poi la principale agenzia formativa, ben più della buona capacità di leggere (o scrivere e contare) stava a cuore la catechesi dei gruppi popolari; e questa opzione di fondo, coniugata ai problemi organizzativi e al profilo degli allievi, orientava verso una didattica minimale, legata alla voce e alla memoria. La carenza di fonti rende difficili valutazioni quantitative, ma nell'insieme si può sostenere che simili forme di apprendimento sommario inducevano un consumo testuale approssimativo e incerto, e che questa pedagogia diffidente dei libri modellava un pubblico che si muoveva a fatica tra le parole e le pagine, soprattutto tra parole nuove e frasi articolate³⁴. Il che ci porta a una seconda questione nodale che riguarda – nel senso più pieno – l'accesso ai libri, cioè a ragionare su come e quanto i gruppi poco scolarizzati e limitatamente colti (i «rustici», le donne e i ragazzi) riuscissero davvero a padroneggiare l'alfabeto, superando lo scarto tra pura decifrazione dei segni grafici e riconoscimento del significato di sillabe e parole; e a interrogarci su quanti di loro sormontassero le difficoltà del periodo iniziale, vincessero le frustrazioni di una lettura ancora stentata e mnemonica, e provassero a cimentarsi con materiali e forme di scrittura via via più complesse. In questo senso stimolo e aiuto vennero senza dubbio ai protestanti dall'abitudine di ascoltare ogni settimana il sermone del pastore, un'esposizione articolata sulla base delle pagine bibliche, con un capo e una coda, un com-

³³ G. Fragnito, *Proibito capire. La Chiesa e il volgare nella prima età moderna*, Bologna, il Mulino, 2005.

³⁴ M. Roggero, *L'alfabeto conquistato. Apprendere e insegnare nell'Italia tra Sette e Ottocento*, Bologna, il Mulino, 1999.

mento, delle variazioni e un corredo di deduzioni moraleggianti; dunque un esempio orale e vivente di come le parole stampate potessero diventare discorso e struttura argomentativa³⁵. Ai cattolici, invece, pur tenuti alla predica nei giorni festivi, mancava un passaggio chiave: la possibilità di un personale e diretto riscontro sui testi della parola di Dio annunciata dal pulpito; e mancava dunque un potente incentivo a far pratica sul lessico e la sintassi del volgare scritto. Certo, anche il clero cattolico metteva tra le mani dei propri fedeli i catechismi, e piccoli libretti di devozione, ma – sia per contenuti sia per qualità linguistica – non c’era paragone possibile tra questi prodotti e la Bibbia, la cui straordinaria ricchezza si prestava a letture di tipo diverso, che attingevano (anche nelle versioni ridotte) a significati e stratificazioni storiche, sapienziali e profetiche.

Un ulteriore elemento di differenziazione riguarda infine le forme di scrittura individuale, un’altra linea di tendenza che avrebbe lasciato tracce durature, segnando un netto confine nella produzione di egodocumenti (diari intimi, autobiografie ecc.) tra cattolici³⁶ e riformati³⁷. Nel mondo protestante, di fronte al problema drammatico della salvezza, un autoesame spirituale regolare e ripetuto – una sorta di *spiritual bookkeeping*, secondo il termine coniato da Christopher Hill – divenne mezzo privilegiato per acquisire la certezza dello stato di grazia del singolo. La meditazione religiosa, l’autodisciplina, la costruzione identitaria del gruppo degli adepti giocarono un ruolo importante nella fioritura di questo tipo di testi, soprattutto tra i puritani inglesi³⁸, perché questa specifica tradizione di scrittura spirituale non si ritrova ad esempio presso gli ugonotti di Francia³⁹. Tra gli altri ele-

³⁵ Il suggerimento a riflettere su questo punto mi è venuto da Massimo Firpo, che ringrazio.

³⁶ Anche per i territori italiani si può segnalare il caso di alcune scritture spirituali di mano femminile. Si tratta però di testi particolari, per lo più redatti su richiesta di confessori e/o inquisitori, da parte di donne tenute sotto controllo e obbligate a mettere per iscritto le proprie esperienze mistiche. Cfr. O. Niccoli, *La vita religiosa nell’Italia moderna*, Roma, Carocci, 1998, pp. 186 sgg. Sulle scritture di donne in generale si vedano anche le ricerche di Gabriella Zarri.

³⁷ Sulla precoce apparizione nel mondo riformato delle autobiografie cfr. M. Spufford, *First Steps in Literacy: The Reading and Writing Experiences of the Humblest Seventeenth-Century Spiritual Autobiographers*, in «Social History», Vol. 4, 1979, No. 3, pp. 407-435; D. Vincent, *Bread, Knowledge and Freedom: Study of Nineteenth Century Working Class Autobiography*, London, Methuen, 1981.

³⁸ L’imperativo di un costante autoesame di coscienza era alla base di questo tipo di testi, costituendone la prima motivazione e modellandone i tratti caratteristici, Ch. Hill, *Reformation to Industrial Revolution*, Harmondsworth, Penguin Books, 1969, p. 40.

³⁹ Per la Francia, dove gli ugonotti riuscirono a introdurre concistori parrocchiali sul model-

menti legati al diverso contesto, può aver pesato il fatto che i puritani non pervennero mai a mettersi d'accordo su una struttura ecclesiastica unificata: in tale clima proprio la necessità di forme di autodisciplina e il bisogno di trovare rassicurazioni agirono come leva per incentivare pratiche intense sia di lettura sia di scrittura spirituale⁴⁰.

6. Tutte queste considerazioni ci riconducono al nocciolo duro della questione: il fatto che la cultura del mondo protestante, nonostante le molte differenze interne, fosse pur sempre radicata in una religione che da un punto di vista teologico, normativo ed emotivo dipendeva dal principio dell'accesso diretto alle Scritture, rese comprensibili dalle traduzioni in volgare. Sotto questo profilo l'alterità del mondo cattolico – soprattutto di quello mediterraneo – è evidente. In Italia i divieti formali della Bibbia in volgare e di molta letteratura connessa, reiterati con qualche variante per due secoli a partire dall'*Index* del 1558, decaddero solo a metà Settecento, durante il pontificato di Benedetto XIV⁴¹. Ma anche dopo questa data non si ebbe una radicale inversione di tendenza, perché contro le letture individuali giocavano sia la persistente diffidenza di una parte del clero sia i timori interiorizzati dai buoni fedeli, ben ammaestrati contro i rischi di interpretazioni soggettive e arbitrarie.

Basta tener presente questo dato, e accostarvi altri elementi noti, come i poteri e la capillarità dell'apparato di censura e il sostanziale monopolio confessionale in campo educativo, per avere la conferma che il caso italiano e anche quello spagnolo si configurano in età moderna in modo peculiare per ciò che riguarda istruzione, libri e prime letture, anzitutto religiose. Perché in ambedue i paesi le autorità (soprattutto ecclesiastiche) dovettero muoversi su una via stretta, volendo per un verso promuovere l'istruzione religiosa del popolo e per l'altro garantirne l'ortodossia attraverso l'accesso sorvegliato a pochi testi validati e l'eliminazione di quelli a rischio. Per-

lo di Ginevra, cfr. Ph. Benedict, *Two Calvinisms*, in Id., *The Faith and Fortunes of France's Huguenots*, Aldershot, Ashgate, 2001, pp. 208-228.

⁴⁰ K. von Geyserz, *L'autoformation spirituelle en Angleterre*, in «Histoire de l'éducation», 1996, n. 70, pp. 49-63: 55-56; E. Botonaki, *Seventeenth Century English Women's Autobiographical Writings: Disclosing Enclosures*, New York, Mellen Press, 2004.

⁴¹ G. Fragnito, *La Bibbia al rogo*, Bologna, il Mulino, 1997. La svolta, per quanto riguardava i territori controllati dall'Inquisizione spagnola, avvenne solo nel 1782, quando la Bibbia in volgare fu infine permessa ai buoni cattolici, purché abbastanza istruiti da orientarsi in queste materie.

ché venne a mancare qui, già dal secondo Cinquecento, quel che invece caratterizzò gran parte del mondo protestante: la concorrenza interna e i contrasti confessionali che moltiplicavano gli sforzi di indottrinamento, e incentivavano a gara le letture, le pubblicazioni, la diffusione di scritti. E perché proprio l'assenza di differenti e multiple comunità cristiane, dotate di autonomia istituzionale e culturale, influenza ancor oggi radicalmente la prospettiva di ricerca, e depotenzia l'uso di nuovi concetti storiografici quali l'*œcuménicité du quotidien* (coesistenza empirica ed esperienziale)⁴²: concetti di recente applicati all'analisi di altre variegate realtà, come Inghilterra, Province Unite e Francia, che risultano invece inapplicabili, se non in misura marginale, a un paese come l'Italia, precocemente e duramente ricompattato intorno alla Chiesa romana.

Vale insomma la pena, ancor oggi, di tenere ben salde insieme storia culturale e storia politica, perché in questo modo, pur revocando in dubbio contrapposizioni banali e polemiche cristallizzate, sarà possibile leggere la geografia religiosa dell'Europa moderna come una mappa ben differenziata, con tratti e percorsi diversi, non tutti ecumenicamente riconducibili all'interno di una generica *koinè* cristiana.

7. La complessità della ricerca, tra l'altro, è accentuata dalla mobilità del quadro complessivo, dal momento che i vari attori in gioco, costretti a misurarsi con sfide cangianti, dovettero tatticamente variare e adattare le loro strategie a tempi e contesti.

La Chiesa cattolica, che in Italia (almeno in una prima fase) combatté la battaglia sui libri soprattutto per sottrazione, attraverso divieti e requisizioni, in altre regioni ove lo scontro religioso era più aperto scelse invece di competere con i protestanti sul loro terreno, non solo sfruttando tutte le potenzialità della stampa, ma accettando addirittura la presenza di testi biblici o ispirati alla Bibbia in versioni volgari approvate.

Già nel Cinquecento libri e scuole vennero impiegati come strumenti di lotta nelle zone alpine di confine contese ai luterani, e nei Grigioni di fine secolo furono una chiave di volta della pastorale antiereticale di Carlo Borromeo, che per prevalere si adattò a misurarsi con il nemico ad armi pari. Il vero segno dell'abiura dell'eresia – scriveva nel 1583 uno dei collaboratori del vescovo, in prima linea sulle terre di confine – era appunto la consegna

⁴² Sull'importanza dell'*œcuménicité du quotidien*, cioè dei concreti rapporti transconfessionali oltre le imposizioni di Chiese e Stati, cfr. Frijhoff, *Chrétienté*, cit.

delle «armi, cioè i libri luterani». Ma poiché i libri si combattevano coi libri, «bisogneria havere alcuni libri spirituali da dare a questi che m'han dato li prohibiti, come le doctrine over catechismi; et alcuni libretti volgari da far oratione, et simili». Contenuti a parte, c'era anche il problema che si trattava di oggetti di valore, che «seben prohibiti non di meno costano», così che i neoconvertiti cercavano di rivenderli piuttosto che bruciarli o consegnarli alle autorità. «Un catolico m'ha reso un libro di Lutero molto grande [...] et dice costare tre talleri, lo voleva rimandar a vendere, per degni rispetti non gli l'ho permesso», registrava il missionario, alle prese con questa problematica contabilità; e subito si raccomandava di «farli havere alcun buon libro di prediche sopra li evangeli correnti in volgare, perché il pover'huomo non ha modo di accomprarsi altri libri». Sarebbe stata una concessione oculata, perché l'esempio avrebbe motivato altri ancora a «disfarsene, con speranza di haverne di migliori»⁴³.

Libri come armi – anche in questo caso libri papisti – furono utilizzati in Inghilterra dopo la Riforma, sia stampati sul continente e introdotti di contrabbando, sia prodotti clandestinamente sull'isola da tipografi conniventi. D'altra parte, com'era prevedibile in quel difficile contesto di lotte confessionali, i cattolici inglesi non tardarono a imitare i propri avversari rispetto all'uso della stampa come strumento di propaganda e evangelizzazione, ben oltre dunque la sfera delle letture private e delle pratiche devozionali⁴⁴.

Su scala ben più vasta, e con un notevole impegno organizzativo, metodi simili vennero adattati nel secolo successivo alle grandi campagne di ricatolicizzazione condotte in Europa centrale dopo la guerra dei Trent'anni. Per riconvertire la Boemia, ecclesiastici e missionari non si limitarono a misure di censura e repressione contro i libri eretici, ma, alternando *force and persuasion*, usarono largamente la «buona» stampa nel loro lavoro sul territorio, accanto a prediche, immagini e rituali⁴⁵. Non solo: di fronte all'emergenza puntarono su una posta più alta, commissionando a un gruppo di gesuiti e diffondendo dopo la fine del conflitto armato una nuova tradu-

⁴³ S. Bianconi, *Il ruolo della Chiesa borromaea nel processo di diffusione dell'italiano nella Lombardia alpina e prealpina tra 500 e 600*, in *Italia settentrionale: crocevia di idiomi romanzi*, a cura E. Banfi et al., Tübingen, Niemeyer, 1995, pp. 323-334: 326.

⁴⁴ A. Fox, *Religion and Popular Literate Culture in England*, in «Archive for Reformation History», Vol. 95, 2004, No. 1, pp. 266-282.

⁴⁵ La traduzione era accompagnata da un ampio commentario posto alla fine di ogni capitolo, scritto in linguaggio più semplice e colloquiale (Louthan, *Converting Bohemia*, cit., p. 216).

zione della *Vulgata* in lingua ceca. La Bibbia di san Venceslao (1677) rappresenta un efficace esempio di strategia flessibile applicata in una regione a lungo dilaniata da lotte religiose, e dimostra come le gerarchie cattoliche in particolari contesti di *theological chaos* accettassero di utilizzare la Scrittura in volgare, come elemento di forza di una politica volta a «control, direct and regulate reading practices»⁴⁶.

Bisogna aver chiaro, però, che la scelta delle diverse opzioni rimaneva di tipo strumentale, per cui le singole varianti, che discendevano dal riconoscimento tattico dei diversi rapporti di forze, rispondevano a un medesimo obiettivo egemonico: costituivano quindi facce della stessa medaglia, in apparenza alternative ma in fondo coerenti. Purché non si dimentichi questo dato sostanziale, superare una rigida contrapposizione binaria per moltiplicare le tessere dello schema interpretativo è una strategia efficace, che permette di cogliere nelle sue molte articolazioni la geografia biblica dell'Europa secentesca. A questo modo, accanto ai tre paesi in cui operavano le tre Inquisizioni (spagnola, portoghese, romana), e dove non circolavano traduzioni bibliche, e a quelli passati alla Riforma, dove avevano invece un posto centrale nella vita dei fedeli, si individuano zone mediane, ove cattolici e protestanti vivevano a contatto e tali letture erano più o meno tollerate⁴⁷.

Sia la varietà di situazioni sia la duttilità di risposte a livello locale è stata non a caso sottolineata per la Germania moderna, e talora proposta per avallare un'immagine omologante delle pratiche di lettura della Bibbia tra i diversi gruppi religiosi, al di là delle prescrizioni dottrinali delle Chiese⁴⁸. Si è già ricordata la tendenza a ridiscutere ruolo e importanza delle letture bibliche in volgare tra i luterani⁴⁹; di pari passo, quel filone di studi di storia sociale e religiosa che ha focalizzato l'attenzione sugli elementi di convergenza nei comportamenti e nelle pratiche dei fedeli ha sottolineato come presso i cattolici tedeschi (almeno nel XVIII secolo) si registrasse una significativa presenza di copie delle Scritture in volgare; una presenza che è

⁴⁶ Ivi, pp. 221-222.

⁴⁷ Sulle conseguenze di questo processo, che tendeva a piegare la Bibbia in volgare a letture controversistiche, cfr. G. Fragnito, *Per una geografia delle traduzioni bibliche nell'Europa cattolica*, in *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne*, éd. par J.-L. Quantin, J.-C. Waquet, Genève, Droz, 2007, pp. 51-77.

⁴⁸ Cfr. ad esempio R. Bottigheimer, *Bible Reading, «Bibles» and the Bible for Children in Early Modern Germany*, in «Past and Present», Vol. 139, 1993, pp. 66-89: 87, 89.

⁴⁹ Cfr. *supra*, nota 13.

stata spiegata con ragioni diverse, indicando per un verso l'effetto osmotico nei confronti della Riforma (ricaduta passiva), per l'altro la volontà di contrapporsi su questo terreno all'influenza protestante (azione contrastiva)⁵⁰. Il caso di maggiore interesse di quest'area grigia o intermedia è però la Francia, il solo Stato cattolico multiconfessionale che dovette provvedersi di un adeguato arsenale di libri per contrastare e riassorbire una forte minoranza calvinista. Proprio contro i riformati, che leggevano molto di religione, e per lo più opere scritturali in francese, venne qui messa a punto una sorta di terza via, con la prudente somministrazione delle Scritture in volgare sotto il controllo del clero. A questo modo fu però aperta una breccia di cui approfittarono, oltre ai neo-convertiti, anche i vecchi cattolici⁵¹.

Furono dunque il biconfessionalismo emerso dalle guerre di religione e anche la necessità di fare quotidianamente i conti con la pugnace minoranza calvinista a costringere la Chiesa di Francia a impegnarsi non solo in un'opera di rinnovamento istituzionale e spirituale, ma anche a diffondere tra i fedeli una più robusta consapevolezza confessionale⁵². Le restanti barriere vennero poi travolte da metà Seicento dalla concorrenza dei portorealisti, con il loro immenso sforzo di traduzioni bibliche e liturgiche, sostenuto da una convinzione che urtava frontalmente contro i decreti tridentini e gli Indici romani (e da Roma fu poi condannata nel 1713): e cioè che leggere le Scritture fosse un dovere di tutti i laici cristiani.

Non desta sorpresa il fatto che anche per ciò che riguarda i catechismi i primi segnali di rinnovamento venissero proprio dall'universo mobile e inquieto del cattolicesimo francese. Già nel corso del Cinquecento d'altronde, accanto al Catechismo romano e a quelli dei gesuiti Pietro Canisio e Roberto Bellarmino, avevano circolato nel paese catechismi riformati, con intensità diversa a seconda delle regioni e dei periodi (specie quelli di Calvino e di Heidelberg). Nel secolo successivo l'uniformità dell'istituzione ecclesiastica fu messa a dura prova e corrosa all'interno dalle correnti gianseniste e gallicane. In questi ambienti, molto sensibili e attivi sul terreno

⁵⁰ François, *Les protestants allemands*, cit., p. 50.

⁵¹ Questa terza via è illustrata dalla decisione dell'Assemblea del clero del 1653, che incaricò l'oratoriano Denys Amelote di tradurre l'intero Nuovo Testamento. D. Julia, *Lettura e Controriforma*, in *Storia della lettura nel mondo occidentale*, a cura di G. Cavallo, R. Chartier, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 277-316: 288 sgg.

⁵² G. Fragnito, *A proposito di «La Réforme en France et en Italie*, a cura di Philip Benedict, Silvana Seidel Menchi e Alain Tallon, in «Quaderni storici», XLIV, 2009, n. 130, pp. 249-260: 258.

dell’educazione, e nel quadro di una fioritura di catechismi diocesani in edizioni patrociniate dai vescovi locali, sarebbe poi nata un’opera di nuovo impianto come il *Catéchisme historique contenant en abrégé l’histoire sainte et la doctrine chrétienne* di Claude Fleury (1683), ove si criticavano apertamente i testi in uso, che i principianti stentavano a ricordare e anzitutto a capire. Credere davvero, ammoniva Fleury, non significava recitare alcune frasi senza comprenderne il senso; non si poteva dire di credere al mistero della Trinità senza averne alcuna idea, e non serviva stivare in memoria un puro «son de paroles» incomprensibili e remote come quelle di una lingua straniera, perché la vera fede doveva toccare il cuore, non solo far muovere la bocca: «Ce n’est pas de la bouche que l’on croit, c’est du cœur»⁵³. Il *Catéchisme* di Fleury, che rompeva con una lunga tradizione, venne successivamente messo all’Indice dalla Chiesa romana (nel 1728); ma anche solo il fatto di aver sollevato questioni ancora rimosse in altri paesi cattolici dà comunque conto del diverso clima che si respirava nella Francia dei *rois très chrétiens*.

8. Ma torniamo infine, per concludere, a qualche considerazione più generale. La prima è che l’interesse e l’attenzione per un dibattito storiografico incline a sfumare i contrasti tra cattolici e protestanti non può farci scordare il fatto che contrapposte e contrastive erano invece le posizioni assunte ed espresse dai contemporanei, protagonisti o semplici comparse dei drammatici processi oggi reinterpretati dagli storici. Le loro idee e credenze erano senza dubbio modellate (o almeno influenzate) da apparati di controllo e griglie dottrinali, ma erano altresí avvalorate da esperienze di vita e da un reticolo di discorsi quotidiani. Quell’alterità che rappresenta oggi un concetto da rivedere, e per taluni quasi un luogo comune, era a quel tempo una salda e diffusa convinzione, condivisa non solo dai teologi, prelati e profeti ma anche dai rispettivi greggi di fedeli, seppure in forme mediate e semplificate.

Si dovrebbe poi ricordare che l’importanza di stampa e scrittura per la diffusione della Riforma, un tema chiave della pubblicistica protestante,

⁵³ «Ce n’est pas croire que de savoir par cœur certaines paroles sans en entendre le sens. [...] On ne peut dire que je croie les mystères de la Trinité si je n’en ai aucune idée, si j’ai seulement ma mémoire chargée d’un son de paroles, qui me sont aussi inconnues que celle d’une langue étrangère» (C. Fleury, *Catéchisme historique contenant en abrégé l’histoire sainte et la doctrine chrétienne*, Paris, Clouzier, 1683, *Du dessein et de l’usage de ce catéchisme*). Cfr. Julia, *Confessions chrétiennes*, cit., p. 88.

ribadito ovunque, dalle raccolte di sermoni ai martirologi, ai testi autobiografici, era riconosciuta anche dagli avversari quale caratteristica distintiva (e temibilissima) della propaganda eterodossa. Costrette inizialmente in difesa, le gerarchie cattoliche avevano infatti reagito conglobando in un'unica e sommaria condanna libri, letture e fermenti eretici. E anche in seguito, in un quadro religioso consolidato, quando già la riconquista di regioni dissidenti aveva mostrato che il cattolicesimo romano era in grado di usare strategicamente la stampa, la guardia non venne abbassata, e rimase in larga parte del clero e del popolo cattolico una diffidenza di fondo, una vena d'inquietudine verso le letture e i libri⁵⁴, specie per quelle pagine che potevano capitare in mano a gente umile e rozza⁵⁵.

Sempre a proposito di conflitti, va poi riconosciuto che nell'universo protestante proprio i contrasti e la concorrenza confessionale interna valsero a incentivare gli sforzi di indottrinamento, a incoraggiare pubblicazione, circolazione e consumo di testi scritti. Man mano che le sette e gli scismi si moltiplicavano, la continuità di una particolare dottrina e la sopravvivenza stessa dei gruppi (e dei ministri e dei predicatori in particolare) vennero a dipendere dalla capacità di raggiungere e trattenere gli adepti; di convincere ciascuno, nel cuore e nella mente, della propria verità; e dal diuturno lavoro di rafforzamento di questa scelta di fedeltà.

Al contrario, in paesi cattolicissimi come Italia e Spagna, ove i focolai di disidenza erano stati precocemente stroncati, ove mancava un confronto e non esisteva un proselitismo concorrenziale, la Chiesa mantenne a lungo nei confronti del suo popolo un atteggiamento diverso, di contenimento rigoroso del regime di letture spirituali (e profane) e di somministrazioni mirate di istruzione. Per le donne e per i «rustici» si trattava per lo più di dosi omeopatiche di alfabetizzazione religiosa distillate da testi prescrittivi – catechismi e dottrine cristiane –, che andavano memorizzati più che capiti: era un indirizzo che implicava un tipo di comprensione depotenziata e obbediente, e non incentivava certo l'accesso a scritti nuovi e ignoti, forieri di mille pericoli.

Con buona pace delle nuove correnti revisioniste, le vie dei libri, le vie per trovarli, per capirli, per usarli, e anche per combatterli, non erano proprio tutte uguali nell'Europa dell'età moderna.

⁵⁴ Cfr. P. Delpiano, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Bologna, il Mulino, 2007.

⁵⁵ Cfr. M. Roggero, *Le carte piene di sogni. Testi e lettori in età moderna*, Bologna, il Mulino, 2006.