

dolorose vicende del 1907 le relazioni tra i due studiosi dovettero continuare pur in una diversità di atteggiamenti nei confronti dell'autorità ecclesiastica, dato che il Buonaiuti rimproverava al Duchesne una certa ambiguità nei riguardi di quella. La distanza tra i due cresceva anche nello stesso ambito scientifico dato che il Duchesne nutriva una concezione sostanzialmente negativa verso l'alto Medio Evo come pure era alieno dagli atteggiamenti dell'estremismo modernistico, laddove il Buonaiuti scoprirà i profondi filoni spirituali di quello stesso Medio Evo e inserirà la sua produzione storiografica in un terreno su cui già agivano i germi dello storicismo idealistico, assegnando una posizione preminente all'azione del « sacro ». Pionieri entrambi, secondo il Morghen, della nuova storiografia religiosa, sia pure con visuali ed interessi diversi, il Duchesne e il Buonaiuti devono tuttavia essere accomunati nella gratitudine e nel ricordo degli studiosi. La breve comunicazione di Pietro Scoppola, *L'influsso di D. sul risveglio culturale del cattolicesimo italiano del primo Novecento* (pp. 395-400) sottolinea il fatto che il Duchesne, nel suo soggiorno romano, frequentò anche circoli meno intellettuali o mondani ma più impegnati religiosamente su cui agì in senso spirituale e religioso.

Chiude il volume l'ampio, documentatissimo saggio di mons. Michele Maccarrone, *Monsignor D. e la Curia romana* (p. 401-494). Il saggio attinge a fondi archivistici della Biblioteca Vaticana e a carte di mons. Michele Faloci Pulignani giacenti presso la Biblioteca Comunale di Foligno, oltre a fonti minori e alla collezione del giornale « L'Unità Cattolica ». Si tratta però sempre di documenti che provengono, per così dire, dalla parte del Duchesne, mentre mancano completamente quelli provenienti dalla Curia stessa (nelle sue varie Congregazioni) e per ora non consultabili, il che per altro non ha impedito a mons. Maccarrone di presentare, sulla base di quanto è accessibile, un minuzioso e nitido *excursus* storico dei rapporti tra il Duchesne e l'autorità ecclesiastica romana. Le difficoltà con quest'ultima cominciarono per il Duchesne fin dall'edizione critica del *Liber Pontificalis* (1877), in cui si volle ravvisare da taluni la negazione dei concetti e dei termini tradizionali del Primato papale. Le critiche continuarono poi nei confronti delle Lezioni di storia ecclesiastica, divenute tosto oggetto di sospetti e di denunce per il nuovo metodo con cui era presentata la materia. Si aggiunga la delusione subita dal Duchesne nella questione delle ordinazioni anglicane di cui egli, sperando in una ricomposizione dell'unità, aveva sostenuto la validità. Ma la vera tempesta, sia pure attraverso tappe e vicende diverse, si scatenò con la pubblicazione dell'*Histoire ancienne de l'Eglise*, la sua opera storica che si impose subito per la vastità del disegno, l'assoluta padronanza della materia, la vivacità dello stile. A mano a mano che uscivano, i volumi venivano presentati al Papa dall'autore stesso che ne ricevette elogi lusinghieri,

se pure generici. In realtà le critiche non tardarono a piovere da ogni parte e crearono un ambiente talmente difficile per cui, in seguito alla traduzione italiana, si giunse alla famosa condanna del 22 gennaio 1912 che inseriva l'opera dell'Indice dei libri proibiti. Di questo cammino doloroso e spinoso mons. Maccarrone non nasconde alcun particolare riconoscendo con oggettività quanto fosse dovuto, oltre a certi atteggiamenti provocatori del Duchesne stesso, alla debolezza degli uomini di Chiesa di quel tempo in fatto di cultura storica. La vicenda viene seguita sia nei riflessi che ebbe sulla cultura ecclesiastica italiana sia nella pubblicazione autorizzata del volume relativo alla storia della Chiesa nel sec. VI. Ma soprattutto viene ricordato il sincero spirito di fede con cui il Duchesne accettò la condanna e vi si sottomise. Nella *Conclusion* (pp. 495-497) René Rémond traccia un bilancio dei lavori di questo Colloquio sottolineando la sua positiva riuscita. È l'impressione a cui è lieto di associarsi anche il lettore. Segnaliamo alcuni errori tipografici: a p. 23, n. 3, leggere: Frutaz anziché Fruttaz; a p. 81, n. 69 e 82, n. 71, leggere: Eizenhöfer anziché Eizenhoffer; a p. 272 e 291, n. 54, leggere: Quantin anziché Quantin; a p. 488, r. 4 della prima nota leggere: « controversia pasquale »; a p. 435, n. 117 la « voce » del *Dizionario biografico degli Italiani* a cui si fa riferimento non è *Buonaiuti Ernesto*, ma *Benigni Umberto*.

GREGORIO PENCO

E. J. PIN, *La religiosità dei Romani. Indagine sociologica con nota metodologica* di S. BOLASCO, Ed. Dehoniane, Bologna 1975. Un volume di pp. 344.

Roma, per la singolarità della sua storia ed in particolare della sua esperienza religiosa, è terreno privilegiato di ricerca per il sociologo. Il prof. Pin, che ha svolto l'indagine attraverso il Centro Internazionale di Ricerca Sociale della Pontificia Università Gregoriana, per conto del Vicariato di Roma e del Centro Nazionale delle Ricerche, ha scelto come campo di analisi la religiosità popolare, uno dei settori che stanno ora recuperando interesse presso gli esperti di religione per la possibilità che esso offre in ordine alla comprensione della dinamica socio-culturale dei ceti medi e delle classi subalterne. Se, da un lato, egli definisce religione come « un certo modo di dare significato all'esistenza, cioè fede in una entità considerata come assoluta (più o meno personale) e irriducibile alle sue funzioni sociali e psicologiche » (p. 14), dall'altro egli accetta come contenuto semantico di religiosità quello « che la cultura italiana e romana dà a questo termine » (p. 13). Una attenzione antropologica, se per antropologia intendiamo la scienza della cultura come prodotto umano, più che sociologica, sottende l'intero studio, benché

le tecniche di rilevamento dei dati e gli strumenti per la loro elaborazione appartengano alla seconda disciplina. Questo fa sì che il rapporto finale della ricerca non perda la sua validità, benché sia pubblicato a sei anni di distanza dal lavoro sul campo. Si può contestare la attendibilità di rilevazioni parziali relative alla pratica religiosa, come, ad esempio, l'alta percentuale di coloro che assistono alla messa domenicale (41,7 per cento), che non trova riscontro in altre indagini condotte a Roma su parrocchie dal Burgalassi e dal Milanese; anche il fenomeno dei « pasqualini », coloro che frequentano la chiesa una volta all'anno, è andato notevolmente ridimensionandosi in questo ultimo periodo, mentre ora il numero di chi va a messa tende a coincidere con quanti fanno la comunione: tutto ciò fa trasparire la maturazione di un processo culturale in atto, che la ricerca del Pin è riuscita ad individuare nella sua dinamica e a definire nelle sue componenti.

Siamo alla fine degli anni sessanta, durante i quali Roma ha conosciuto un profondo cambiamento. La sua popolazione si è accresciuta di 600.000 unità ed ha toccato i 2.500.000 abitanti. Sono scoppiati, sempre più drammatici, i conflitti sociali locali¹ e si è fatta sentire con veemenza la crisi del sistema economico e politico nazionale. Il divorzio tra Città e Vaticano, vecchio di 100 anni, tende a stabilizzarsi su posizioni sempre più distanti; il Concilio Vaticano II ha sottolineato il ruolo mondiale del Papato ed ha accelerato l'internazionalizzazione della curia, per cui il Papa è sempre meno « romano » tanto che i cittadini non si meraviglierebbero se alla sede di Pietro fosse eletto uno straniero. Roma però non ha perso la sua peculiarità: è rimasta una città amministrativa, anche se non è più la città dell'amministrazione ecclesiastica. La laicizzazione socio-economica non può non ripercuotersi nella cultura della città ed in particolare nella dimensione religiosa, che è uno dei suoi tratti strategici. Secondo la famosa ipotesi del « cultural lag » di Ogburn, tale riflusso avviene in un secondo momento per la lentezza adattiva tipica della cultura non materiale. Di qui la profonda attualità dell'interrogativo che l'autore pone alla Chiesa, quale organismo regolatore della religiosità popolare: « è preferibile, per una chiesa, restare salda nella sua tradizione, col rischio di vedersi poco a poco abbandonata dai suoi fedeli, o è meglio conservare i suoi fedeli sacrificando quelle tradizioni che potrebbero rivelarsi non essenziali? » (p. 202).

L'A. arriva a tale conclusione, rivelando come la religiosità dei romani è radicata nella loro cultura più che nell'appartenenza ad una chiesa, la quale è percepita come una « istituzione incaricata di garantire il culto e non come una società di credenti » (p. 196).

Dalla prima all'ultima pagina appare evidente la preoccupazione metodologica dell'autore, specie

nelle due appendici, l'ultima delle quali è curata dal prof. Bolasco, esperto in scienze statistiche. L'attenzione al procedimento scientifico garantisce all'opera la serietà, che non è comune in pubblicazioni del genere; essa segna un passo avanti nella ricerca teorica nell'ambito della sociologia della religione. L'A. parte dalle dimensioni del fenomeno religioso di Glock e Stark²: credenza, conoscenza, esperienza, riti, conseguenze etiche, alle quali aggiunge il grado di appartenenza al gruppo religioso e le motivazioni che sostengono le pratiche; costruisce poi un sistema di 150 indicatori, che assieme ad altri 25 non-religiosi costituiscono la struttura del questionario da applicare su campione stratificato di 2.400 soggetti. La sintesi dei dati raccolti ha il suo primo stadio nell'analisi gerarchica attraverso l'uso delle scale di Guttman con la misura quantitativa degli atteggiamenti, delle credenze e delle pratiche rituali; il secondo stadio prevede lo studio delle differenze qualitative attraverso l'analisi fattoriale con la definizione di una tipologia della religiosità. L'autore si stacca dalle tipologie tradizionali di Le Bras³ (cattolico, distaccato, conformista stagionale, messalizzante pio e devoto) e di Fichter⁴ (parrocchiano, dormiente, marginale, modale, nucleare), per avvicinarsi, almeno nell'intuizione della radice culturale della religiosità italiana, a quella di Burgalassi⁵: subcultura atea, indifferente, ufficiale « chiesa cattolica », sacrale, profetica. L'interpretazione del tutto originale dell'analisi fattoriale attraverso il trattamento grafico dell'informazione, messo a punto per la prima volta negli anni 60 in Francia dal prof. Bertin, permette di acquisire un prodotto intermedio nella definizione delle componenti della religiosità dei romani, che, opportunamente raggruppate in momenti successivi, offrono, quale prodotto finale, la tipologia ricercata; essa può essere così sintetizzata: 26 per cento distaccati (atei, non cristiani, anticlericali, indifferenti), 47 per cento cattolici culturali (stagionali, tradizionalisti, conformisti, intra-mondani), 14 per cento cattolici osservanti (praticanti, fedeli), 13 per cento cattolici impegnati (« i nostri », membri dei gruppi spontanei). Un limite reale dell'indagine, oltre alla scarsa attendibilità di alcuni dati, sembra essere la debolezza del sistema delle variabili non-religiose con le quali l'A. vuole definire le caratteristiche individuali e sociali dei vari tipi; esse sono il sesso, l'età, il luogo di nascita, l'orientamento politico, gli studi terminati o in corso. Il legame tra classe sociale e religiosità andrebbe ulteriormente approfondito, arricchendo il

² C. GLOCK - R. STARK, *Religion and Society in Tension*, Rand Mc Nally, Chicago 1965.

³ G. LE BRAS, *Études de Sociologie religieuse*, PUF, Paris 1955.

⁴ J. H. FICHTER, *Social Relations in the Urban Parish*, University of Chicago Press, Chicago 1954.

⁵ S. BURGALASSI, *Le Cristianità nascoste*, Ed. Dehoniane, Bologna 1970.

¹ Cfr. F. FERRAROTTI, *Roma da capitale a periferia*, Laterza, Bari 1970.

paradigma teorico con altri indicatori quali, ad esempio, la professione, il luogo di residenza (centro o periferia) ed il reddito. In occasione del convegno su *La responsabilità dei cristiani di fronte alle attese di carità e di giustizia nella diocesi di Roma*, svolto nel febbraio 1974, il prof. De Rita indicava proprio nella struttura socio-economica della città la chiave di volta per interpretare alcune sue caratteristiche culturali come l'egoismo collettivo e la deresponsabilizzazione, che si riscontrano anche nel comportamento religioso. Non stupisce quindi che tra i tipi elencati manchi un qualsiasi accenno alla « religiosità politica » propria di alcuni gruppi spontanei, che fanno della promozione umana la via maestra della propria esperienza religiosa.

GIUSEPPE CAPRARO

U. NEUENSCHWANDEN, *La crisi religiosa del XX secolo*, Giannini ed., Napoli 1975. Un volume di pp. 247.

Ulrich Neuenschwanden, come ci avverte il curatore della raccolta di saggi F. E. Sciuto, appartiene all'ambito della teologia protestante liberale. Discepolo di Martin Werner (1887-1964), il N. ha recepito attraverso il suo maestro l'insegnamento di A. Schweitzer, di cui ha « il merito di aver riassunto in maniera perspicua e ben articolata la non facile teoria » (p. 35), ovvero il principio esegetico e teologico dell'« escatologia conseguente ». È appunto di questa che la seconda parte del volume ci offre due saggi (ampio e particolarmente significativo il primo *Gesù di Nazareth secondo l'« escatologia conseguente »*), dai quali è possibile cogliere con sufficiente precisione la proposta che già fu di Schweitzer e che ora N. ripresenta corredata di una discussione con l'alternativa impostazione esegetica proveniente dalla scuola storica delle forme (*Formgeschichte*).

Ma la tradizione liberale teologica nel pensiero di N. si combina con un accentuato esistenzialismo filosofico che permette al teologo un più vasto intervento culturale sulla condizione spirituale e religiosa dell'uomo contemporaneo. Di questa capacità di intervento ci dà prova l'A. nella prima parte di questa raccolta in cui più precisamente sono adempiuti gli impegni del titolo del volume.

È proprio una lettura esistenziale della condizione dell'età contemporanea quella più adatta, secondo N., a rendere ragione della profonda crisi che sembra essersi aperta nel XX secolo. La crisi del nostro tempo infatti non è « scientifica », come quella che era stata indotta nella coscienza religiosa dal vecchio positivismo e dal materialismo del XIX secolo; piuttosto la crisi del nostro tempo è « esistenziale ».

In altri termini, non è una crisi di struttura della conoscenza e di assetto della cultura, ma è una crisi di valori e per questo è radicale.

Infatti, per intendere appieno il senso, cioè il

contenuto e la direzione, della « crisi esistenziale » contemporanea, bisogna guardare, secondo N., al nichilismo niciano, che ne costituisce l'annuncio ed insieme il culmine. Nel nichilismo non qualcosa è rovinato, ma « i più alti valori perdono valore », mentre l'unico dato sicuro in questo orizzonte sembra essere la sparizione di Dio, il « Dio è morto » dell'annuncio di Zarathustra.

Ma l'annuncio niciano, che oggi sembra prendere corpo e realtà, non è liberante: sancisce piuttosto la più radicale sconfitta dell'uomo. Se Dio non c'è, non ha più senso parlare di essenza umana, più precisamente l'uomo non ha più nessuna essenza da portare a compimento e quindi non ha più senso parlare di valori: « non c'è bene né male, egli [l'uomo] può fare da sé tutto ciò che vuole » (p. 78).

Veramente allora, ed in senso tragico, la famosa espressione sartriana, secondo cui « l'esistenza precede l'essenza », definisce la nuova condizione dell'uomo nichilista.

Ma è ben tragica questa crisi, che segna il paradossale di un'epoca in cui l'uomo ha acquistata ed accresciuta la sua potenza sul mondo e sugli altri uomini per mezzo della scienza e della tecnica e nello stesso tempo vive la dissoluzione abissale del senso della sua esistenza e con esso del senso della fiducia, della capacità di responsabilità; paradossale insomma — osserva N. — che rende la sua potenza mostruosa, come spesso appare in modo inequivocabile in clamorosi esempi di storia contemporanea.

Da queste tragiche conseguenze si fa chiaro per N. che « la perdita di Dio non è un guadagno della verità né conquista finale della dignità umana, ma tutto l'opposto »; essa « è una malattia del nostro secolo e non la guarigione delle malattie d'infanzia della vita spirituale » (pp. 85-86).

Acquisire questo giudizio è già un fatto importante. Tuttavia resta la constatazione che « la Chiesa non è riuscita a disserrare l'attualità (*Gegenwart*) di Dio all'uomo del XX secolo » (p. 76).

La posizione di N. è qui particolarmente netta: il problema oggi non è dottrinale, e forse troppo su questo ci si è attardati; oggi la speranza e la possibilità della relazione con Dio, di una nuova relazione con Dio nascono solo « da un incontro con lui, da un incontro all'interno del mondo, il quale incontro per noi conterrà un'emozione divina » (p. 86).

Secondo queste linee N. analizza, nel primo saggio che dà il titolo alla raccolta, la crisi religiosa del XX secolo.

Dei successivi saggi della prima parte, orientati sui temi dell'incredulità nella fede, della libertà, della conoscenza, dell'identità cristiana nel mondo odierno, quello su *Fede e conoscenza* ci sembra decisivo per meglio comprendere l'impostazione dell'A., tanto che lo proporremmo quasi come chiave di lettura nel profondo sia dello stesso primo saggio, sia della struttura complessiva della raccolta.