

DOMENICO SELLA

Gli studi di storia religiosa negli Stati Uniti e l'opera di K. S. Latourette

Firenze, Sansoni, 1958

(Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università
degli Studi di Milano, 27)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

XXVII

DOMENICO SELLA

GLI STUDI DI STORIA RELIGIOSA
NEGLI STATI UNITI E L'OPERA
DI K. S. LATOURETTE

G. C. SANSONI - EDITORE
FIRENZE

PROPRIETÀ RISERVATA

Stampato in Italia

Tipografia « L' Impronta », S. p. A. - Via Faenza, 54 - Firenze

Ai miei genitori

Nel presentare questo saggio, frutto della rielaborazione della mia dissertazione di laurea, desidero esprimere la mia profonda gratitudine al professor Giuseppe Martini la cui guida vigile e costante tanto ha giovato al mio lavoro e il cui affettuoso interessamento ne rende possibile oggi la pubblicazione. Al professor Mario Bendiscioli che mi avviò inizialmente a questa indagine e che anche in seguito mi fu sempre largo di incoraggiamenti e consigli, giunga l'espressione della mia sincera riconoscenza. Desidero anche ricordare con animo grato coloro che mi offrirono utili suggerimenti per la mia indagine e in modo particolare i professori Remo Cantoni, Thomas T. MacAvoy, Aaron I. Abell, Delio Cantimori e i padri Giuseppe Riboldi e Giovanni Battista Tragella. Alla Facoltà di Lettere dell'Università di Milano che ha generosamente promosso la pubblicazione di queste pagine vada infine il mio ringraziamento più vivo.

D. S.

PRESENTAZIONE

Questo volume offre un panorama rapido, ma ben documentato, della situazione degli studi storico-religiosi negli Stati Uniti d'America, con particolare riguardo all'opera d'uno scrittore che di tali studi è considerato uno dei rappresentanti più qualificati ed illustri: Kenneth Scott Latourette, professore nella Yale University. L'argomento è di sostanziale interesse per il lettore italiano, il quale in genere è assai poco informato di quanto avviene oltre oceano nel campo della cultura religiosa, e tuttavia intuisce che le esperienze che si vanno elaborando su un terreno spiritualmente così ricco e differenziato come è quello nordamericano sono preziose per tutti; mentre non poche sono le difficoltà che si presentano per condurre a fondo uno studio in tale direzione, perché la bibliografia è ampia e, da noi, non facile a reperirsi. Ma il giovane autore della presente ricerca, Domenico Sella, ha saputo superare gli ostacoli e ci ha dato un lavoro scrupoloso dal punto di vista metodico quanto solido nella valutazione critica. Nell'anno 1949-50 il Sella ha seguito corsi di storia degli Stati Uniti presso la De Pauw University (Greencastle, Indiana); successivamente, nell'anno 1950-1951, ha studiato presso la Facoltà di storia della University of Notre Dame (South Bend, Indiana) e vi ha conseguito il grado di master of arts con una dissertazione su L'opera storiografica di Charles A. Beard, relatore il prof. Aaron I. Abell. Si è infine laureato in lettere presso la nostra Fa-

coltà nel 1954, con una tesi sul Latourette. Il presente lavoro è dunque frutto d'un interesse specifico e d'una lenta, metodica maturazione.

Vi sono aspetti, nello sviluppo della cultura storica americana, che non possono non colpire il lettore, e specialmente il lettore italiano. Così il ritardo col quale avviene l'ingresso della storiografia religiosa nella storiografia generale. Bisogna arrivare fino all'opera di S. E. Morison (1930) e di P. Miller (1933) per trovare un apprezzamento della spiritualità religiosa come fattore autonomo e determinante dello sviluppo storico americano. Può sembrare strano, in un paese che deve la sua stessa fondazione ai puritani della Nuova Inghilterra. Evidentemente, il clima positivistico e sociologico della cultura statunitense della seconda metà dell'Ottocento contribuisce in modo decisivo a mantenere nel chiuso delle scuole teologiche l'interesse per i problemi storico-religiosi, che non riescono a distaccarsi dalle tradizionali finalità extra-scientifiche, di edificazione e di controversia confessionale. È del resto un fenomeno più o meno comune a tutta la cultura occidentale, e specialmente all'italiana. Ma in Italia, ad accentuare le proporzioni di quel distacco, erano intervenute altre cause particolari: soprattutto l'ostilità del pensiero laico contro la Chiesa di Roma, che aveva ostacolato l'unificazione e s'era chiusa in un disdegnoso conservatorismo politico e intellettuale. Occorreva attendere il modernismo, e la dolorosa esperienza dei suoi protagonisti, perché venisse riproposta alla nostra sensibilità culturale l'esigenza d'una spassionata rivalutazione del fatto religioso; perché la corrente dominante, ispirata all'idealismo storicistico, la accettasse e la facesse propria. Ma son fatti dei nostri giorni; sono tuttora vivi e militanti gli storici di quel primo fatto il dovuto posto, nella loro opera, alle manifestazioni religiose, considerandole nelle loro ragioni ideali e come aspetto integrante del divenire storico generale, ed applicando ad esse i normali metodi euristici ed interpretativi. La separazione tra cultura laica ed ecclesiastica, così profonda e carica di conseguenze in Italia, fu assai meno sentita in altri paesi

europei; in Francia e in Germania, per esempio, dove pur nel generale clima positivistico, le grandi scuole filosofiche poterono dare alla scienza un Renan e l'agguerrito gruppo degli esegeti della Bibbia e degli storici del cristianesimo tedeschi. Se la medesima cosa non è avvenuta negli Stati Uniti, si deve probabilmente anche al concorso di cause particolari. Vien subito alla mente quella situazione di dipendenza della giovane cultura americana dall'europea, che in certi settori dura molto a lungo; ed anche quel « primato della pratica » che è tanto radicato nella mentalità americana e investe largamente la sfera degli interessi religiosi. In questo campo il presente libro offre nuovi problemi e prospettive interessanti.

Un altro punto attira l'attenzione del lettore italiano: il ritardo nella scoperta del relativismo storiografico. Come si vedrà più oltre (p. 22) solo nel 1933 uno dei più geniali storici americani, Charles A. Beard, con un suo vivace discorso, rilevò la preponderante partecipazione del soggetto, cioè dello storico, nel lavoro di ricostruzione dei fatti e diede origine ad una grossa polemica, assai feconda di risultati, sui limiti dell'obiettività e imparzialità scientifiche. Inutile dire che da noi tali questioni erano state già dibattute a fondo, anche se non proprio superate, e gli storici avevano, nella grande maggioranza, accettato le soluzioni crociane.

È interessante rilevare che discussioni del genere dovevano avere forti ripercussioni nel campo assai delicato della storiografia religiosa, solo da poco tempo ammessa a parità di condizioni nella storiografia generale, e sempre sensibilissima all'influsso di principî fideistici. Diremmo che da questo punto di vista l'esperienza americana è stata assai più vivace e originale di quella italiana: come ci mostra proprio l'esempio del Latourette. Solo un americano come Latourette poteva tracciare una storia del cristianesimo quale è quella contenuta nell'*Expansion of Christianity*. A questo proposito è molto suggestivo l'accostamento fatto dal Sella (p. 48) con la famosa « teoria della frontiera » del Turner. Il Latourette esalta l'età contemporanea (1800-1914) come

il « grande secolo », cioè il periodo del massimo rigoglio espansivo del cristianesimo e ad esso dedica proporzionalmente la parte maggiore del suo studio; il medioevo è invece considerato come un periodo critico, « i mille anni d'incertezza », nel quale gli acquisti sono bilanciati dalle perdite, e ciò non soltanto sotto il riguardo territoriale. Il cristianesimo e la Chiesa subiscono infatti profonde trasformazioni, come, ad esempio, l'affermarsi dell'autorità papale, la divisione delle chiese secondo particolarità nazionali e locali, l'accettazione d'idee e costumi d'origine pagana o araba, la disposizione al compromesso sui problemi delle disparità sociali e della guerra, ecc. Cose tutte che dipendono, secondo il Latourette, dall'influsso dell'ambiente e delle circostanze sul genuino spirito della tradizione cristiana.

Questa interpretazione è inaccettabile per lo storico medievista. Gli aspetti particolari nei quali la storia del medioevo può venire osservata non devono far perdere di vista i valori essenziali di questa età. E le nostre conoscenze ci assicurano che il medioevo ha elaborato un'esperienza originale e fondamentale per la storia dell'Occidente. Tale esperienza è stata compiuta sotto il segno della religione: la cultura, la funzione dello Stato, la concezione dei rapporti tra lo Stato e la Chiesa, l'idea d'una comunità civile e cristiana dei popoli, l'immissione in questa comunità delle genti anglosassoni, germaniche e slave, portano l'impronta profonda di questa matrice religiosa. Mentre la crisi del medioevo consiste proprio nell'insufficienza del compito sociale e civile della Chiesa, nella progressiva laicizzazione dei principî cristiani, nell'affermazione degli ideali umanistici e nazionali, nella riduzione dei valori religiosi a fatto individuale e di coscienza. La Chiesa, o meglio le chiese e confessioni cristiane, nell'età moderna, divengono singole società ²(spesso ignorate o solo tollerate) entro società più vaste, o comunque autonome e sovrane, che si reggono su diversi principî e tendono verso differenti finalità. Quindi, da un punto di vista storico generale e dello sviluppo della civiltà, che è poi quello che conta, il cristianesimo medioevale ha avuto un peso assai più decisivo di quello moderno.

Ma — aggiungiamo ancora — fino a che punto è lecito parlare di « cristianesimo medioevale » e « moderno » come forze propulsive della civiltà? Non si rischia di prendere come realtà delle pure astrazioni concettuali? Cosa sono il « cristianesimo medioevale » e « moderno » separatamente dalle miriadi di singoli uomini che in una determinata società hanno lavorato, superato i difficili problemi dell'esistenza, hanno sofferto, meditato, hanno sperato nella propria salvezza? Nella coscienza d'ogni individuo l'elemento della tradizione religiosa è intimamente fuso con tutti gli altri valori, li condiziona e ne è condizionato; v'è una unità inscindibile nella visione del mondo e nelle regole d'azione d'ogni persona; la mentalità e la cultura d'una generazione, in quanto hanno un accento vitale, presentano sempre un carattere proprio, specifico, liberamente accettato o creato. Secondo il corretto metodo storico, quindi, il cristianesimo non può essere inteso se non come la vita religiosa vissuta, sentita e magari teorizzata da un certo gruppo di uomini; l'aspetto religioso d'una determinata società, del quale s'avvertono gli infiniti rapporti che lo legano alle altre forze ed espressioni della vita collettiva, ma che può anche essere isolato, provvisoriamente, per comodità di studio.

Non sembra che sia così per il Latourette, il quale concepisce il cristianesimo come un sopramondo d'idee eterne che si librano sugli uomini e nello stesso tempo si calano tra essi per informare i varî ambienti storici: e da questi vengono a loro volta informate, anzi deformate. Non per nulla il Latourette, come tanti altri prima di lui, ipotizza un « nucleo » essenziale e perenne del cristianesimo, distinto dalle sue manifestazioni concrete e storiche. È un concetto religioso, rispettabile come tale, ma inadatto come canone d'interpretazione scientifica. Da esso deriva l'assurdo problema degli « influssi » tra cristianesimo e ambiente, con la pretesa di dosare l'apporto dell'uno e dell'altro alle singole creazioni storiche, e con tutte le aporie e stranezze che ne formano il corollario: il Sella ne mette in rilievo non poche (cfr. più oltre pp. 72-75, 83-85, ecc.). Avviene talvolta che lo stesso Latourette, malgrado l'intenzione, non riesce a dissociare ciò

che forma storicamente un'inscindibile unità: per esempio, le crociate. Se esse sono, in larga parte, un prodotto dell'idea religiosa, è anche vero — dice l'autore — che rappresentano l'influsso sul cristianesimo dello spirito guerriero europeo (Expansion, II, pp. 316 sgg., 425). Altre volte, per il desiderio d'isolare la componente cristiana, sempre così astrattamente concepita, gli avviene d'alterare le giuste proporzioni della causalità storica. Così quando afferma un influsso cristiano nella formazione delle idee moderne di tolleranza religiosa, di diritto internazionale, di democrazia politica, e perfino nella preparazione della rivoluzione francese: il che non sussiste, ovvero può essere ammesso soltanto in un senso molto generico e insieme molto parziale, come dire che l'intero patrimonio morale e ideale dell'Europa moderna è stato elaborato dal pensiero cristiano nei secoli di mezzo, e conserva sempre necessariamente i segni della sua provenienza. Ma sappiamo bene che, in sostanza, il pensiero moderno, ribellandosi alla tutela teologica, si è affermato in piena e cosciente indipendenza dalle sue origini, come autonomo e laico.

Malgrado questi rilievi, che dal nostro punto di vista ci è sembrato di dover fare, e che non ci appaiono di poco conto, siamo convinti che grande sia l'utilità della fatica del Latourette. Senza contare i punti più particolari sui quali il giudizio dello scrittore sembra felice e acuto, la stessa impostazione fondamentale dell'Expansion, come valutazione del cristianesimo sul metro della sua vitalità e capacità di diffusione, è senza dubbio valida quale canone d'interpretazione storica; purché non venga assunta né come l'unico canone, né come il principale. Di tale necessità lo stesso Latourette s'è avveduto, e difatti ha impostato su basi più larghe l'ultima sua opera, A History of Christianity, rinunciando tra l'altro alla sconcertante definizione del medioevo come epoca di « incertezza ». Per il resto, non diremmo che la History of Christianity rappresenti un vero progresso. Vi vediamo piuttosto un segno dei tempi. Sarà un più lucido documento della religiosità personale dell'autore, un riflesso delle più ampie esperienze ecumeniche di lui e del suo ambiente, e magari anche una felice assimilazione di recenti dottrine di vita-

lismo ed esistenzialismo cristiano: ma il dichiarato abbandono della vecchia e modesta, malfamata ma insostituibile « obiettività » storica per una visione cristiana, cioè teologica, della storia, non è un servizio reso alla scienza. È vero che si tratta assai più d'una affermazione programmatica che non d'un criterio effettivamente applicato nella sostanza del lavoro, il quale resta più fondato e « obiettivo » di quanto non si possa credere. Ed è vero anche che la larga impostazione ecumenica del Latourette corregge quanto c'è di particolare e d'arbitrario nelle concezioni troppo rigidamente confessionali, e rappresenta un progresso di fronte a queste, almeno giudicando sulla base d'una metodica razionale; tuttavia il suo fondamento resta sempre troppo palesemente fideistico. Siamo d'accordo che le verità non sono solo quelle di ragione, ed anche la fede riconosce le sue verità, e su esse fonda una visione globale del mondo e un codice morale. Ma le commistioni sono pericolose, ed è bene non dimenticare mai che una verità scientifica è tale solo in quanto parla a tutti gli uomini senza distinzione di fede o nazionalità, e li convince necessariamente, perché basata su prove di fatto e argomenti di ragione.

GIUSEPPE MARTINI

Milano, Università degli studi, novembre 1957.

CAPITOLO PRIMO

SETTANT'ANNI DI STUDI STORICI
NEGLI STATI UNITI: PROBLEMI E TENDENZE

Negli studi dedicati alla storia e alla teoria della storiografia negli Stati Uniti il recente lavoro compiuto nel campo della storia religiosa è generalmente ignorato ; se vi si accenna di sfuggita, è per notarne il contributo alla storia sociale ¹. La ragione di questo silenzio va attribuita indubbiamente al clima in cui è nata e si è sviluppata la giovane storiografia americana, clima poco favorevole a far posto all'elemento religioso nella ricostruzione del passato. Non che siano mancati gli studiosi di storia religiosa ; ma essi sono rimasti appartati nelle facoltà teologiche e il loro lavoro è stato a lungo considerato come semplice sussidio agli studi teologici. E tuttavia rapporti tra le due storiografie ci sono stati ; in tempi recenti si è anzi assistito a una convergenza di interessi negli storici dell'una e dell'altra parte. La visuale ristretta che, alla fine dell'Ottocento, non consentiva allo storico profano di scorgere altro oggetto degno di indagine all'infuori delle istituzioni politiche e allo storico religioso precludeva qualsiasi ricerca che non fosse attinente allo sviluppo del dogma, si è venuta gradualmente ampliando e i due campi hanno riconosciuto le loro affinità e le possibilità di reciproco arricchimento insite in un loro incontro.

¹ Ciò vale per tutti i lavori di carattere generale sull'argomento, dai due fondamentali manuali di Kraus, ai più brevi saggi di Bellot, Smith, Randall, Winch, Schlatter ecc., per i quali cfr. la bibliografia alla fine di questo volume.

Quando, nel 1947, venne chiamato alla presidenza della American Historical Association uno dei maggiori storici religiosi statunitensi, Kenneth Scott Latourette, l'avvenuto incontro ebbe il suggello ufficiale della grande società storica, che era sempre stata la roccaforte della storiografia profana.

La storia della storiografia religiosa negli Stati Uniti, intesa come parte integrante della storia generale della storiografia, e quindi anche come studio di contatti e di convergenze, è ancora da scrivere. Le pagine che seguono vogliono essere un saggio esplorativo della storia che potrebbe essere scritta, un abbozzo di quella che è stata la tendenza di fondo degli studi storici americani; e concentrando poi l'attenzione sull'opera compiuta da Latourette, nel campo della storia religiosa, esse si propongono di metter in luce un punto di arrivo particolarmente significativo di quella tendenza, un punto in cui confluiscono e tentano di comporsi in armonia i motivi e le esigenze di due diverse tradizioni.

Gli ultimi venticinque anni dell'Ottocento sono considerati comunemente, e non a torto, come decisivi per i successivi sviluppi della storiografia americana: essi videro le università schiudere le loro porte alle scienze storiche, videro affermarsi un autonomo indirizzo storiografico americano nettamente distinto dagli esempi europei¹. Prima di allora non si conoscevano negli Stati Uniti scuole dove si attendesse alla preparazione specifica dello storico, e i migliori storici, da Hildreth a Bancroft a Prescott, si erano formati da sé sui modelli europei o avevano frequentato le scuole di Europa. La loro opera, nota come *literary history*, congiunse spesso la serietà di informazione con quelle doti letterarie che la resero accessibile al pubblico colto; e fu caratterizzata da grande varietà e libertà di motivi ideali — politico in Hildreth

¹ Cfr. H. HALE BELLOT, *American History and American Historians*, Londra, 1952, pp. 1 sgg.

e Bancroft, culturale in Parkman, scientifico in Fiske, filosofico in Henry Adams.

Contemporaneo alla *literary history* si nota, nelle facoltà teologiche, un nuovo interesse per le discipline storiche ispirato all'esempio tedesco. Di fronte alla teologia sistematica comincia a farsi strada, non senza incontrare forti opposizioni, l'insegnamento della teologia storica, come la chiamavano, cioè della storia del dogma. È merito di Philip Schaff (1819-1895), uno storico tedesco emigrato in America, di aver mostrato le possibilità della nuova disciplina. Con la sua *Storia della Chiesa Cristiana* (7 voll., 1882-1894), scritta e pubblicata in America, egli implicitamente spezza una lancia contro la teologia sistematica, rigidamente legata a pregiudiziali chiesastiche, rivalutando appieno il Cristianesimo medievale e cattolico e riconoscendo in esso, accanto alla Riforma, un elemento essenziale di un cristianesimo ecumenico.

Le date del 1876 e del 1888 segnano due pietre miliari rispettivamente per la storiografia laica e per quella religiosa. Nel 1876 nascono all'Università Columbia, ad opera di John W. Burgess, e all'Università Johns Hopkins, ad opera di Herbert B. Adams, i primi due seminari di storia e scienze politiche ricalcati sul modello delle università tedesche. Riservati a piccoli gruppi di specialisti, li animava il culto per l'obiettività scientifica, per la critica minuta del documento. A questo ideale metodologico si accompagnava una teoria che aveva, se non altro, la parvenza di esser scientifica: la «teoria del germe», secondo la quale la razza anglosassone portava in sé delle superiori doti politiche e sociali. Questa teoria, di cui fu assertore principale lo storico inglese Freeman, aveva il vantaggio di offrire un filo conduttore all'indagine che era limitata sostanzialmente allo sviluppo delle istituzioni giuridiche dalle tribù teutoniche alla federazione americana¹.

¹ Sulla teoria della storiografia nelle varie scuole storiche americane cfr. RANDALL e HAINES, *Controlling Assumptions in the Practice of American Historians*, in *Theory and Practice in Historical Studies*, New York, 1946, pp. 15-32.

È stato osservato che la produzione storiografica di questi chiusi seminari per iniziati perdettero il contatto con il pubblico colto che aveva seguito e discusso le opere dei vecchi storici « letterari »¹. Meno rilievo ha invece avuto un altro fatto: l'isolamento della scuola scientifica dai consimili cenacoli accademici di filosofia, teologia, economia e storia letteraria. In tale isolamento, e confortata dall'ideale positivistico, la storia politico-giuridica tendeva ad atteggiarsi a scienza autonoma ed autosufficiente.

D'altro lato, la creazione, nel 1888, della American Society of Church History, segna la completa affermazione della tendenza storicistica nelle facoltà teologiche protestanti. La Società raccoglie intorno a sé studiosi di storia della chiesa che si propongono di fare proprio il metodo storico-critico quale era stato elaborato in Germania, di affermare l'autonomia dell'indagine storica fondata sui « fatti » di fronte alle necessità apologetiche o polemiche della teologia, di considerare il Cristianesimo nella totalità del suo svolgimento storico piuttosto che entro i limiti di una particolare confessione. Già nel 1899 uno studioso di storia ecclesiastica, il Rev. William G. Andrews, poteva sottolineare, in una comunicazione alla American Historical Association, il « servizio reso dalla storia della chiesa alla chiesa stessa » col creare un senso di tolleranza e di mutuo rispetto².

La consapevolezza nei cultori di storia del Cristianesimo, dell'autonomia scientifica del loro lavoro di fronte alle chiese doveva condurre, da un lato, ad un riavvicinamento nei confronti dei colleghi « laici », dall'altro, ad una produzione scevra da preoccupazioni teologiche. Nel 1893 si ha infatti la fusione della Società per la Storia della Chiesa nella American Historical Association. Due

¹ BASSET, *Later Historians*, in *Cambridge Hist. of Am. Lit.*, III, p. 178.

² Citato in WILLIAMS, *Church History: From Historical Theology to the Theology of History*, in *Protestant Thought in the 20th Century*, a cura di A. S. Nash, New York, 1951, p. 147.

storici, intanto, affermano con forza le esigenze scientifiche e l'autonomia teoretica del loro lavoro: Ephraim Emerton (1851-1935), docente alla facoltà teologica di Harvard e assertore della totale soppressione di ogni presupposto teologico nella storia religiosa, che egli considera, anzi, come parziale capitolo di quella profana; e Arthur C. McGiffert (1861-1933), allievo di Harnack, che, in seguito alla pubblicazione della *History of Christianity in the Apostolic Age* (1897), dovette abbandonare la chiesa presbiteriana.

Ma una certa reazione in senso teologico non tardò a farsi sentire. Nel 1906 fu ricostituita come istituto indipendente l'American Society of Church History quasi a rompere i ponti con l'organo massimo della storiografia laica. E uno storico diligente e acuto, Albert Henry Newman, nel suo *Manual of Church History* (1900), non solo sottolineava, come Schaff, la funzione ecumenica e conciliatrice della storia religiosa, ma vedeva in essa il mezzo per rintracciare fino alle radici i divergenti sviluppi della verità (per lui simboleggiata nelle *free churches*, quale la Battista cui apparteneva) e dell'errore.

In sostanza, fra il 1880 e il 1910, la storiografia religiosa accetta i canoni metodologici moderni¹ e tende a costituirsi come disciplina autonoma di fronte alla teologia sistematica. Ma rimane pur sempre appartata nelle facoltà teologiche, limitata alla storia del dogma, priva di rapporti con gli altri campi della ricerca storica. Dal canto loro gli studiosi di storia profana, chiusi nella cerchia delle loro ricerche giuridiche, non si ponevano nemmeno il problema dei possibili legami tra il loro campo di indagine e quello religioso. Isolata fu certo la voce di Jameson,

¹ Non senza che tale accettazione destasse problemi dottrinali e polemiche e divergenti soluzioni nelle facoltà teologiche divise tra una corrente moderata e sensibile a certe esigenze dottrinali delle chiese (A. H. Newman, John F. Hurst, G. P. Fisher) e una radicale decisa a seguire il metodo storico fino alle estreme conseguenze (Emerton, McGiffert, Williston Walker, maestro quest'ultimo del giovane Latourette). Cfr. WILLIAMS, *art. cit.*

che nel 1907 lamentava il disinteresse degli storici per il passato religioso americano nel quale egli scorgeva invece una fonte ricchissima di conoscenze dell'anima popolare ¹.

Negli ultimi anni del secolo si avvertono già le prime incrinature nel compatto edificio della scuola storico-giuridica, ma non si tratta ancora di un orientamento verso il passato religioso quale lo auspicava Jameson. Insoddisfatto delle angustie della scuola giuridica, un allievo di Herbert Adams mosse decisamente verso nuovi, più vasti orizzonti. Frederick Jackson Turner era nativo del Wisconsin e cresciuto in quel caratteristico spirito *western* che per due secoli ha lottato contro le classi dirigenti della costa atlantica in difesa dei contadini di fronte agli interessi industriali, delle autonomie locali di fronte al potere accentratore di Washington, dell'isolazionismo a sfondo agricolo e provinciale contro le tendenze imperialistiche. Spinto dall'intuito politico e sorretto dalla sociologia, egli si volse ad esaminare il margine occidentale degli insediamenti dei bianchi sul continente americano, la fluida *frontier* che in 200 anni si era spostata dalla costa atlantica alla California. In questa nuova prospettiva la storia degli Stati Uniti appariva da un lato come lotta di un Est conservatore contro un Ovest progressista e, da un altro, come un graduale distaccarsi degli immigrati dalle tradizioni europee, che nell'ambiente selvaggio della frontiera cedevano il passo a una nuova avventurosa fede nell'uguaglianza e nell'autogoverno. La tesi turneriana, esposta per la prima volta nel 1893 nel saggio *The Significance of the Frontier in American History*, non si distaccava dagli interessi politici dei maestri e tanto meno dai loro gusti positivistici ai quali, anzi, portava nuovi argomenti coll'accentuare la funzione determinante dell'ambiente. Ma certamente contribuì molto ad allargare l'orizzonte dello storico e ad allontanarlo dalla pura logica giuridica per porlo a contatto con « fattori » ambientali ed economici.

¹ J. FRANKLIN JAMESON, *The American Acta Sanctorum*, in *American Historical Review*, XIII (1908).

Ai fattori economici si appellava, per denunciare le insufficienze della scuola storico-giuridica anche un allievo di Burgess. *An Economic Interpretation of the Constitution*, di Charles Austin Beard (1874-1948), fu uno splendido tentativo di riduzione delle astratte controversie giuridiche da cui era sorta la costituzione americana a lotte di interessi economici. Ai più parve profanazione del venerato documento che, dopo la Guerra civile, era stato dai vincitori esaltato quale panacea dei mali politici della nazione; a pochi lezione di realismo politico. A quei pochi, cioè, che avevano saputo apprezzare, accanto all'analisi economica, quella, secondaria certo, ma che doveva acquistare più tardi un posto preminente nel pensiero di Beard, delle ideologie dei Padri della costituzione, freddi realistici calcolatori.

L'opera beardiana è, ancora oggi, troppo spesso classificata quale espressione del « determinismo economico », forse perché il permanere di una mentalità positivista non vi sa cogliere altri più profondi significati. In realtà, dopo il suo studio sulla costituzione, Beard proseguì proprio nella direzione adombrata nel suo primo lavoro: l'analisi della funzione dell'ideologia politica, dell'elaborazione cosciente dei fatti economici. Su questa strada incontrò, dopo la sua clamorosa rottura con l'Università di Columbia nel 1917, tre studiosi che vi si erano inoltrati: l'economista Veblen, il filosofo Dewey e lo storico Robinson¹, ai quali si unì per fondare a Chicago la Nuova Scuola di Studi Sociali. Vi si respira un'aria nuova: economia, diritto, storia vengono a contatto con la filosofia pragmatista²; scompare la tradizionale separazione uni-

¹ È del 1912 l'opera programmatica del nuovo indirizzo « sociale », *The New History, Essays illustrating the new historical outlook*, di J. H. ROBINSON. Cfr. su Robinson, Beard, Dewey il volume di M. G. WHITE ora tradotto in italiano col titolo *La rivolta contro il formalismo*, Bologna, 1956.

² Sull'importanza del pensiero di Dewey per la storiografia, cfr. HIGHAM, *The Rise of Am. intellectual History*, in « Am. Hist. Rev. », L.VI (1951).

versitaria delle discipline nella sintesi della *social science*; alla storia viene riconosciuta (per merito specialmente di Robinson)¹, la funzione educativa di ripensamento di tutto ciò che è stato, in qualche modo, patrimonio umano, miti e idee, leggi e strutture economiche.

Altri del resto lavorano nello stesso senso: Carl L. Becker scrive la sua finissima analisi della Dichiarazione di Indipendenza (1922), in cui quel testo sacro del credo politico americano viene restituito alle sue radici umane, ridiventa ciò che era stato, una giustificazione di decisioni politiche contingenti formulata in base alla filosofia allora corrente presso la classe dirigente nordamericana, quella di Locke; Vernon Louis Parrington prepara, infaticabile e minuzioso, la sua monumentale storia della letteratura americana, percorrendo, sulle orme del Taine, ma con accenti jeffersoniani simili a quelli di Turner, il cammino del pensiero dalle sue basi sociologiche alle più alte espressioni spirituali. C'è anche chi, come il già ricordato Jameson, avverte l'importanza del fattore religioso nella formazione della società americana. Ma è una voce isolata².

Con la pubblicazione, nel 1927, di *The Rise of American Civilization* di Beard e del primo volume dell'incompiuta opera di Parrington, *Main Currents in American Thought*, la necessità di una visione complessiva dei fenomeni storici può dirsi una nozione acquisita: economia, vita sociale, letteratura, filosofia sono ormai considerati elementi indispensabili per riuscire ad intendere appieno gli accadimenti politici o lo sviluppo degli istituti giuridici. Per Beard e Parrington le diverse facce del processo storico, che appare sempre più ricco e complesso agli occhi del ricercatore, non sono mai studiate per se stesse, per il loro valore intrinseco; sono prese in considerazione solo

¹ Cfr. il saggio di BARNES, allievo di Robinson, *Nuovi Indirizzi della storiografia nordamericana*, in « Nuova Rivista Storica », XIV (1930), pp. 107-130; e WHITE, *op. cit.* cap. IV.

² Per la storia letteraria cfr. JONES, *The Theory of American Literature* (1948).

in quanto possono servire a conoscere il sostrato di cui non sono altro che aspetti e manifestazioni effimere ; una opera d'arte o una conquista filosofica non interessano nella loro inconfondibile individualità, ma soltanto nella misura in cui sono rappresentative delle grandi forze anonime che governano i destini degli individui e i loro miti e i loro ideali ; l'oggetto vero della storia è il prepotente flusso di bisogni economici, di impulsi vitali e di energie psichiche collettive che dà vita alla « civiltà » di un popolo e ne sorregge le « grandi correnti » di pensiero ¹. È naturale che in questa prospettiva il fatto religioso trovi posto soltanto come manifestazione superficiale della realtà sociale, come espressione irrazionale e mitica di certe forze politiche e sociali. Del passato religioso Beard e Parrington si occupano poco ; ma quando, come nel caso del periodo coloniale della storia americana, esso si impone inevitabilmente alla loro attenzione, essi ne ricercano sempre una « spiegazione » al di fuori dell'ambito religioso, nell'economia, nella politica, nella necessità della coesione sociale.

Rilievo ben maggiore dava Jameson, in quegli stessi anni, alla storia religiosa nel contesto della storia generale. Con un esile volume diventato giustamente celebre, *The American Revolution Considered as a Social Movement* (1926) egli precedeva Beard nel prospettare la complessità e la portata sociale della lotta d'indipendenza delle tredici colonie. Rompendo con la tradizione storico-giuridica, egli articolava la sua indagine dei mutamenti provocati dalla Rivoluzione americana in quattro parti : condizione giuridica delle persone ; proprietà terriera ; industria e commercio ; pensiero e sentimento. Nell'ultima parte trovava largo posto la vita chiesastica e religiosa, che veniva in tal modo chiamata a completare, come elemento di primo piano, il quadro della nuova società nata dalla Rivoluzione. Veniva così compiuto « il primo passo per dare a

¹ Si vedano su questo punto le penetranti osservazioni di LIONEL TRILLING, *The Liberal Imagination*, New York, 1951, pp. 4-7.

quell'orfano trascurato (la storia religiosa) una dimora e un rango in seno alla famiglia delle discipline storiche ¹ ».

Non si tardò molto a procedere oltre ed a riconoscere nella fede religiosa un dato primario e irriducibile della storia umana. A questa conclusione approdava nel 1930 uno storico « laico », Samuel Eliot Morison, in un'opera in cui erano fatte rivivere magistralmente le figure degli austeri ed alacri fondatori della colonia puritana del Massachusetts ². Polemizzando con James Truslow Adams che, in *The Founding of New England* ³, aveva ravvisato nel prosaico desiderio di godere i benefici materiali offerti dal Nuovo Mondo il vero inconfessato movente della colonizzazione puritana, Morison si diceva convinto che « la religione, e non l'economia o la politica, costituì il motivo centrale dell'insoddisfazione dei puritani per l'Inghilterra e della loro emigrazione nella Nuova Inghilterra » ⁴. In *Orthodoxy in Massachusetts* di Perry Miller, che è di tre anni posteriore al libro di Morison, la fede dei puritani occupa il centro della scena : Miller non si propone di far posto all'elemento religioso nel contesto storico per ricostruire più compiutamente il processo di formazione delle comunità puritane sul suolo americano ; egli si propone di fare la storia dell'idea puritana durante un agitato ed eccezionale ventennio, seguendo di quell'idea il tortuoso cammino attraverso i passaggi obbligati imposti dalle mutevoli imprevedute circostanze, cogliendone l'intima forza che ad essa consente di sopravvivere e di svilupparsi. Nel presentare il frutto delle sue ricerche, Miller si dichiarava « pienamente consapevole di aver trattato con molta disinvoltura alcuni dei presupposti più cari alla storiografia odierna »; e in tono giovanilmente battagliero proseguiva :

¹ TOLLES, *The American Revolution Considered as a Social Movement: A Re-Evaluation*, in «Am. Hist. Rev.», LX, I (ottobre 1954), p. 10.

² MORISON, *Builders of the Bay Colony*, Boston, 1930.

³ New York, 1927.

⁴ MORISON, *op. cit.*, p. 346.

« Ho tentato di narrare le vicende di un grande moto popolare trascurando completamente i fattori economici e sociali. Così facendo offro il fianco all'accusa di essere tanto ingenuo da credere che il modo di pensare degli uomini eserciti un certo influsso sulle loro azioni, di aver cioè dimenticato che gli psicologi moderni hanno sentenziato ufficialmente non essere i modi di pensare altro che razionalizzazioni costruite dal subcosciente per mascherare la ricerca di scopi più concreti [...] Ma sono pronto a difendermi e a sostenere la tesi che [...] nei secoli XVI e XVII alcuni individui, la cui azione ebbe ripercussioni decisive, prendevano la religione molto sul serio; che questi uomini spesso seguirono degli imperativi spirituali trascurando in gran parte considerazioni di altra natura; che gli uomini che fondarono la colonia del Massachusetts erano per lo più gente di questo stampo [...] Ho semplicemente cercato di dimostrare che la storia di Bay Colony può essere narrata sul filo di un'idea »¹.

Miller non intendeva certo sottovalutare i risultati di altre indagini storiche imperniate sui fatti economici e sociali; egli voleva mostrare che i vecchi schemi non erano tutto e che, fuori di essi, la storia poteva essere scritta e scritta bene. Con *Orthodoxy in Massachusetts* e con i successivi lavori sul *New England Mind*, Miller ha pienamente raggiunto lo scopo.

Miller non si era però opposto soltanto all'impostazione economico-sociale allora prevalente nella storiografia; egli si era discostato altresì dagli storici delle facoltà teologiche che, come Martin Dexter e Williston Walker, avevano prima di lui studiato gli sviluppi del protestantesimo nell'America coloniale². Il desiderio di rintracciare nel passato la legittimità o meno delle variazioni subite dalle dottrine e di portare alla luce il nucleo essenziale di un particolare credo, liberandolo dalle successive stratificazioni, era estraneo allo spirito di Miller; a lui, semplice indagatore del

¹ MILLER, *Orthodoxy in Massachusetts*, Cambridge, Mass., 1933, pp. XI-XII.

² M. DEXTER, *The Congregationalism of the Last Three Hundred Years*, Boston, 1876; W. WALKER, *The Creeds and Platforms of Congregationalism*, New York, 1894; cfr. MILLER, *op. cit.*, p. xv.

passato, premeva di cogliere la concreta individualità di un'idea religiosa, non la sua purezza o la sua coerenza. Il cammino del nuovo storico della religione non riconduceva certo alle cattedre di storia del dogma.

Prima del 1930 anche nell'ala « teologica » della storiografia statunitense il clima si era andato mutando. L'attivismo sociale prevalso nel protestantesimo americano fin dagli ultimi decenni dell'Ottocento e il congiunto affievolirsi delle vecchie preoccupazioni dogmatiche ebbero una loro eco anche nell'ambito degli studi di storia religiosa. È significativo il fatto che il massimo teologo del *social gospel*, Walter Rauschenbusch, venne chiamato nel 1902 alla cattedra di storia ecclesiastica del Seminario di Rochester; una scelta dettata certamente più dal desiderio di infondere uno spirito nuovo nella preparazione storica degli studenti, che non dalla fama di Rauschenbusch nel campo delle scienze storiche. In un saggio uscito nel 1907¹, Rauschenbusch assegnava alla teologia storica o storia del dogma un compito nuovo: mettere a nudo il vecchio « settarismo teologico » e sconfessarlo come « un aspetto del peccato originale »; riscoprire poi l'anima vera del cristianesimo, « il profetico appello all'amor fraterno ». Per lui l'ufficio dello storico cristiano era di « illustrare l'immensa forza » del messaggio di Gesù quale si è manifestata nei secoli e di mostrare ai contemporanei la via della salvezza « prima che la nazione sia irremediabilmente perduta ». Non era questo un programma che potesse trovare immediata applicazione da parte dei cultori di severi studi storici. Ma indirettamente poté contribuire, come contribuì tutto l'orientamento attivistico del « vangelo sociale », a volgere l'attenzione degli storici religiosi allo studio dei rapporti fra religione e società². Di questo indirizzo, che

¹ *The Influence of Historical Studies on Christianity*, in « American Journal of Theology », XI (1907), riassunto in WILLIAMS, *art. cit.*, pp. 158-59.

² « L'influsso di Rauschenbusch sulla storiografia religiosa in America può essere paragonato — osserva Williams — a quello esercitato da J. H. Robinson sulla storiografia generale... Allo stesso modo che da Robinson l'idea di storia come ' politica del passato ' venne

è tuttora vivo e fecondo, si ebbero i primi frutti con uno studio di E. F. Humphrey sui contrasti e le contaminazioni della religione con le ideologie nazionalistiche, e con quello di Richard Niebuhr dedicato alla ricerca degli elementi sociologici (razza, classe, interessi locali), che hanno via via caratterizzato i diversi organismi chiesastici ¹.

Dopo il 1930, la divisione degli storici americani in due scuole nettamente contraddistinte dal diverso oggetto di indagine può dirsi tramontata e da allora la storia religiosa ha avuto cultori di ogni tendenza ideale ². Una distinzione permane semmai nella teoria che è alla base di questa operosità scientifica : se per i « laici » il passato religioso rappresenta un capitolo della storia delle idee e lo studio di esso rientra nel più vasto quadro della « storia intellettuale » ³, per gli altri, stimolati dal vigoroso movimento di revisione delle posizioni del liberalismo teologico e di riconquista dell'antica ortodossia sviluppatosi in America intorno al 1930, il problema è invece di precisare

ampliata con l'inserimento di fattori sociali e culturali, così la storia delle chiese, stimolata dal 'vangelo sociale', non si appagò più di essere soltanto 'teologia del passato'. *Art. cit.*, p. 160.

¹ E. F. HUMPHREY, *Nationalism and Religion* (1924); H. R. NIEBUHR, *Social Sources of Denominationalism* (1929), sui quali vedi WILLIAMS, *loc. cit.*

² Nel campo « laico » si possono ricordare, oltre ai lavori di Morison e Miller già citati, *The Story of Religion in America* (New York, 1939) di W. W. SWEET; *Puritanism and Democracy* (New York, 1944) di R. B. PERRY; *Protestant Churches and Industrial America* (New York, 1949) di H. F. MAY; e *Renaissance to Reformation* (Grand Rapids, Mich., 1951) di R. HYMA. Nel campo « teologico » (oltre naturalmente alla imponente produzione latourettiana) Ch. H. HOPKINS, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*, New Haven, 1940; la vasta e documentatissima opera del rev. A. P. STOKES, *Church and State in the United States*, New York, 1950, voll. 3, e le due importanti biografie di Lutero: *Here I Stand. A Life of Martin Luther* (New York and Nashville, 1950) di R. BAINTON, docente di storia ecclesiastica a Yale, e *Luther and His Times* (Saint Louis, Mo., 1951) del rev. E. G. SCHWIEBERT.

³ Sulla *intellectual history* si veda HIGHAM, *The Rise of American Intellectual History*, in « Am. Hist. rev. », LVI (1951), pp. 453-71.

la natura del fatto religioso in quanto si differenzia dagli altri fatti spirituali del passato e di studiarne il passaggio dalla interiorità della coscienza alla exteriorità delle istituzioni chiesastiche e sociali. Problema, questo, che ebbe in Richard Niebuhr, docente alla facoltà teologica di Yale e collega di Latourette, un interprete particolarmente sensibile.

In *The Kingdom of God in America*¹, pubblicato l'anno stesso del primo volume di *Una storia dell'espansione del Cristianesimo* di Latourette, Niebuhr tracciava una concisa storia della spiritualità protestantica nell'America del Nord. Mentre nella sua precedente opera intorno alle « origini sociali delle divisioni confessionali » la sociologia gli era servita a spiegare la diversità delle strutture esteriori della religione (organizzazione ecclesiastica e sistemazione dottrinale), ora egli moveva in senso inverso e prendeva le mosse dalle fonti spirituali che avevano preceduto tali strutture e ad esse avevano dato vita. La nuova indagine si proponeva di mettere in luce il dato religioso puro, immune ancora dalle contaminazioni ambientali; e poiché in queste si erano ravvisate le cause delle divisioni confessionali, la nuova indagine poteva forse offrire la chiave della unità profonda del protestantesimo americano², unità che non era semplicemente un'aspirazione, ma che traspariva di continuo nella storia religiosa americana, soprattutto in occasione di quei « risvegli » che avevano periodicamente agitato l'anima popolare e portato a forme di generosa collaborazione inter-

¹ New York, 1937.

² Se l'indagine sociologica, scriveva Niebuhr, « pareva adeguata allo studio delle istituzioni ecclesiastiche, essa non spiegava però l'impulso cristiano che aveva prodotto quelle istituzioni; se dava ragione della diversità in seno alla religione americana, non spiegava però l'unità che la nostra fede possiede nonostante la sua varietà; se era atta a trattare la religione che è condizionata dalla cultura, lasciava inspiegata la fede che dalla cultura non è condizionata, che è attiva più che passiva, che plasma la cultura anziché esserne plasmata ». *The Kingdom of God in America*, pp. VII-VIII.

confessionale sul terreno dell'azione e che erano stati accompagnati dalla coscienza del carattere secondario e quasi accidentale delle differenze confessionali ¹.

Alla base dell'indagine di Niebuhr c'è la distinzione, esplicitamente mutuata da Bergson, ma non senza accenti nuovi, di « religione chiusa » e « religione aperta ». Niebuhr contrappone infatti « fede dinamica » a « religione statica »: la prima è la sconvolgente esperienza della conversione che rompe tutti gli schemi e le discipline e le formule, che è bensì all'origine di tutte le chiese e di tutti i moti religiosi, dalla teocrazia di Bay Colony, al *Great Awakening*, al « vangelo sociale », ma con essi non si identifica mai completamente, e che ha, come tutto il protestantesimo, ma con più fervide speranze e più fresche energie in America, il suo centro nell'idea del « Regno di Dio », inteso come immediato e attuale intervento di Dio Redentore e Signore nella coscienza degli individui ². La religione statica invece è il momento del ripiegamento difensivo in cui si vogliono conservare i frutti generati dalla fede, è la cristallizzazione in formule e in istituti che, pur volti a salvaguardare i risultati dell'impulso originale, finiscono per esserne in realtà la negazione ³, perché ne ignorano l'universalità e la novità e si adagiano nel particolarismo e si conformano all'ambiente sociale e culturale che le circonda ⁴. Sulla base di questa distinzione fra il dinamico e lo statico, Niebuhr può spingersi anche a parlare, riecheggiando un motivo caro alla teologia ecumenica, di una « vera chiesa » che

¹ Cfr. *ibid.*, pp. 176 sg.

² Cfr. *ibid.*, pp. 20-27.

³ « È vano — scrive Niebuhr — cercare nelle istituzioni ecclesiastiche protestanti le caratteristiche del moto protestantico; se ce le troviamo affatto, esse ci appaiono in una forma che nega l'intenzione originaria ». *Ibid.*, p. 28, nota.

⁴ « La singola chiesa (*denomination*) americana può essere descritta come un ordine missionario che è passato su posizioni difensive ed ha smarrito la coscienza dell'invisibile chiesa cattolica ». *Ibid.*, p. 182.

« non è un'organizzazione, bensì un movimento organico » cui prendono parte, ciascuno con la propria individualità, tutti coloro che si sentono « mandati e chiamati », mentre « il Cristianesimo istituzionalizzato, quale appare nelle piccole sette o nelle chiese di Stato, nei programmi liberali o nei dogmi conservatori, altro non è che un luogo di sosta fra movimenti cristiani »¹. In tale prospettiva la storia del cristianesimo (e non soltanto quella del protestantesimo) va intesa in modo unitario come un succedersi di moti spirituali tendenti all'universalità²; la storia delle chiese e delle confessioni è invece la storia dei sedimenti formalistici e particolaristici depositati da quella corrente spirituale lungo il suo corso.

Si potevano in tal modo evitare le insufficienze di una storiografia che, troppo occupata dai fatti sociali di ambiente, finiva per perdere il vivo contatto con la coscienza religiosa; e si veniva anche a proporre allo storico un nuovo campo di indagine ben definito e differenziato che andava avvicinato non più con gli strumenti forniti dalla sociologia, ma con l'animo sensibile che sa cogliere e rivivere le vicende più riposte degli spiriti religiosi del passato. Con questa sensibilità che riesce, volta a volta, a immedesimarsi nel severo biblicismo dei puritani, nel silenzioso e appartato profetismo dei quaccheri, nella fervida pietà dei metodisti, sono scritte le pagine migliori di Richard Niebuhr.

Quelle pagine costituirono anche una reazione certamente salutare contro le angustie delle trattazioni speciali che isolavano completamente la storia di un singolo organismo religioso. Ma tale reazione non era immune da inconvenienti. Da un lato, nello sforzo per cogliere un profondo legame unificatore fra le diverse esperienze religiose prima del loro assestamento in schemi precisi, essa

¹ *Ibid.*, p. XII.

² Lo stesso NIEBUHR ha suggerito di estendere la prospettiva unitaria a tutta la storia cristiana nel suo saggio *The Gift of the Catholic Vision*, in « Theology Today », IV (1948), pp. 507-521.

rischiava di perdere di vista ciò che le differenziava e caratterizzava. Dall'altro lato, separava con un taglio troppo netto e aprioristico l'interiorità della coscienza da ogni sistemazione dottrinale e da ogni forma organizzativa, dimenticando che l'apparente rigida staticità delle formule di fede può essere per gli spiriti religiosi una precisa e preziosa traccia che consente di individuare il mistero e una via di accesso alla conoscenza di esso, così come l'istituzione chiesastica può essere la base da cui prende le mosse l'azione comune e la depositaria di ricchezze spirituali cui l'individuo attinge per trarne nuove energie. Su questioni fondamentali il pensiero di Niebuhr era ancora troppo legato a un certo astratto schematismo semplificatore. E tuttavia il suo volume rappresentò un passo importante negli studi storici americani, perché affrontava decisamente il problema della conoscenza del passato religioso nella sua realtà spirituale.

Per altre vie, e con un più lento e tortuoso travaglio intellettuale, anche Latourette percorse per conto proprio la parabola descritta dalla storiografia americana contemporanea. Fra il 1910 e il 1937 egli si era venuto affermando come storico dell'Estremo Oriente con alcuni lavori di storia politico-sociale, dalla giovanile dissertazione intitolata *The History of Early Relations between the United States and China, 1784-1844* (New Haven, 1917), ai due volumi di *The Chinese. Their History and Culture* (New York, 1934). Nel 1929 aveva pubblicato peraltro un primo lavoro di argomento religioso, *A History of Christian Missions in China* e « fu il primo passo sulla via dell'opera maggiore »¹. In questa produzione era già presente uno dei temi centrali della sua opera più matura: l'incontro di due civiltà, il cedimento di una di esse e il suo faticoso ricomporsi in forma nuova con l'assimilazione di nuovi

¹ BENTZ, *Kirchengeschichte als Universalgeschichte: das Lebenswerk von K. S. Latourette*, in « Saeculum », I (1950), p. 491, da cui traggio i cenni sulla *Storia delle missioni cristiane in Cina*, che non mi è stato possibile consultare.

fermenti. Anche la storia delle missioni cristiane giunte in Cina in veste occidentale era un capitolo della storia dell'incontro fra due civiltà. Né bastava delineare le tappe di questo incontro; bisognava ricercare le ragioni del cedimento da un lato e della vittoria dall'altro. Un'indagine, questa, che ben si inquadrava nel clima della storiografia « sociale » in auge allora negli Stati Uniti.

A History of the Expansion of Christianity, di cui il primo volume vede la luce nel 1937, appartiene sostanzialmente al clima della *new history*. Rispetto ai precedenti lavori di Latourette, il tema è ben più vasto ed impegnativo: non si trattava più soltanto di studiare l'incontro di culture diverse, bensì la penetrazione di un'idea religiosa in innumerevoli ambienti diversi cui essa giunge, nel corso di due millenni, ora grazie al veicolo profano di una dominazione politica, ora sull'onda di una migrazione di popoli, ora per opera di un'esigua schiera di apostoli. Per ogni nuova penetrazione cristiana occorre poi studiare il diverso volto che la religione assume nel nuovo ambiente e le ragioni del suo rapido diffondersi o del suo scarso successo, dell'impronta più o meno profonda che essa lascia su una particolare società. Ma la ragione d'essere di questa vastissima indagine risiedeva nella problematica missionaria protestante del periodo fra le due guerre; e c'era tutto da guadagnare se si riusciva a condurla con metodo rigorosamente scientifico ed obbiettivo.

Latourette stesso, nel presentare il suo nuovo lavoro, teneva a precisare che

« l'autore si è formato a quella moderna scuola storica che guarda con sospetto al soprannaturale e vede nel corso degli eventi semplicemente dei fattori meccanicistici e umani — geografici, climatici, economici, politici, sociali, estetici e intellettuali. In questa scuola i più rifiutano di attribuire qualsiasi significato cosmico alla storia umana. Se nella storia del genere umano essi discernono una qualche causa determinante (e molti sono incapaci di trovarcela), la scorgono in un fattore o in un insieme di fattori che non possono certo essere detti soprannaturali. Di norma essi cercano delle cause, ma affer-

mano trovarsi queste solamente negli avvenimenti precedenti, nella natura umana e nell'ambiente fisico. Questi volumi sono scritti dallo stesso punto di vista »¹.

In tal modo egli si precludeva ogni sconfinamento nel campo delle interpretazioni religiose della storia; e tuttavia riconosceva la possibilità e la legittimità di simili interpretazioni.

«In una determinata sfera [...] questi volumi non si spingeranno. Essi non intendono discutere il significato cosmico degli avvenimenti trattati. E ciò non perché l'autore non sia consapevole dell'importanza della cosa [...] Egli ha anzi delle radicate convinzioni e molto vicine a quelle affermate dalla maggioranza dei pensatori cristiani nel corso di diciannove secoli [...] Ma l'autore si è deliberatamente imposto di non varcare i limiti di una descrizione della diffusione del cristianesimo e dell'influsso che esso ha avuto nel modificare o plasmare le varie culture »².

Latourette non si nascondeva però che la sua scelta in favore della obbiettività scientifica pura e semplice ad esclusione di altre considerazioni metastoriche e religiose non era scevra di inciampi. Egli giungeva ad affermare che i due punti di vista, lo scientifico e il religioso, « sono talvolta incompatibili e sembrano contraddirsi » e si riservava di « sottolineare di quando in quando dei fatti non adeguatamente spiegati » dal metodo scientifico³.

Ma che cosa, vien fatto di chiedersi, trattiene Latourette dal tentare una composizione o un superamento del contrasto fra le esigenze della obbiettività storica e quelle non meno valide della visione cristiana del passato? Ad un certo punto, riaffermata la sua fedeltà all'ideale positivisticò dell'obbiettività, egli dice di voler « evitare riso-

¹ *A History of the Expansion of Christianity*, vol. I, p. xvii.

² *Ibid.*, p. xxii.

³ *Ibid.*, p. xvii. Tra questi, l'immensa forza di propulsione data dalla convinzione dei primi cristiani nella resurrezione di Gesù.

lutamente di provare la tesi cristiana »¹. Il sottinteso è chiaro : lo storico non fa altro che porre in luce dei fatti e dei nessi tra i fatti in base ad una documentazione obbiettiva e poi li offre ad altri cui preme e spetta di utilizzarli per « provare » una determinata tesi.

Tale atteggiamento non era inconsueto. Era servito a giustificare l'attività degli studiosi di storia fin da quando si erano rinchiusi nei loro seminari specializzati ed avevano affermato il carattere scientifico del loro lavoro : da un lato lo storico si precludeva ogni illazione pratica e vegliava a che nessun elemento interpretativo si infiltrasse nella sua documentazione rigorosamente obbiettiva ; dall'altro era consapevole di preparare i materiali cui lo studioso di scienze politiche e sociali avrebbe poi fatto ricorso per costruire le nuove teorie di cui la società aveva bisogno. Questo atteggiamento, che assicurava il distacco scientifico dello storico e indicava al tempo stesso la sua indiretta funzione sociale, era stato adottato dalla scuola storico-giuridica per la quale « la storia era l'ancella delle scienze politiche ed economiche »². Ma era poi stato tacitamente seguito dagli studiosi americani e nella corrente della *new history* aveva trovato, per un momento, una nuova affermazione della sua validità. Il momento fu breve, perché nel 1933 Charles Beard venne a scuotere i colleghi dal loro distaccato riserbo scientifico e produsse un vero scompiglio con il suo discorso polemicamente intitolato *Written History As an Act of Faith*³. Era un violento attacco contro l'ideale positivistico della obbiettività, una denuncia, non priva di ironia, della pretesa imparzialità dello storico-scienziato. All'ideale dell'obbiettività Beard contrapponeva, esaltandola, l'idea crociana della contem-

¹ *Ibid.*, p. XXIII.

² L'espressione è di OSCAR HANDLIN, di cui si veda la bella relazione al X^o Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma, 1955), *The Central Themes of American History*, nel I^o volume delle *Relazioni* del Congresso stesso, pp. 141-66.

³ « Amer. Hist. Rev. », XXXIX (1934), pp. 219-29.

poraneità della storia : in realtà più che lo storicismo di Croce egli riecheggia il relativismo di Mannheim.

L'attacco sferrato da Beard ebbe ripercussioni profonde tra gli storici americani, che si divisero in due schiere opposte, « relativisti » contro « obbiettivisti »¹. Nei due campi si prende le mosse dalla rigida contrapposizione di fatti e narrazione dei fatti, di documento e conoscenza storica. Da una parte ci si sforza di mostrare che tutto è già nel documento e che lo storico non fa altro che metter ordine nella congerie dei dati per lasciare che « parlino da sé »; dall'altra si insiste sull'inevitabile criterio soggettivo che lo storico sovrappone ai documenti nell'atto stesso in cui li sceglie, li interroga e li ordina. Così posto, il dilemma obbiettività-interpretazione era difficilmente superabile e la polemica si è quindi protratta senza che si arrivasse a portarla su un piano di rigore filosofico².

¹ A Beard rispose con veemenza T. C. SMITH nel saggio *The Writing of American History in America from 1884 to 1934*, in « Am. Hist. Rev. », XL (1935), pp. 439-49. Si veda la brillante replica di BEARD, *That Noble Dream*, *ibid.*, XLI (1935), pp. 74-87. Sulla polemica in genere, cfr. RANDALL e HAINES, *Controlling Assumptions in the Practice of American Historians*, in *Theory and Practice in Historical Studies* (A Report of the Social Science Research Council), New York, 1946, pp. 15-52.

² Anche Carl L. Becker si schierò dalla parte dei relativisti e del relativismo diede una lucida definizione: « Per me relativismo vuol dire che le vecchie interpretazioni sono di continuo sostituite da interpretazioni nuove, che i fatti che gli storici prendono in considerazione o tralasciano e i nessi tra i fatti che essi sottolineano, dipendono in gran parte dal punto di vista (*approach*) che a quegli storici sembra valido; il punto di vista ritenuto valido dallo storico dipende a sua volta in larga misura dalla situazione sociale in cui egli si trova — in breve, dai preconcetti e dai giudizi di valore, dalla *Weltanschauung* del tempo in cui vive. » (*Freedom and Responsibility in the American Way of Life*, New York, 1945, p. XXIII). Nel campo degli obbiettivisti, oltre al citato articolo di Smith che ne costituì un po' il manifesto, il lavoro più significativo e più serio fu fatto da MANDELBAUM con il volume *The Problem of Historical Knowledge* (New York, 1938). Mandelbaum ha cercato di sgombrare il terreno della polemica dal feticcio del « fatto storico » isolato; secondo lui lo storico non deve risalire da un pulviscolo di fatti ad

Il relativismo propugnato da Beard trovò una eco anche negli ambienti teologici. Lì, però, l'abbandono del «nobile sogno» dell'obbiettività (un sogno che era stato condiviso anche dai fautori della teologia storica) si accompagnò ad una revisione del concetto stesso di verità religiosa: non più soltanto nozione cui l'intelletto aderisce perché la riconosce vera e buona, ma drammatica decisione che investe tutta la personalità del credente e lo induce pertanto a vedere ogni cosa sotto una nuova luce. La storia cristiana, in particolare, non può essere compresa appieno se non da chi appartiene alla comunità di fede, affermava James H. Nichols¹; non la si intende in tutta la sua profondità, aggiungeva un altro teologo, se si prescinde dalla prospettiva escatologica². Erano spunti frammentari di un nuovo orientamento; un tentativo di sistemazione rigorosa del problema si ebbe soltanto con *Faith and History* del teologo neo-ortodosso Reinhold Niebuhr³. Questi ammette come Beard che tutte le interpretazioni del corso della storia devono fondarsi su un «atto di fede» o comunque su «concezioni [...] che non sono frutto dell'analisi dei fatti»⁴. Niebuhr rigetta l'ideale dell'obbiettività innanzitutto perché lo ritiene inattuabile. Ma in contrasto con il pensiero laico, egli «rifiuta tutte le concezioni dell'unità della storia che innalzano una

una sintesi ordinata, bensì esplorare un contesto storico che si presenta già come qualcosa di organico e intellegibile. «Quando lo storico — scrive Mandelbaum — fa una affermazione, non tratta un fatto isolato, ma un fatto in un determinato contesto. E in quel contesto il singolo fatto conduce ad altri fatti senza che intervenga alcuna mediazione o discriminazione fondata sulle capacità valutative o sugli interessi dello storico» (p. 201).

¹ *Church History and Secular History*, in «Church History», XXXI (1944), citato da WILLIAMS, *art. cit.*, p. 172.

² C. RICHARDSON, *Church History Past and Present*, in «Union Seminary Quarterly Review», V (1949), citato da WILLIAMS, *art. cit.*, p. 173.

³ *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History*, New York, 1951.

⁴ *Ibid.*, p. 118.

forza o un fatto o un valore appartenenti alla storia stessa a principio prematuro e idolatrico della spiegazione di essa » e afferma quindi la necessità di un principio meta-storico di interpretazione come il solo capace di « impedire che età e culture, civiltà e filosofie trovino arbitrariamente il significato della storia nella loro stessa vita e nel loro successo »¹. Il relativismo per Niebuhr è una necessaria conclusione della ragione; ma la ragione porta in se stessa il proprio peccato, il germe della propria corruzione: l'elevazione di un dato meramente umano a valore assoluto di giudizio, a idolo. Solo la visione cristiana, umiliando la ragione e le opere e i successi umani, può restituire alla storia tutta la sua verità.

Latourette invece, all'inizio della *Storia dell'espansione del Cristianesimo*, si era schierato inequivocabilmente dalla parte degli obbiettivisti, pur ammettendo l'esistenza nella storia di zone d'ombra che soltanto la fede religiosa può rischiarare. Era una posizione destinata a mutare. Nel 1948, allorché rivolge alla American Historical Association l'invito a prendere in considerazione la interpretazione cristiana della storia, egli afferma la assoluta necessità di una qualche interpretazione dei fatti storici.

« La storia non può essere scritta — egli osserva — senza un criterio di scelta, sia esso artificiale e meramente soggettivo ovvero inerente alla storia stessa [...] Lo storico è pertanto posto di fronte a un dilemma: da un lato egli è consapevole delle molte interpretazioni e filosofie che sono state proposte, ed esita quindi ad accettarne alcuna senza riserve; dall'altro si vede costretto a far uso di un criterio di scelta dei fatti anche se arbitrario, ed è ossessionato dalla persistente speranza che si possa trovare un sistema di riferimento e un senso della storia aventi realtà obbiettiva »².

Dopo questa presa di posizione in favore del relativismo, passava a proporre l'interpretazione cristiana come una delle più plausibili e feconde.

¹ *Ibid.*, p. 119.

² *The Christian Understanding of History*, p. 261.

Nella sua ultima grande opera, *A History of Christianity*, Latourette si spinge oltre il relativismo. Nell'introduzione a questo lavoro scrive: « Se la fede cristiana è vera, essa deve trovarsi al centro del lavoro dello storico o almeno costituirne consapevolmente lo sfondo e il sistema di riferimento »¹. Essa sola offre una spiegazione del dramma umano nel suo continuo anelito verso il divino e l'eterno. Una visione della storia promossa dalla fede non è semplicemente una fra le tante possibili. Essa implica « un fondamentale riorientamento che può essere descritto adeguatamente soltanto come una nuova nascita »². Il cristiano vedrà la storia con occhi nuovi e saprà scorgere in essa uomini e fatti che, pur nella loro apparente modestia, hanno per lui un particolare significato; sarà però anche consapevole dell'oscurità del disegno divino che pure è nella storia, del fatto cioè che ogni evento acquisterà il suo pieno significato solo alla luce del giudizio finale di Dio. Come nel discorso tenuto in occasione del convegno degli storici americani, ma con nuova più ferma accentuazione, anche qui Latourette, rispondendo all'obiezione che una interpretazione cristiana, non diversamente dalle altre, viene meno all'esigenza di obbiettività, afferma la necessità di un criterio interpretativo; ma nel nuovo contesto la fede assume a indispensabile strumento di conoscenza storica.

« Si è per il cristianesimo o contro di esso; non esiste un terreno neutro o rigorosamente 'obbiettivo'. La ragione ha un suo posto legittimo: dobbiamo impiegarla per vagliare ciò che ci viene proposto come un fatto e per ricercare altri fatti. Ma alla verità non si giunge con la sola ragione; la visione che nasce dalla fede può illuminarci. Fede non significa credulità [...] Anzi, la totale fiducia nella ragione come solo e ultimo criterio di conoscenza è un cieco atto di credulità che può essere anche più pericoloso di una fede che disdegna la ragione. Nei capitoli che seguono c'è la convinzione che la fede suscitata dal con-

¹ *A History of Christianity*, New York, 1953, p. XIII.

² *Ibid.*, p. XVIII.

tatto con il Vangelo cristiano, la fede che è abbandono totale dell'uomo a Dio [...] apre la mente alla vera comprensione della storia »¹.

È una posizione assai vicina (pur non essendo sorretta da una equivalente elaborazione filosofica e teologica) a quella di Reinhold Niebuhr, anche se Latourette preferisce parlare di insufficienze anziché di corruzione della ragione, di abbandono a Dio anziché di pentimento e di rinuncia totale.

Quello che va sottolineato è soprattutto lo svolgimento del pensiero di Latourette dall'ideale dell'obiettività del 1937 al relativismo religioso del 1948. Fra queste due date non era certamente intervenuta alcuna conversione da una filosofia naturalistica alla fede religiosa, ché anzi tale fede era stata presente in lui fin dagli anni della giovinezza; c'era stata invece la lunga assidua fatica della composizione di *Una storia dell'espansione del cristianesimo*. Se in omaggio alla formazione ricevuta e per il desiderio di fare opera di rigorosa documentazione immune da adattamenti apologetici, Latourette poté credere attuabile l'ideale dell'assoluta obiettività scientifica, un serio riesame di certi presupposti fondamentali dovette compiersi nel corso della vasta impresa. Non è illogico pensare che in uno spirito profondamente religioso come quello di Latourette fu proprio il quotidiano, assiduo studio del passato cristiano quello che contribuì alla chiarificazione teoretica, mettendo sempre meglio in luce la funzione insostituibile della convinzione religiosa quale strumento di conoscenza: grazie ad essa lo storico poteva porre ai documenti del passato determinate domande e cogliere nel groviglio dei fatti i palpiti anche più sommessi di quella fede religiosa che era la ragione della sua vita e della sua opera.

¹ *Ibid.*, p. XXI.

CAPITOLO SECONDO

CRISI TEOLOGICA E SPERANZE MISSIONARIE

L'opera di Kenneth Scott Latourette è intimamente legata a quell'espressione caratteristica dello spirito protestantico nordamericano che sono state, fin dall'ultimo ventennio del secolo XIX, le missioni evangeliche. Il Latourette stesso ha ricordato che cosa rappresentassero le missioni di fronte alla crisi spirituale che ebbe a soffrire allora il protestantesimo negli Stati Uniti — una manifestazione attiva di profonde convinzioni e di operosità costruttiva di fronte ai dubbi e alle perplessità teologiche ed ecclesiastiche — e come tale slancio fosse particolarmente generoso negli ambienti universitari dove maggiormente si fece sentire il peso dell'incertezza teoretica ¹. Proprio all'università, dove era entrato nel 1900 all'età di 16 anni col proposito di prepararsi alla carriera forense, egli venne a contatto con uno dei movimenti religiosi più vivi del tempo, lo Student Volunteer Movement for Foreign Missions, e fu indotto a seguire la vocazione religiosa più affascinante per i giovani di allora, quella missionaria ².

Lo Student Volunteer Movement, sorto nel 1886 a Northfield nel Massachusetts, si inseriva in una difficile congiuntura del mondo religioso americano. Era quello il tempo in cui le chiese dovevano adeguare la propria azione alle esigenze del nuovo spirito espansionistico e imperia-

¹ *History of the Expansion of Christianity*, vol. IV, p. 435.

² Cfr. « *Current Biography* », XIV, p. 10.

listico della nazione americana ; in cui la teologia, rimasta fino allora paga di una tranquilla fiducia nella Bibbia, subiva il triplice attacco dell'evoluzionismo darwinista, della critica storica e dello studio comparato delle religioni ; in cui, finalmente, il protestantesimo doveva prender posizione di fronte ai problemi di riforma sociale nati dal rapido mutamento della situazione economica dopo la Guerra Civile.

Tra il 1865 e il 1890 giunge a termine il processo di insediamento dei bianchi sull'immenso territorio degli Stati Uniti. Forse più della stessa Guerra Civile, questo fatto ha prodotto un profondo mutamento nella mentalità del popolo americano. Per quanto in genere soltanto confusamente, si avvertì la presenza di un limite là dove per più di due secoli c'erano state sconfinata possibilità di sviluppo economico e di progresso sociale, e di una crescente cristallizzazione della società in luogo del vivificante senso di mobilità e di conquista. L'avvento di una politica imperialistica fu quindi accolto con un senso di sollievo, e il popolo americano si entusiasmò alla notizia della vittoria navale nelle Filippine, dell'apertura del canale di Panama e dell'intervento diretto del suo presidente negli affari dell'Estremo Oriente. Uno spirito espansionistico pervase in quegli anni le chiese e diede l'avvio ad una importante ripresa missionaria¹. E come l'espansione imperialistica poté, in certo modo, servire da diversivo atto a distogliere l'opinione pubblica dai nuovi, ardui problemi sociali e dai cocenti odi intestini (strascichi della Guerra Civile e frutto dei conflitti di classe), così le missioni offrirono a molti spiriti generosi il modo

¹ Il risveglio missionario alla fine dell'ottocento non può far dimenticare l'esistenza, anche se su scala più modesta, dell'opera compiuta in questo campo fin dall'inizio del secolo. A ragione è stato osservato che tra i protestanti degli Stati Uniti « l'entusiasmo per l'azione missionaria e gli investimenti finanziari in questo campo [...] precedettero nel tempo e di gran lunga superarono lo sviluppo degli interessi politici ed economici americani ». SCHNEIDER, *Religion in 20th-century America*, p. 44.

per sfuggire alle accaldate e penose controversie teologiche che in quegli anni dividevano le chiese tra loro e le chiese stesse in fazioni, e crearono le premesse per una efficace azione comune¹. Ci sembra quindi esatto dire che «nessun fattore ha contribuito a sviluppare mutua stima e cooperazione tra le chiese (degli Stati Uniti) quanto la causa missionaria»².

Soltanto verso la fine del secolo XIX il protestantissimo americano subì la sfida, già da tempo fattasi sentire in Europa, della critica storica applicata alla Bibbia. La tranquilla fiducia nella veridicità della Scrittura, che aveva informato fino allora la vita delle chiese, venne scossa profondamente dall'analisi spietata a cui fu sottoposto il testo sacro. Ne furono turbate le chiese tutte e maggiormente quelle, come la Presbiteriana, in cui il tradizionalismo era più marcato. Famoso è rimasto, tra molti, il processo di eresia intentato contro il teologo presbiteriano Charles Augustus Briggs, che fu chiamato a render conto della sua tesi «modernista» sulla ispirazione biblica e condannato, nel 1893, alla sospensione dal suo ministero³. Non minore turbamento suscitò in quegli anni l'evoluzionismo darwinista. Ma sebbene la controversia teologica da esso suscitata si protrasse a lungo e si riaccese anche in tempi recenti⁴, i teologi americani, grazie soprattutto

¹ L'imperialismo politico e il proselitismo missionario generalmente non sono stati parti di un unico ideale. Non mancò tuttavia chi li volle congiungere in sintesi. Interessante a questo proposito la figura di Josiah Strong, ministro congregazionalista e autore di un popolarissimo libro intitolato *Our Country* (1885), in cui è esposta una curiosa *contaminatio* di razzismo e di religione, e la razza anglosassone è considerata il nuovo popolo eletto da Dio per portare agli altri popoli il duplice messaggio di libertà civile e di spiritualità cristiana. Cfr. GABRIEL, *The Course of American Democratic Thought*, pp. 340-44.

² SWEET, *The Story of Religion in America*, p. 516.

³ Cfr. VERNON, *Later Theology*, in *Cambridge History of Am. Literature*, vol. III, p. 203.

⁴ Basti ricordare il processo a carico di John Scopes nel 1928. L'imputato fu condannato da un normale tribunale per aver esposto

al loro scarso interesse per le sottigliezze dottrinali, riuscirono ben presto ad esorcizzare tanto la critica biblica quanto l'evoluzionismo. Quanto alla prima fu proprio Briggs ad aprire una via di uscita ben presto seguita e accettata dai più, distinguendo tra religione, come intima comunione individuale con Dio, e gli imperfetti, ma pur venerabili, mezzi umani che ci hanno trasmesso le più alte esperienze religiose del passato¹. Nell'evoluzione si volle ravvisare l'ininterrotto intervento del Creatore, il « modo seguito da Dio per fare le cose », com'ebbe a dire John Fiske². Ma si andò anche oltre: l'ala progressista della teologia protestante, rappresentata da uomini quali Washington Gladden, Lyman Abbot e Walter Rauschenbusch, credette di trovare nell'evoluzionismo la prova irrefutabile del continuo progredire della società umana verso forme più alte annunciate da Gesù e attuabili gradualmente con l'applicazione dei principi cristiani di giustizia e di amore. Le speranze evangeliche sembravano trovare conferma nelle leggi cosmiche, gli sforzi dei cristiani intesi a riformare l'ordine sociale poggiare sulla certezza scientifica della progressiva attuazione del Regno di Dio sulla terra. « L'evoluzione — affermava Rauschenbusch — ci ha preparati a capire l'idea del Regno di Dio verso il quale tutto il creato è in cammino »³.

Non può a tutta prima non stupire la facilità con cui il protestantesimo americano risolse le sue crisi dottrinali appagandosi di soluzioni vaghe e, si può dire, spicciative.

in una scuola dello stato delle teorie evoluzionistiche, contravvenendo così a una legge del Tennessee. Cfr. BARCK e BLAKE, *Since 900*, pp. 370-72.

¹ Cfr. VERNON, *op. cit.*, p. 205.

² Cit. da SCHNEIDER, *op. cit.*, p. 117.

³ W. RAUSCHENBUSCH, *Christianizing the Social Order*, New York, 1912, p. 90, citato in HOPKINS, *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*, New Haven, 1940, p. 127. Sull'evoluzione come elemento essenziale della dottrina del socialismo cristiano americano si veda tutto il capitolo VII che Hopkins vi dedica.

Ma un esame più attento rivela che quelle che sembravano crisi minacciose in realtà non lo erano, perché parlavano di cose estranee, in fondo, alla religiosità americana, che poneva l'accento sulla morale piuttosto che sul dogma. Per essa era cosa naturale valutare la verità della dottrina dalla bontà delle opere ¹. Ma è anche possibile che, posta di fronte a dubbi e difficoltà dottrinali, tale religiosità cerchi nell'azione generosa la loro confutazione e la riprova della propria validità ².

Malgrado le scosse e i turbamenti, le chiese ripresero quindi, con accresciuto ardore, il proprio lavoro secondo l'ispirazione attivistica, e anzi videro aumentare il numero dei fedeli.

« Che questo aumento — osserva il Latourette — sia stato accompagnato da profonda convinzione è provato dallo straordinario sviluppo preso dalle attività missionarie delle varie chiese. Nei decenni precedenti al 1914 le chiese protestanti degli Stati Uniti, e soprattutto quelle che più si eran lasciate penetrare dalle moderne teorie scientifiche, assunsero a una posizione di guida nel campo missionario. Anzi, questo impulso venne proprio dagli ambienti universitari, dove maggiormente si era fatto sentire l'influsso delle nuove correnti intellettuali » ³.

Ma mentre questo fervore attivistico sembrava esser la prova della vitalità della religione tradizionale, fu pro-

¹ Un tentativo di adattamento a questo attivismo religioso si ebbe anche nel campo cattolico ad opera di Isacco Hecker. La biografia di Hecker scritta da Elliot (1894) portò alla condanna, da parte di Leone XIII, di un gruppo di dottrine noto come *americanismo*, di cui lo Hecker sarebbe stato il propugnatore. Tipica dell'americanismo è l'affermazione della superiorità delle virtù cosiddette attive su quelle passive quali l'obbedienza e la mortificazione. Cfr. ENRICO ROSA, *Americanismo*, in « Enc. It. », II, pp. 956-57.

² L'idea che l'attivismo religioso sorgesse come reazione alle dispute teologiche ritenute vane e oziose è accennata dallo SCHLESINGER, *The Rise of the City*, pp. 330 e 339. Sulla mancanza, fino a tempi recenti, di interessi teologici nel Protestantismo americano, cfr. HAMMAR, *Christian Realism in Contemporary American Theology*, pp. 109 e sgg.

³ LATOURETTE, *op. cit.*, IV, p. 435.

prio il contatto con le grandi religioni dell'Asia a sollevare un problema di tale gravità da rimettere in questione i presupposti stessi del cristianesimo.

Ben più dell'evoluzionismo e della critica storica lo studio comparato delle religioni contribuì a metter in crisi il protestantesimo americano. I suoi effetti saranno sentiti specialmente nel periodo tra le due guerre mondiali. Di esso furono promotori e divulgatori degli ecclesiastici quali James Freeman Clark¹, degli esploratori come Arthur J. Smith e soprattutto dei missionari come il dotto George W. Knox². Venuti in contatto con le grandi religioni dell'Asia, costoro non poterono evitare il confronto col cristianesimo e divulgarono le loro stupite impressioni sull'elevatezza morale dei pagani. L'ammirazione e la simpatia per le grandi religioni non cristiane si diffusero largamente tanto che fu possibile, in occasione della grande Columbian Exposition di Chicago (1893), organizzare un « Parlamento mondiale delle Religioni » nel quale i rappresentanti di dieci religioni esposero le loro dottrine a un pubblico inaspettatamente numeroso³. I riflessi di questa scoperta del mondo religioso non cristiano non si fecero sentire che più tardi. Allora non si volle giungere alle estreme conseguenze teoretiche e gli spiriti tolleranti si appagarono di una soluzione di compromesso, così riassunta dal teologo Charles C. Hall intorno al 1905 :

« Guardo con rispetto alle speranze e alle ansie delle fedi non cristiane, perché credo che esse contengano sprazzi e palpiti di luce divina che saranno purgati, purificati e consumati dalla completa rivelazione che di sé fa il Padre nel Cristo Incarnato »⁴.

Fragile soluzione, questa, e accettabile soltanto da menti raffinate e tolleranti. Non a caso, quindi, la più

¹ SCHLESINGER, *op. cit.*, p. 325.

² VERNON, *op. cit.*, pp. 211-13.

³ SCHLESINGER, *op. cit.*, p. 326.

⁴ Citato in VERNON, *op. cit.*, p. 214.

viva organizzazione missionaria di quel tempo, lo Student Volunteer Movement ¹, è formata da giovani universitari. A ragione si è potuto scorgere nelle missioni estere « una aristocrazia in contrasto col carattere più popolare delle missioni interne (*home missions*) » ².

Intellettualmente preparato e religiosamente tollerante, lo Student Volunteer Movement rispondeva altresì alla duplice esigenza di unificare gli sforzi delle varie chiese protestanti e di inserire il cristianesimo nei problemi sociali del tempo ³. Vale qui la pena di ricordare che esso traeva le origini dalla predicazione di Dwight L. Moody, uno dei principali apostoli del Y.M.C.A. (Associazione cristiana dei giovani) negli Stati Uniti; e che molti dei suoi membri, come anche lo stesso Latourette, provenivano appunto dai ranghi del Y.M.C.A. ⁴. Chi ancor oggi venga a contatto con questa immensa organizzazione cristiana comprende come al suo successo concorrono tanto la semplicità dei suoi presupposti teologici (che non vanno più in là dell'idea della cristiana fratellanza e dell'attaccamento alla figura di Gesù inteso come il paradigma e la più alta espressione della dignità umana, e che dunque possono esser sottoscritti da credenti di ogni chiesa) quanto dall'impegno di alleviare le miserie delle grandi città industriali. Si può aggiungere che l'Y.M.C.A. seppe cogliere un bisogno reale del mondo protestantico americano nel non costituirsi o atteggiarsi a chiesa, nel restare associa-

¹ Uno degli *slogans* del Movimento era: « Tutti devono andare e andare a tutti, » e bene esprimeva il fervore missionario di quei giovani. E il Latourette commenta: « Gli animatori del Movimento motivavano il loro appello affermando che [...] ogni vero cristiano era tenuto a chiedersi non già perché dovesse andare (il comandamento, « andate e predicate il Vangelo a ogni creatura », era infatti considerato vincolante per tutti i cristiani), ma perché non dovesse andare ». *Op. cit.*, IV, p. 97.

² SPERRY, *Religion in America*, p. 140.

³ Su queste tre componenti (liberalismo teologico, ecumenismo e interesse sociale) del moto missionario cfr. FAULKNER, *The Quest for Social Justice*, p. 210.

⁴ « Current Biography », XIV, p. 10.

zione di soli « laici », nell'ignorare qualsiasi distinzione tra un ordine religioso e uno profano ¹.

All'Università di Yale si trasferì, nel 1904, il giovane Latourette per iniziarvi quegli studi di storia, teologia e lingue orientali che gli avrebbero aperta la via al lavoro missionario ². Nel 1907 ottenne il grado di *master* e due anni dopo conseguì il dottorato con una tesi sulle relazioni tra gli Stati Uniti e la Cina dal 1784 al 1844. Seguirono tre anni di viaggi in Asia per incarico dello Student Volunteer Movement e di insegnamento all'università missionaria di Changsha ³. Il ritorno in patria nel 1912 e il conseguente abbandono del lavoro missionario furono dovuti a malferma salute ⁴. Ma non venne meno la vocazione religiosa, che anzi continuò ad informare la vita del Latourette ormai deciso ad essere, se non missionario, infaticabile studioso di storia delle missioni e divulgatore dell'idea missionaria. Dal 1914 al 1921 è docente di storia a Reed College nel nativo Oregon prima,

¹ Ciò ha portato indubbiamente a una « secolarizzazione » dell'Istituto. Il fenomeno si estende del resto a non poche istituzioni protestantiche e anche alle chiese. Lo ammette lo Sperry e lo spiega con questa acuta osservazione: « In fact we may have levelled religion down too far, but in theory we still cling to the hope that we may also level common things up ». *Religion in America*, p. 148.

² La scelta di Yale sembra particolarmente significativa. Da un lato, infatti, la Yale Foreign Missionary Society era allora una delle più attive organizzazioni missionarie: nel 1902 essa aveva fondato a Changsha (Cina centrale) il centro di *Yale in China*, prolungamento della gloriosa università in terra di missione, con un ospedale, una scuola media e un'università. D'altro lato, la Facoltà di Teologia di Yale rappresentava una delle tradizioni più cospicue del pensiero religioso. Dal 1795 al 1817 era stato presidente di Yale Timothy Dwight, nipote e discepolo del grande teologo Jonathan Edwards, e aveva trasformato l'università da roccaforte del deismo in vivaio di ardente evangelismo. Alla prima cattedra di teologia era stato chiamato, nel 1822, Nathaniel W. Taylor, caposcuola della New Haven Theology. Cfr. SWEET, *The American Churches*, p. 124.

³ « Current Biography », già citato.

⁴ Devo l'informazione al Prof. R. H. Gabriel di Yale, collega e amico di Latourette.

a Denison University nell'Ohio poi, e pubblica due opere parallele sullo sviluppo sociale, politico e religioso del Giappone e della Cina. Nel 1918 è ordinato ministro della Chiesa battista e per tre anni riveste, a Denison, l'incarico di *chaplain*¹. Da allora la sua attiva partecipazione alla vita della Chiesa battista sarà ininterrotta e culminerà nel 1951 nella nomina a Presidente della American Baptist Convention, l'organo centrale che annualmente riunisce i rappresentanti delle chiese battiste, peraltro autonome, per esaminare i modi della cooperazione ecumenica e missionaria. La scelta del Latourette per l'alto incarico sarà del resto ben giustificata sia dalla fama dello studioso, sia dalla sua opera nel campo ecumenico e missionario². Tutta la sua opera porta chiara l'impronta della teologia battista — tenace individualismo che si esprime nel rifiuto del pedobattesimo, diffidenza verso ogni struttura gerarchica e conseguente autonomia delle singole chiese, possibilità di un'apertura verso l'ecumenismo, netta separazione tra chiesa e stato. Getta luce sulla figura morale del Latourette come anche sul clima del cristianesimo battista contemporaneo il tenore di una protesta ufficiale proposta e fatta approvare da lui quale presidente della Baptist Convention. In essa ci si levava contro certi metodi illiberali della politica americana e, in particolare, contro

« il diffondersi di accuse infondate sollevate in nome della sicurezza dello stato, le quali sempre più limitano la libertà di parola di uomini innocenti, e praticamente impediscono

¹ « Curr. Biogr. », citata. Il Bentz accenna a una partecipazione del L. alla Guerra mondiale come cappellano. La notizia è ignorata da « Current Biography ». Se è vera, l'ordinazione va posta uno o due anni prima. Cfr. BENTZ, *Kirchengeschichte als Universalgeschichte*, cit., p. 487.

² Il Latourette è membro dell'International Missions Council e del World Council of Churches, ed ha preso parte alla preparazione della Conferenza mondiale delle chiese tenuta a Amsterdam nel 1948. Cfr. BENTZ, *art. cit.*, p. 487.

loro di unirsi con altri nel comune sforzo inteso a tener alti i principi della giustizia e della pace »¹.

Nel 1951 una tale presa di posizione era un atto di coraggio morale.

Il ventennio precedente lo scoppio della prima guerra mondiale era stato denso di iniziative missionarie. Per moltissimi giovani la partecipazione all'evangelizzazione degli infedeli « offriva il modo migliore per esprimere la completa dedizione alla fede cristiana »² e significava il superamento delle secolari differenze ecclesiastiche in una opera comune. La guerra parve portare soltanto un inevitabile rallentamento dell'attività missionaria. Ma, tornata la pace, una crisi spirituale non tardò a delinearsi. Sulle prime, parve che l'operosità di un tempo potesse riprendere in pieno quando, nel 1919, l'Interchurch World Movement annunciò un nuovo piano organizzativo per le missioni fondato su una complessa e costosissima rete burocratica simile, in certo modo, ai grandi organismi politici ed economici internazionali. Ma la stessa complessità organizzativa, che esigeva enormi risorse finanziarie, tradiva l'intima debolezza dei promotori, meno audaci e risoluti di quelli che li avevano preceduti. Quando vennero a mancare gli aiuti finanziari, forse perché la gente era ormai ostile a tutte le forme di sottoscrizioni che la guerra aveva moltiplicato all'infinito, il piano crollò. E al suo fallimento concorse anche la circostanza che l'Interchurch Movement, animato ancora dai due ideali della evangelizzazione e della riforma sociale, aveva difeso il punto di vista operaio in occasione del grande sciopero delle acciaierie del 1919. Sospettato di « socialismo », vide venir meno l'appoggio di molti che pure avrebbero aiutato l'opera missionaria³.

¹ Citato in « Curr. Biogr. », *loc. cit.*

² SWEET, *The Story of Religion in America*, p. 582.

³ SCHNEIDER, *Religion in 20th-century America*, p. 45.

Il Congresso missionario internazionale di Gerusalemme nel 1928 fu un tentativo di ripresa del protestantesimo missionario di fronte alla sfiducia e al secolarismo del dopoguerra¹. L'appello lanciato dal Congresso, e noto come il « Messaggio di Gerusalemme », da un lato riaffermava, riprendendo i temi della Conferenza per « la Fede e l'Ordine » tenuta a Losanna l'anno prima, l'assoluta verità del cristianesimo e la necessità di diffonderla², e impegnava i cristiani, e in particolare i missionari, a un'opera di riforma sociale³. D'altra parte, faceva appello a tutte le religioni non cristiane invitandole a condurre insieme la lotta contro l'ingiustizia economica, l'odio di classe e di razza e lo spirito secolaristico⁴. Era quindi un estremo tentativo di tener insieme l'istanza missionaria e quella sociale, l'ortodossia e il sincretismo religioso⁵.

Ma ormai la tendenza era verso la scissione dei termini col netto prevalere di quelli secolaristici. Tanto è vero che di lì a poco gli elementi conservatori delle chiese, allarmati da siffatta tendenza, organizzarono una « Inchiesta di laici sulle missioni estere », per fare il punto della situazione. Nel 1932 la commissione di inchiesta, presieduta da William E. Hocking, presentò la relazione conclusiva col titolo di *Rethinking Missions*. Era non soltanto una constatazione della vittoria della corrente secolaristica, ma soprattutto una vigorosa difesa di essa. Al cristianesimo veniva riconosciuta una superiorità sulle

¹ MACKAY, *Christianity and Other Religions* in NASH, *Prot. Thought in the 20th Century*, p. 279.

² « Noi non possiamo vivere senza Cristo e non possiamo sopportare il pensiero che l'uomo viva senza di Lui ». Dal Messaggio di Gerusalemme, in *Report of the Jerusalem Meeting*, vol. I, p. 486.

³ « Il Vangelo è la vera sorgente di energia per la rigenerazione sociale ». Dal Messaggio, *loc. cit.*, p. 483.

⁴ « Anche ai non cristiani rivolgiamo il nostro appello... Ci è gioia pensare che, proprio perché in Gesù la luce che illumina ogni uomo brillò nel suo pieno splendore, noi troviamo raggi di essa là dove Egli è sconosciuto e anche ripudiato ». Dal Messaggio, *loc. cit.*, p. 490.

⁵ Cfr. KELLER, *L'Amérique aux écoutes du Christ*, p. 173.

altre religioni, ma non più una validità assoluta ; ad esso veniva attribuita una funzione storica di veicolo della civiltà, ma il valore più alto era la civiltà umana ¹.

« Noi crediamo, concludeva la relazione, che sia giunto il momento di liberare gli aspetti educativi e filantropici del lavoro missionario da ogni legame diretto con l'opera di cosciente evangelizzazione. Dobbiamo esser disposti a dare generosamente senza predicare, a cooperare con organizzazioni non cristiane per il progresso sociale, e ad appoggiare le iniziative dell'Oriente nel definire i modi coi quali saremo invitati a portare un nostro contributo [...] I missionari che si dispongono ad andare in terre lontane dovrebbero d'ora in poi lasciare a casa tutto il loro bagaglio dogmatico (*sectarian*)[...] Raccomandiamo che il numero dei seminari teologici in Cina, Giappone e India sia molto ridotto, e che in essi il tipo di istruzione venga profondamente mutato, dando la precedenza alla preparazione per quei compiti pratici, sociali e umani, ai quali è chiamato oggi un *leader* spirituale nel mondo » ².

Il Latourette prese decisamente posizione contro lo spirito informatore dell'« Inchiesta dei laici ». In un suo saggio critico egli rigettava « il forte pregiudizio liberale » di quel documento e il suo sincretismo, ricordando che i grandi temi del cristianesimo sono la rivelazione di Dio, la Croce, l'Espiazione, la Resurrezione e la Chiesa. Pur accettando alcuni dei suggerimenti pratici dell'Inchiesta, egli riaffermava il carattere profondamente religioso delle missioni, e concludeva :

« Ciò che manca soprattutto all'impresa missionaria non è una nuova organizzazione o dei metodi nuovi : in prima linea manca ciò che è sempre essenziale — un genuino erompere di vita spirituale nella Chiesa [...] In ultima analisi noi ci appoggiamo al Dio Vivente. Il nostro primo contributo deve esser di aiutare a preparare la via per Lui col pentimento, con la consacrazione, con la fede, la preghiera e l'amore » ³.

¹ Cfr. MACKAY, *art. cit.*, p. 283.

² Citato in SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 96-97.

³ LATOURETTE, *The Laymen's Foreign Missions Inquiry*, in « In-

Pochi anni dopo egli affrontava il problema della crisi delle missioni nel suo libro *Missions Tomorrow* (1936)¹. Lo preoccupavano non soltanto gli sconvolgimenti politici e sociali del tempo, non tanto la crisi economica, causa passeggera della diminuzione degli aiuti economici alle missioni. Ma, prendendo atto del dissolversi, nel dopoguerra, dello Student Volunteer Movement, egli ricordava come esso fosse sorto da uno di quei « risvegli » (*revivals*) che periodicamente avevano infuso nuova vita alle chiese americane. E si domandava : può un rinnovato impulso missionario sorgere senza un profondo moto religioso nei paesi cristiani? Tutta l'opera del Latourette come storico del cristianesimo missionario è fondata sulla convinzione che la vitalità delle missioni è condizionata dalla vitalità della fede e che senza le prime il cristianesimo viene meno alla sua stessa essenza e non può sopravvivere.

Dieci anni dopo il Congresso di Gerusalemme, l'esigenza di una ispirazione schiettamente religiosa nelle missioni ha trovato larghi consensi nel mondo protestantico. Nella conferenza missionaria di Madras (1938) predomina una impostazione teologica radicalmente opposta a quella liberale. Abbandonato l'umanesimo e il sincretismo religioso di alcuni anni prima, si è affermata l'assoluta trascendenza della parola di Dio e l'impossibilità di qualsiasi compromesso con le religioni non cristiane².

Sullo sfondo di questa problematica religiosa il Latourette ha svolto la sua opera di storico, e le sue infaticabili ricerche rappresentano il suo contributo a una causa che egli ha amato.

ternational Review of Missions », XXII (1933), p. 173. Cfr. un'altra critica in MACKAY, *The Theology of the Laymen's Foreign Missions Inquiry*, *ibid.*, pp. 174-88.

¹ Di quest'opera, che non si è potuta consultare, un breve sunto è dato in SWEET, *The Story of Religion in America*, pp. 581-83.

² Cfr. KELLER, *op. cit.*, pp. 173-74; e MACKAY, *Christianity and Other Religions*, pp. 285-86.

CAPITOLO TERZO

LA STORIA
DELL'ESPANSIONE DEL CRISTIANESIMO

Tra il 1937 e il 1945 hanno visto la luce i sette massicci volumi dell'opera maggiore di Latourette, la *Storia dell'espansione del cristianesimo*, al cui esame ci volgiamo ora. A ragione Bentz, che vi ha dedicato un lungo saggio ¹, pone subito l'accento sulla profonda novità rappresentata da quest'opera che supera i punti di vista particolari, nazionalistici e confessionali, in una visione universale e veramente ecumenica. Ciò implica, innanzitutto, lo scostarsi dalla tradizione storiografica che ha sempre dato particolare rilievo alle vicende teologiche ecclesiastiche dell'Occidente considerando il resto come appendice secondaria. Nemmeno le storie delle missioni erano riuscite a staccarsi da punti di vista particolari. Eppure, osserva Bentz, « è stato proprio lo spirito della missione cristiana, di quell'appello universale di Cristo, " Andate e insegnate a tutti i popoli ", a ispirare K. S. Latourette a por mano a una storia universale del cristianesimo » ².

A questo punto alcuni rilievi ci paiono necessari. In primo luogo, quando Bentz considera l'opera latourettiana come storia universale della chiesa, egli non tiene conto sufficientemente dei limiti che l'autore stesso si è imposto scegliendo appunto di scrivere una storia dell'espansione del cristianesimo. La conferma dell'esistenza di questi limiti ci è data oggi, come vedremo, dalla più recente pub-

¹ *Kirchengeschichte als Universalgeschichte*, già citato.

² *Ibid.*, p. 489.

blicazione del Latourette, che è appunto una *Storia del cristianesimo*. In secondo luogo va ricordato che il Latourette si era già occupato di storia delle missioni, in particolare con la *Storia delle missioni cristiane in Cina* (1929). Nell'opera maggiore egli ha preferito il termine « espansione » a « missione ». Il primo, infatti, dice di più e

« comprende non soltanto il processo di conversione di nazioni e tribù non cristiane, ma anche il trapianto della fede operato da individui e gruppi che si dicevano cristiani... Deve comprendere non soltanto gli sforzi deliberati per propagare la fede, ma anche i processi non premeditati [...] attraverso i quali si è fatto sentire l'influsso cristiano »¹.

Soprattutto, « espansione » non implica, come « missioni », l'idea di un prolungamento delle chiese più antiche nelle nuove chiese da esse create e dipendenti. Implica piuttosto la vitalità in genere del messaggio di Gesù, che è tanto più marcata dove le chiese create dalla missione dimostrano di possedere la capacità di una vita autonoma. In terzo luogo, il Latourette non ha soltanto abbandonato un punto di vista ristretto per uno universale. Egli è andato oltre ed ha spostato l'accento sul cristianesimo « giovane » quale si presenta, in ogni età, ai confini estremi della cristianità². Se un paragone può servire a chiarire questo punto, si può ben dire che il Latourette ha fatto per la storia religiosa ciò che il Turner aveva fatto per la storia politica americana cercandone l'essenza nel clima fresco e combattivo della « frontiera ».

Nell'Introduzione il Latourette ha esposto i principi che lo guidano nell'indagine. Per ogni periodo della storia

¹ *History of the Expansion of Christianity*, I, p. x; d'ora in poi citato come *HEC*.

² Nel movimento ecumenico protestante le « giovani chiese » hanno preso un posto sempre più importante. Quasi inesistenti nelle prime assemblee ecumeniche, le loro rappresentanze costituivano la maggioranza al congresso di Madras (1938). Per alcune osservazioni su questo punto cfr. KELLER, *op. cit.*, pp. 172-73.

dell'espansione egli si propone questi sette quesiti : Di che tipo era il cristianesimo che si è diffuso in un determinato tempo e luogo ? Perché si è diffuso ? Perché più volte nel corso della sua storia il cristianesimo ha dovuto retrocedere o soccombere ? Con quali metodi è stato diffuso ? Quale influsso ha esercitato sul suo ambiente ? E, d'altra parte, quale influsso un determinato ambiente ha esercitato sulla religione ? Finalmente, che rapporto c'è tra un particolare modo di diffusione e il tipo di cristianesimo che ne è derivato ?

Stabilite così, sotto forma di problemi, le linee maestre della sua indagine, nelle quali è del resto facile ravvisare lo spirito della scuola « sociale » e della sociologia religiosa ¹, lo storico introduce un periodizzamento assai originale imperniato appunto sul concetto di espansione. La storia del cristianesimo, in tale prospettiva, si articola in tre grandi periodi. Il primo si stende dalle origini alla fine del secolo V ed è teatro della prodigiosa diffusione del cristianesimo in tutto l'Impero romano e anche oltre. Nel secondo periodo, che si spinge a tutto il secolo XV, il cristianesimo continua ad espandersi, in particolare nell'Europa settentrionale e centrale, ma con ritmo più lento. Ben più cospicue sono però le profonde perdite subite sotto l'urto dell'Islam. Il terzo periodo si apre col 1500 e dura ancora. Iniziatosi col duplice rinnovamento interiore della Riforma cattolica e di quella protestante, esso è caratterizzato da un fervore missionario senza precedenti che, portando il Vangelo a tutti i popoli della terra, ha reso possibile una prospettiva ecumenica.

La distribuzione dell'immensa materia — e veramente non si può non concordare con Bentz nell'ammirare la vastità dell'impresa e nel lodare l'imponente raccolta di materiale bibliografico — presenta dei lati assai notevoli.

¹ Su di essa, e particolarmente per il punto di vista degli studiosi americani, cfr. WACH, *La sociologie de la religion*, in *La sociologie au XX^e siècle*, a cura di GURVITCH, vol. I, specialmente pp. 423-25 e 433 sgg.

4. SELLA - *Studi di storia religiosa*.

Il primo volume, infatti, tratta dei primi cinque secoli ; il secondo, dal titolo significativo de *I mille anni di incertezza*, abbraccia dieci secoli ; nel terzo, *Tre secoli di avanzata*, trova posto il periodo dal 1500 al 1800 ; al secolo XIX sono invece dedicati ben tre volumi col comune titolo di *Il grande secolo* ; l'ultimo infine tratta dell'età più recente fino ai nostri giorni col titolo di *Avanzata attraverso la bufera* ¹.

I CINQUE PRIMI SECOLI.

Il primo volume si apre con uno sguardo panoramico sulla situazione religiosa del mondo antico. In un successivo capitolo Latourette delinea la figura di Gesù : rigettando i tentativi di dissoluzione della figura storica di Gesù, egli sottolinea con forza che « da Gesù proviene l'impulso che ha messo in moto il cristianesimo » (p. 47). Del suo insegnamento pone in risalto soprattutto l'annuncio del Regno di Dio inteso come società formata da quanti attuano la volontà di Dio ; ma esclude che Gesù si proponesse di dar vita a una qualsiasi organizzazione religiosa. Ad essa giungeranno i discepoli animati da un desiderio di unità, che ha la radice nel loro attaccamento all'unico maestro. Gli inizi del cristianesimo, del resto, non si spiegano senza quel fervido attaccamento alla persona di Cristo e senza la ferma convinzione (qualunque ne fosse il fondamento) della sua resurrezione. Pertanto, conclude Latourette, « la migliore definizione di cristianesimo sembra essere quella di continuazione dell'impulso

¹ Latourette giustifica così questa suddivisione della materia : « La storia della Chiesa che segue le linee tradizionali si diffonde a buon diritto soprattutto sui primi cinque secoli, durante i quali il cristianesimo sviluppò il suo credo e le grandi linee di un'organizzazione alla quale la maggioranza dei cristiani ancora aderisce. Ma in ogni equilibrata storia della diffusione del cristianesimo, in quanto la si consideri diversa dalla sua storia interna, le proporzioni devono essere diverse ». *HEC*, I, p. XXI.

dato dalla vita, dall'insegnamento e dalla morte di Gesù, e dalla convinzione nutrita dai suoi discepoli che egli fosse risorto. Questa è la definizione cui ci atterremo » (p. 240).

Si apre quindi la storia dell'espansione. Per i primi tre secoli la trattazione di Latourette richiama ovviamente l'opera di Harnack, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli* (1902), la quale del resto costituisce la base sulla quale Latourette ha costruito. E proprio perché lo storico americano aveva a disposizione, per questa prima parte del suo lavoro, un illustre modello, è utile vedere fin dove lo abbia seguito e dove, invece, abbia innovato. È chiaro innanzitutto che Latourette ha potuto valersi di tutto il complesso di ricerche fatte da Harnack e dopo Harnack e non è stato quindi costretto a quel paziente lavoro di ricostruzione al quale si era sobbarcato il grande studioso liberale tedesco. Ma, d'altro lato, lo schema del libro di quest'ultimo — le condizioni preesistenti all'avvento del cristianesimo (libro I); il contenuto del messaggio evangelico (libro II); i missionari, i metodi di diffusione e le reazioni anticristiane (libro III); la propagazione nell'Impero (libro IV) — lo ritroviamo sostanzialmente nella prima parte del volume latourettiano.

Non mancano però le differenze, e generalmente su questioni essenziali. A proposito dei primi « missionari », il Latourette dà minore rilievo alla figura e ai compiti particolari degli « apostoli, evangelisti, profeti, dottori e liberi missionari » sui quali si era dilungato Harnack. Per lo storico americano la loro azione è stata secondaria.

« Non pare, egli osserva, che i principali agenti di diffusione del cristianesimo siano stati coloro che ne facevano una professione o che vi dedicavano la maggior parte del loro tempo, ma uomini e donne che lavoravano per il loro pane quotidiano in qualche attività profana e parlavano della loro fede a quelli coi quali venivano casualmente a contatto »¹.

¹ *HEC*, I, p. 116.

Circa i metodi della propaganda missionaria, Harnack si era limitato ad osservare che « nel contenuto della predicazione missionaria si comprende anche il metodo »¹. E quindi aveva insistito più sul nucleo essenziale di tale predicazione — Dio Padre, il Vangelo della salvezza, l'amore fraterno — che non su particolari metodi, sui quali anzi osservò:

« Una fede viva non ha bisogno di metodi speciali per propagarsi; essa trionfa di tutte le difficoltà e nemmeno i più forti sentimenti naturali possono sopraffarla »².

Tanto più degna di nota ci sembra quindi la lunga analisi che Latourette dedica agli argomenti impiegati (e questi egli ricava dagli apologisti)³ per convertire gente di diversi ambienti sociali e culturali, e soprattutto ai motivi di conversione quali appaiono nei grandi convertiti dei primi secoli.

Per Harnack il mezzo più importante per la diffusione del cristianesimo era stata l'esistenza stessa della Chiesa, una comunità nella quale il massimo dell'individualità — il problema della salvezza della propria anima — dava origine al più alto senso collettivo grazie alla « grande leva dell'amor fraterno »⁴. « Essa, non questo o quell'evangelista, afferma Harnack, fu il primo e più efficace missionario »⁵ e « contribuì ad elevare singolarmente la coscienza dei cristiani e ad invigorire la loro attività missionaria »⁶. Latourette, invece, pur riconoscendo nell'esistenza della Chiesa un fattore importante per la sopravvivenza del cristianesimo in quanto « riuscì ad infondere nei suoi membri un sentimento di fedeltà e di solidarietà

¹ *Missione e propagazione...* (trad. Marrucchi), p. 283.

² *Ibid.*, p. 295.

³ Gli argomenti adoperati dagli apologisti, egli osserva, dovevano esser abbastanza comuni tra i cristiani. *Op. cit.*, p. 127.

⁴ *Missione e propagazione...*, p. 321.

⁵ *Ibid.*, p. 321.

⁶ *Ibid.*, p. 325.

che si dimostrò di inestimabile valore nella lotta per l'esistenza »¹, non riconosce ad essa nessun particolare valore missionario se non, più tardi, quello di strumento organizzativo.

Il paragone con l'opera di Harnack ci conduce a un ultimo punto importante, le ragioni della vittoria del cristianesimo nel mondo antico. Si ricorderà che lo storico tedesco, polemizzando con Hergenroeter, che aveva dato un lungo elenco di « cause favorevoli » alla vittoria della nuova religione, aveva opposto non esser possibile conoscere in modo esauriente il perché di tale successo². Egli preferiva indagare il « modo » in cui il cristianesimo si era sviluppato sì da « attirare a sé gli uomini con forza magnetica ». Il problema si riduceva quindi a ricercare, nelle varie epoche, l'elemento preponderante di tale attrattiva — ora il religioso, ora l'etico, ora l'organizzativo. Ma alla radice la sola vera ragione era intrinseca al Vangelo.

« La religione cristiana fin da principio si affacciò con una universalità che le permise di avocare a sé tutta intera la vita, con tutte le sue funzioni, le sue altezze e profondità, sentimenti, pensieri ed azioni. Fu questo spirito di universalità che le assicurò la vittoria... Questa religione non doveva vincere? Accanto ad altre alla lunga non poteva mantenersi e tanto meno perire: dunque doveva vincere »³.

Egli tuttavia non trascurava le condizioni esterne e interne che avevano agevolato il processo di diffusione. Tra le condizioni esterne egli annoverava l'unità linguistica del mondo mediterraneo, la sicurezza degli scambi, la convinzione, largamente diffusa dallo stoicismo e dal diritto romano, dell'unità del genere umano, il crescente pareggiamento dei vari strati sociali dovuto alla decomposizione della società, la tolleranza religiosa dello stato romano. Come condizioni interne egli riconosceva il sin-

¹ *HEC*, I, p. 164.

² *Missione e propagazione...*, pp. 369 e 554.

³ *Ibid.*, p. 370.

cretismo religioso che facilitava l'ingresso di una nuova religione, l'intransigenza cristiana di fronte al politeismo congiunta a una notevole capacità di adattamento.

Per Latourette, invece, il problema delle « cause » del successo del cristianesimo è essenziale. Anch'egli ammette, è vero, che la ragione ultima va ricercata nel valore intrinseco del cristianesimo, nell'impulso dato da Gesù « senza il quale non si spiegherebbe lo sviluppo successivo della fede »¹. Già qui, però, egli si scosta da Harnack in quanto, più che l'universalità e la superiorità della dottrina evangelica, egli sottolinea la singolarità della persona di Gesù e delle esperienze avute da coloro che gli furono vicini.

« In Gesù, quindi, nella sua morte, nella convinzione della sua resurrezione, della rinascita spirituale e morale e dell'immortalità ottenute per opera sua bisogna ricercare la ragione principale del trionfo del cristianesimo »².

Ma detto ciò il problema delle cause della vittoria cristiana non è eliminato, perché, osserva lo storico,

« nel corso della nostra storia noi vedremo la fede seminata sempre nuovamente da uomini convinti e zelanti quanto coloro che la divulgarono nel mondo ellenistico-romano. Eppure in molti casi essi hanno fallito o hanno incontrato ben scarso successo »³.

Tale è il caso della Cina, dove sforzi missionari molto notevoli e prolungati hanno portato a risultati mediocri. E Latourette conclude :

¹ *HEC*, I, p. 167.

² *Ibid.*, p. 168.

³ *Ibid.*, p. 169.

« Occorre qualcosa di più del dinamismo proveniente da Gesù, per quanto potente esso sia e personificato da missionari zelanti e appassionati, per convertire un popolo al cristianesimo e mantenerlo fedele ad esso »¹.

Le cause riconosciute da Latourette corrispondono ad alcune delle « condizioni » rilevate da Harnack — unità politica e culturale, dissolvimento sociale (a proposito del quale lo storico americano osserva: « Se il cristianesimo fosse sorto in una cultura giovane e vigorosa [...] esso avrebbe forse avuto un diverso destino »)², coesione interna delle chiese, universalità al disopra di ceti e razze³, adattabilità unita a intransigenza, superiorità spirituale rispetto alle altre religioni. Ma l'impostazione è diversa: ciò che preme allo storico di Yale è stabilire, con un'analisi sociologica, le ragioni che hanno reso possibile, e non soltanto facilitata, la vittoria del cristianesimo, per chiarire il problema più generale del diverso destino incontrato dal cristianesimo in situazioni diverse.

Nei capitoli terzo e quinto del primo volume il Latourette ha narrato la storia dell'espansione del cristianesimo nei primi cinque secoli, raccogliendo e sistemando una quantità veramente impressionante di materiale, senza pretendere certo di dire del nuovo, ma cercando di dare un quadro generale e ordinato che possa servire a ulteriori ricerche particolari. In questo senso egli ha creato uno strumento di lavoro di prim'ordine. Non è però possibile riassumere in questa sede questa parte dell'opera. Ma sarà opportuno volgerci agli ultimi capitoli del volume, nei quali è affrontato il problema del duplice rapporto

¹ *Ibid.*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 163.

³ Latourette (*ibid.*, p. 164, n. 304) polemizza con le interpretazioni classiste del trionfo del cristianesimo e in particolare con quella, ben nota, del Toynbee che vede nel cristianesimo una « risposta mansueta » del « proletariato interno » alle ingiustizie sociali. Egli concorda invece con Troeltsch nel negare al cristianesimo primitivo ogni rapporto con fenomeni di lotta di classe.

di cristianesimo e ambiente, perché qui affiorano alcuni elementi della problematica del nostro storico che permangono, come punti di riferimento, nel resto dell'opera.

Egli non si nasconde le difficoltà dell'impresa. Prima fra tutte quella di definire ciò che è il cristianesimo nella sua essenza. Evitando ogni presa di posizione confessionnalistica, egli scrive :

« Idealmente [...] la migliore definizione di cristianesimo sembra esser quella di continuazione dell'impulso dato dalla vita, dall'insegnamento e dalla morte di Gesù, e dalle convinzioni nutrite dai suoi discepoli circa la sua resurrezione. Questa è la definizione cui ci atterremo [...] Da questo punto di vista il nostro problema è il seguente : Che cosa è cambiato nel mondo per il fatto che Gesù è vissuto? »¹.

Ma anche adottando questa definizione, il problema rimane arduo. Di fronte a concrete situazioni storiche non è infatti agevole far le parti tra cristianesimo e altri fattori. Anche « il singolo cristiano, osserva a questo punto Latourette, spesso non sa decidere fino a che punto i suoi atti più importanti siano dovuti a colui che egli chiama il Signore »². E tuttavia « in un numero sorprendente di casi i fatti stessi ci permetteranno di dire che l'impulso proveniente da Gesù è stato un elemento preponderante »³. D'altra parte, Latourette riconosce che la distinzione tra l'influsso del cristianesimo sull'ambiente e quello dell'ambiente sul cristianesimo è artificiale. I due problemi sono connessi, perché il cristianesimo stesso è « allo stesso tempo frutto dell'impulso dato da Gesù e di altri fattori apparentemente estranei e spesso contraddittori »⁴.

Pur avvertendone l'intima fragilità, Latourette si attiene a una rigida distinzione tra un nucleo evangelico

¹ *Ibid.*, p. 240.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 241.

⁴ *Ibid.*

originario e degli elementi estranei che nel corso della storia vi si associano. In ciò il suo procedimento può ricordare quello, classico, di un Harnack, il quale, dopo aver messo in luce l'essenza del messaggio evangelico, aveva poi giudicato la storia del dogma e della chiesa come una progressiva corruzione dell'originale purezza e aveva prestato il fianco alle vigorose critiche di Loisy. Quest'ultimo aveva rivendicato, da un punto di vista apparentemente ortodosso e cattolico, ma in realtà storicistico, la legittimità dello sviluppo storico del messaggio evangelico ¹. In certo modo Latourette sembra voler evitare entrambi gli scogli, l'apriorismo antistorico come lo storicismo relativizzante. Da un lato la sua idea dell'originario nucleo evangelico, pur includendo quanto in esso vi scorgeva Harnack, è assai più ricca e complessa: la credenza nella resurrezione e nella vita eterna, la triplice nozione di Dio come Padre, Salvatore e Spirito derivata dall'« esperienza » della presenza divina nella storia, l'escatologia sono considerati elementi indispensabili al concetto medesimo di cristianesimo. D'altra parte Latourette, grazie ad una maggiore consapevolezza degli elementi ebraici conservati nel cristianesimo e della necessità, affermata dalla sociologia religiosa e dalla scuola storica « sociale », di prospettare il fatto religioso nel suo contesto sociale, non potrebbe certo far sua l'idea harnackiana di una assoluta incompatibilità tra la primitiva purezza evangelica e le sue corruzioni storiche. Egli invece ammette, lo si vedrà in seguito, che in ogni nuovo ambiente il nucleo evangelico non può non assumere nuove forme. Ma, valendosi del suo concetto di cristianesimo come di metro, egli in realtà misura fino a che punto l'ambiente ha intaccato l'essenza evangelica e lo ha corrotto. Esiste per lui, quindi, una possibilità di sviluppo del cristianesimo che sia legittimo, ma il quadro di riferimento per valu-

¹ Cfr. MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo*, pp. 235-39, per una valutazione della controversia Harnack-Loisy.

tare tale legittimità rimane sempre l'insieme delle esperienze religiose rappresentate dagli scritti neotestamentari.

Il capitolo che tratta dell'effetto del cristianesimo sull'ambiente si apre con due osservazioni sullo stato di decadimento della società antica all'avvento del cristianesimo e sulla mancanza, nei cristiani di allora, di qualsiasi intenzione di trasformare o risanare la società stessa. Ciò serve allo storico per inquadrare l'azione sociale e culturale della nuova religione.

L'influsso del cristianesimo viene innanzitutto esaminato nel campo religioso, dove gli effetti più cospicui furono la soppressione dei culti pagani, il completo ripiegamento del giudaismo sulle sue più rigide forme legalistiche, e la creazione di un'istituzione nuova quale la Chiesa.

Sotto l'aspetto culturale, il maggior contributo del cristianesimo, accanto a una fresca produzione letteraria, a nuove forme artistiche, alla diffusione della lingua scritta, è stato, secondo Latourette, una nuova filosofia della storia in contrasto con le vedute cicliche e pessimistiche dei Greci. Dato che essa conteneva l'idea del progresso, ci si aspetterebbe che avesse spronato i cristiani ad un'opera di miglioramento sociale. Ma ciò non è avvenuto, e Latourette si limita a osservare che essa « deve aver rincuorato molti che vivevano in mezzo a una cultura in decadenza [...] e che avrebbero altrimenti disperato »¹. È quindi logico che, in mancanza di un esplicito impegno di riforma, i cristiani non abbiano modificato, se non marginalmente, le istituzioni sociali del loro tempo.

Latourette prende in esame un grande numero di aspetti della società antica per vedere se essi abbiano risentito dell'influsso del cristianesimo. Come si è detto poc'anzi, un tale influsso non si fece molto sentire, sebbene « nel Nuovo Testamento fossero contenuti degli ideali che, se adottati fino in fondo da tutti gli uomini, avrebbero trasformato radicalmente la società »². Messosi alla ri-

¹ *Op. cit.*, p. 255.

² *Ibid.*, p. 296.

cerca degli effetti del cristianesimo sulla società, Latourette ritorna perciò a mani quasi vuote e la sua stessa indagine, pur così estesa e particolareggiata, appare in certo modo superflua. Anche se concorda in gran parte con certe conclusioni di Troeltsch, essa si muove però su un diverso piano e il confronto è a tutto vantaggio dello studioso tedesco. Là dove questi ricerca un pensiero in formazione, quello punta diritto a dei fatti palpabili; se nel primo caso osserviamo il lento elaborarsi di un corpo di dottrine, nel secondo arriviamo fino a dubitare che qualcosa « sia cambiato nel mondo per il fatto che Gesù è vissuto ».

Si osservi, a riprova di ciò, il modo con cui è trattato il problema dello stato. Per Troeltsch i mutamenti, del resto minimi, apportati dal cristianesimo nella legislazione romana sono cosa che merita soltanto alcuni cenni. Quello che veramente conta è l'evolversi del concetto che i cristiani avevano dello stato come « mondo » verso una conciliazione del contrasto. Per quanto riguarda gli effettivi cambiamenti, egli non li addita in nuove istituzioni e in nuove leggi, ma nella creazione di una nuova forma sociale, la Chiesa. « L'energia sociologica del cristianesimo s'è ristretta alla Chiesa; questa ha accettato la vita politica e sociale esistente, e nell'avvenire sarà anche capace di conformarla »¹; e ancora, « la creazione della Chiesa medesima è la vera grande opera sociologica » del cristianesimo primitivo². Il Latourette, invece, ha dedicato molto spazio ai mutamenti apportati dai cristiani nello stato romano — la sostituzione di una nuova religione agli antichi dei (ma con ciò « soltanto la forma esteriore delle osservanze religiose veniva modificata »)³; l'abolizione di certe leggi inumane riguardanti i gladiatori, gli schiavi, l'infanticidio, la prostituzione (ma queste misure,

¹ TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle Chiese...* (trad. Sanna), I, p. 227.

² *Ibid.*, p. 231.

³ LATOURETTE, *op. cit.*, p. 272.

egli osserva, « non mostrano chiaramente un'impronta cristiana, e non è certo che l'impulso da cui trassero origine provenisse da fonti cristiane »¹, e pochi altri. Come si vede, il raccolto è assai scarso. Rimane, è vero, l'esistenza della Chiesa, « un'istituzione che era in parte una rivale dello stato »². Più importante è il dualismo creato dal cristianesimo dell'obbedienza dovuta a Cesare e dell'obbedienza, più alta, dovuta a Dio. Ma non basta dire che da esso « derivò un mutamento essenziale nella dottrina dello stato » e che « l'imperatore poteva regnare per incarico di Dio, ma egli stesso non era più un dio »³.

Tutti questi fatti, che non sono generalmente probanti e rimangono comunque frammentari perché non sono riferiti allo sviluppo dottrinale lento e faticoso che li unisce, lasciano insoddisfatto il lettore. Con un senso di sollievo si accoglie quindi la conclusione dello storico che « in ultima analisi l'impronta del cristianesimo direttamente sugli individui è probabilmente più importante di quella sui concetti generali, sulla letteratura, le arti e le istituzioni »⁴. Ed è proprio nella penetrante analisi della conversione di alcuni grandi cristiani dei primi secoli, nello studio della profonda novità rappresentata da questa nuova *élite* nel mondo antico che il Latourette ha la mano più felice. A ragione egli conclude che « in questa minoranza, più che nel grande corpo della Chiesa, si possono vedere chiaramente gli effetti del cristianesimo »⁵. Ma detto questo, rimane intatto proprio il problema storico più delicato, e cioè quello della formazione di una dottrina sociale e morale per « il grande corpo della Chiesa » nel quale confluivano sempre più e in gran numero uomini di ogni ceto e razza.

¹ *Ibid.*, p. 273.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 275.

⁴ *Ibid.*, p. 278.

⁵ *Ibid.*, p. 290.

Resta da parlare dell'effetto dell'ambiente sul cristianesimo. Non è qui possibile valutare una per una le affermazioni di Latourette su problemi particolari; per farlo occorrerebbe una preparazione che certamente lo scrivente non possiede. Basterà dire che, anche qui, lo storico di Yale ha raccolto un materiale ricchissimo e ha avuto presente il meglio della moderna letteratura sull'argomento, dai lavori di Reitzenstein a quelli di Bousset, Loisy, Clemen e Moore. La bibliografia del capitolo VII costituisce già per se stessa un contributo prezioso. Si può anche aggiungere che, in genere, Latourette si attiene, di fronte ai tentativi di riduzione dei vari aspetti del cristianesimo a preesistenti tradizioni giudaiche, pagane o filosofiche, alla posizione tradizionale che, pur non escludendo parziali derivazioni, tende ad affermare sempre il contributo originale portato dalla nuova religione. Anche là dove la derivazione è sicura, egli sa cogliere il modo nuovo con cui il cristianesimo ha saputo utilizzare l'imprestato.

Un particolare dell'analisi degli effetti dell'ambiente sul cristianesimo va però sottolineato: in questa sezione del primo volume trova posto l'esame delle varie correnti in cui il cristianesimo primitivo si divise, Ebionismo, Gnosticismo, Montanismo ecc. Ciò è molto significativo per la concezione storica del Latourette, il quale ammette l'esistenza di un nucleo essenziale cristiano — ed ha quindi potuto esaminarne la portata sull'ambiente senza specificare di quale *tipo* di cristianesimo intendesse parlare — e spiega la formazione di correnti particolari facendo ricorso a influssi estranei.

Innanzitutto Latourette pensa che la tendenza a frammentarsi propria del cristianesimo primitivo abbia la sua radice nell'azione stessa di Gesù. Infatti,

« lasciato dal suo fondatore senza una precisa organizzazione, senza un credo minutamente formulato e senza rituale, ma sotto il potente impulso di un'esperienza profonda e di un entusiasmo travolgente, il cristianesimo, una volta gettato

nel mondo mediterraneo, doveva naturalmente assumere fin da principio molte forme »¹.

La diversa intonazione dei quattro Vangeli, la controversia tra Pietro e Paolo sono le prime indicazioni di un processo che col tempo acquisterà proporzioni più vaste. Ma tale tendenza verso la divisione trovò un freno nel desiderio dell'unità.

« Nei primi tempi del cristianesimo [...] quelli che si professavano seguaci di Gesù mostrarono non soltanto una tendenza a dividersi, ma altresì di nutrire la convinzione che in qualche modo l'unità dovesse esser mantenuta [...] Ben presto ebbe inizio lo sforzo per farne una realtà e, col diffondersi del cristianesimo, esso diede origine a un gruppo di comunità, la maggioranza delle quali in comunione tra loro, con un episcopato la cui autorità e i cui insegnamenti si ritenevano derivati direttamente dai discepoli di Gesù, con delle formule di fede e una raccolta di scritti considerati validi documenti di quanto Gesù e i primi missionari avevano insegnato e operato. In un certo senso la Chiesa cattolica fu un tentativo dei discendenti dei convertiti (*sic*) per perpetuare inviolato il messaggio dei primi missionari »².

La corrente maestra del cristianesimo appare qui nettamente individuata e circoscritta. Latourette parla di uno sforzo verso l'unità di fede senza pronunciarsi sulla maggior fedeltà al Vangelo della chiesa cattolica rispetto alle correnti rivali. Ma l'analisi che segue non lascia dubbi su questo punto. Come si è detto, tutti i moti ereticali (ma Latourette evita accuratamente il termine « eresia ») sono considerati come risultanti da influssi estranei. Per di più, Latourette avanza, nei riguardi di tali movimenti, delle conclusioni molto significative.

¹ *Ibid.*, p. 333.

² *Ibid.*, p. 335.

Si prenda, per esempio, la sua trattazione dello gnosticismo (per la quale egli riconosce uno speciale debito al lavoro del Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*). Senza cercare di valutare l'interpretazione del fenomeno gnostico data dal Latourette confrontandola con altre ¹, basterà osservare che egli lo considera come un consapevole tentativo di assorbire sincretisticamente alcuni elementi cristiani nel complesso mondo religioso ellenistico-orientale ². Da questa premessa derivano al nostro storico tre problemi. Innanzitutto quello dell'influsso dello gnosticismo sulla maggioranza delle chiese (« cristianesimo cattolico »). Egli non ammette che il moto gnostico e la nascente teologia cristiana siano stati aspetti, assai vicini, di una generale tendenza verso l'intellettualizzazione del messaggio evangelico, ma, dando rilievo all'antitesi tra le due correnti, pensa che, sotto la minaccia gnostica, la Chiesa dovette precisare meglio le sue posizioni in senso dogmatico. L'antitesi, del resto, era acuta. Da un lato le sette gnostiche « minimizzavano le radici storicamente obiettive del cristianesimo, l'Antico Testamento e la vita di Gesù », allo scopo di « fare al cristianesimo un posto più comodo nel mondo intellettuale e religioso del tempo » ³. Dall'altro il cristianesimo cattolico « insistette sempre nel dar rilievo a ciò che credeva esser stata la rivelazione originale di Gesù quale l'avevano trasmessa i compagni del Signore » ⁴. In altre parole lo gnosticismo avrebbe affrettato l'elaborazione dogmatica senza peraltro intaccare il patrimonio teologico cattolico.

In secondo luogo, egli si domanda perché mai lo gnosticismo, che pure sembrava adattarsi così bene alle condizioni ambientali, si sia estinto. Può darsi, egli osserva, che troppi elementi disparati fossero in esso raccolti per

¹ Per una rassegna di esse cfr. BENDISCIOLI, *Interpretazioni razionalistiche del cristianesimo primitivo*, pp. 132-6.

² LATOURETTE, *op. cit.*, p. 338.

³ *Ibid.*, p. 343.

⁴ *Ibid.*, p. 342.

poter giungere ad un minimo di unità e che la stessa propensione al sincretismo smorzasse il senso di solidarietà e la tenacia dei propositi missionari. Furono, invece, proprio le opposte doti, l'attaccamento a un nucleo di eventi storici e l'intransigenza verso certi accomodamenti, ad assicurare vigore e continuità alla Chiesa. E infine « può anche darsi, sebbene qui siamo su un terreno meno sicuro, che in questo attaccamento alla storia quelli che oggi consideriamo ortodossi perpetuassero meglio degli altri l'impulso e l'esperienza originali del cristianesimo »¹.

Lo storico si pone ancora una domanda : quale sarebbe stato il destino del cristianesimo se lo gnosticismo avesse vinto ? Con questa domanda, egli osserva, « ci troviamo ai confini del regno delle ipotesi, un regno che lo storico, se è saggio, evita risolutamente o nel quale, se mai vi si avventura, si incammina con cautela »². Fatte queste riserve, non è però assurdo pensare che, se la forma prevalente di cristianesimo fosse stata la gnostica, il cristianesimo si sarebbe perso in mille rivoli e sarebbe scomparso col mutare del clima culturale. In realtà

« la forza del cristianesimo è derivata in gran parte dalla sua capacità di sopravvivere alle culture cui è stato associato [...] e il segreto di questa atemporalità sta probabilmente, e parzialmente, nel fatto che le maggiori forme di cristianesimo hanno aderito agli avvenimenti e alle esperienze storiche da cui è nata la fede. I tipi di cristianesimo che si sono sforzati di mantenerli al centro del loro pensiero [...] sono quelli che in genere hanno sopravvissuto »³.

Queste osservazioni fatte a proposito dello gnosticismo mettono in luce alcuni lati del pensiero di Latourette — la concezione di vitalità del cristianesimo intesa come ritorno alle esperienze religiose dei primi discepoli, il so-

¹ *Ibid.*, p. 343.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 344.

spetto verso il sincretismo, la trascendenza del messaggio evangelico rispetto alle varie culture. Idee, queste, che hanno le loro radici nell'evangelismo americano, nell'empirismo teologico e in certa problematica missionaria protestantica più che nella obbiettività « scientifica » dello storico.

Circa gli effetti dell'ambiente sul cristianesimo un ultimo punto merita la nostra attenzione, e cioè l'inclusione in essi del monachesimo. Latourette riconosce, è vero, che a render conto del movimento ascetico-monastico « sembrano necessari tanto l'impulso cristiano quanto l'ambiente non cristiano »¹. Ma il netto contrasto tra spirito e materia e l'ideale della fuga dal mondo, nei quali egli riconosce l'essenza del monachesimo, son cose estranee al Vangelo e più vicine a certe religioni dualistiche dell'Asia. Ma il monachesimo interessa il nostro storico perché esso di fatto è stato per secoli uno dei mezzi più efficaci della diffusione del cristianesimo. Fino all'apparire del protestantesimo « i missionari [...] furono generalmente dei monaci. Fu così propagata una religione vista con gli occhi del monachesimo »².

I MILLE ANNI DI INCERTEZZA.

Il secondo volume porta, come si è detto, il titolo significativo di *I mille anni di incertezza* e abbraccia ben dieci secoli di storia. Come ha osservato il Bentz, « esso sorprende per la sua struttura nuova e convincente »³, poiché, mentre siamo avvezzi a vedere nel basso medioevo un'età d'oro del cristianesimo, qui, invece, l'accento è posto sulle successive crisi da esso attraversate in questo lungo periodo. Tanto che « durante buona parte di esso,

¹ *Ibid.*, p. 354.

² *Ibid.*, p. 369.

³ BENTZ, *art. cit.*, p. 497.

non fu affatto chiaro che il cristianesimo avesse un avvenire e che i suoi giorni non fossero contati »¹.

Nel primo capitolo sono tracciate le caratteristiche generali di questo « periodo di incertezza ». Esso si apre con la caduta dell'Impero d'Occidente e la valanga delle invasioni barbariche. I vasti movimenti di masse umane che lo caratterizzano — barbari, arabi, vichingi, mongoli — muovono tutti dall'esterno verso l'epicentro della cristianità. In contrasto con questa situazione, il 1500 aprirà un'era di movimenti opposti, dalle sedi tradizionali della cristianità verso nuove terre, con le scoperte geografiche da un lato e l'espansione della Russia cristiana in oriente dall'altro. Nei dieci secoli di incertezza il cristianesimo, malgrado le gravi perdite subite, ha potuto tuttavia anche espandersi. La presenza a nord di vaste popolazioni barbariche con religioni assai primitive offrì un terreno favorevolissimo all'espansione della fede. Si aggiunga il fatto che il cristianesimo che veniva proposto o imposto ai barbari « era stato molto mutato rispetto a quello del Nuovo Testamento » e con la credenza nel miracoloso, la fiducia nel potere magico di certi riti, l'imponente cerimoniale « era particolarmente attraente per delle menti incolte ». Rimaneva poi il fattore decisivo della « vitalità intrinseca » del messaggio evangelico espressa nell'attività sempre vigorosa dei missionari².

Al banco di prova della capacità di espansione, la forma cattolica romana della fede si rivelò più felice delle altre³. Di ciò Latourette scorge la ragione nel fatto che il cristianesimo romano era associato alla cultura ellenistico-romana, fonte di prestigio tra le popolazioni barbariche, e nell'opportunità offerta dal contatto con queste. La chiesa bisantina, invece, soffrì sia a causa della sua

¹ LATOURETTE, *HEC*, II, p. 2.

² *Ibid.*, pp. 7-8.

³ Latourette ne distingue cinque: siriano-persiana (nestoriana), siriana (monofisita), egiziana (monofisita), greca, latina; cfr. *HEC*, I, p. 359.

troppo stretta unione con lo stato, sia a motivo della continua minaccia rappresentata dall'Islam. E quest'ultimo fattore fu ancor più determinante nei confronti delle chiese d'Asia e d'Africa.

Seguendo lo schema proposto all'inizio dell'opera, lo storico rivolge la sua attenzione ai metodi di espansione. Il periodo considerato presenta a tale riguardo un tratto caratteristico: l'accettazione della nuova religione diviene sempre più una scelta sociale, di gruppo, anziché una conseguenza della conversione individuale. Spesso l'adesione in massa viene imposta con la forza. Ma l'opera del singolo missionario non viene pertanto eliminata: anche là dove si verificano conversioni in massa, la successiva, lenta istruzione della massa nominalmente cristiana avviene ad opera di missionari. Questi ultimi, va poi notato, sono generalmente monaci, e il cristianesimo che essi predicano ha sempre per ideale la perfezione ascetica dei pochi. C'è un tono di critica nelle parole dello storico battista, il quale a questo punto osserva, lasciando intravedere futuri sviluppi nel senso di un'ascesi « intramondana »:

« Il perfetto cristiano, così si credeva comunemente, era il monaco ideale. Per secoli [...] non si sviluppò un cristianesimo laico nutrito di una diversa concezione della fede. In Europa il cristianesimo andava sempre più compenetrando la vita e la cultura. Ma mai esso sfuggì completamente alle conseguenze del metodo col quale era stato introdotto. Soltanto le minoranze, fossero esse di laici, di monaci o di ecclesiastici, penetrarono a fondo nell'intimo del cristianesimo quale era stato predicato e vissuto [...] dai primi discepoli »¹.

Altra caratteristica di questo lungo periodo è la presenza del Papato, ormai consolidatosi come suprema autorità religiosa. In quanto « centro di riferimento e di unità »

¹ *HEC*, II, p. 18.

esso servì a rafforzare l'azione missionaria troppo spesso minacciata da contrastanti interessi politici ¹.

Il volume secondo si articola quindi secondo lo schema ormai noto. Vi si esamina innanzitutto l'espansione cristiana nel mondo occidentale, dall'Italia all'Irlanda, alla Scandinavia (capitolo II); poi quella tra i popoli dell'Europa centrale, moravi, boemi e baltici, con una interessante parentesi riservata ai tentativi fatti dalla chiesa romana per convertire gli ebrei (cap. III); due altri capitoli (IV e V) trattano della diffusione in Russia, nei Balcani, in Africa e in Asia ². All'invasione islamica, che costituisce la crisi centrale del periodo di incertezza, è dedicato il capitolo VI. Nel VII troviamo riuniti tentativi cristiani di riconquista così disparati come le guerre in Sicilia e Spagna contro gli arabi, le Crociate e l'opera di persuasione svolta dai missionari nei confronti dei musulmani. Nei due ultimi capitoli, infine, è affrontato il problema del reciproco influsso di cristianesimo e ambiente.

Su pochi punti particolari conviene però soffermarsi. Si considerino, per esempio, le conversioni degli Irlandesi, degli Angli e dei Sassoni. Per il Latourette essi non sono soltanto tre casi di diffusione del cristianesimo; sono anche tre casi tipici in cui il metodo di diffusione ha portato a risultati diversi.

L'Irlanda fu la prima terra fuori dell'Impero romano in cui la Chiesa gettò radici profonde. Era quindi naturale che il cristianesimo irlandese, a contatto con una struttura sociale e politica particolare, presentasse delle caratteristiche nuove specialmente nel campo dell'organizzazione ecclesiastica. Dalla frammentaria struttura politica locale derivò un'avversione per le complesse forme gerarchiche della chiesa romana e un vigoroso individualismo che spinse i missionari *peregrini* irlandesi verso nuove

¹ *Ibid.*, p. 19.

² Di particolare interesse è lo studio dell'espansione dei rami meno noti del tronco cristiano quali il nestoriano e il copto. Cfr. specialmente pp. 265-84.

terre non soltanto pagane, ma anche cristianizzate e pur bisognose, data la corruzione morale che vi regnava, di un rude richiamo alle virtù cristiane ¹. Quanto al declino dell'impulso missionario irlandese nel secolo XI, Latourette ne scorge uno dei motivi nella ripresa religiosa sul continente specialmente ad opera di Cluny, quasi che ai monaci dell'isola venisse a mancare lo stimolo di un mondo corrotto da riformare ².

Diverso, ma non meno tipico, è il caso della conversione degli Angli. Qui si ha l'incontro di due correnti missionarie, quella celtica individualistica, emanante da Iona e dall'Irlanda, e quella romana fortemente organizzata, iniziata da papa Gregorio. Quest'ultima finì per prevalere, probabilmente al sinodo di Whitby nel 664, ma non senza che lo spirito della prima rimanesse vivo. Comunque il fatto essenziale è che

« la conversione dell'Inghilterra [...] fu effettuata senza alcuna pressione politica esterna [...] Molto raramente si sente parlare di uso della forza, anche nella distruzione dei santuari pagani. Ciò è anche vero in gran parte del cristianesimo irlandese e scozzese [...] In ciò può risiedere una delle ragioni dello zelo che Inglesi e Irlandesi mostrarono fin da principio nella propagazione della fede. Essi cercavano di diffondere qualcosa che avevano accettato liberamente e fatto proprio » ³.

¹ *Ibid.*, pp. 37, 421, 426.

² Nel suo studio del cristianesimo irlandese L. si è richiamato largamente a TOYNBEE, il quale, nel suo *Study of History*, ha dato particolare rilievo all'argomento considerando l'Irlanda cristiana come esempio di civiltà « abortita ». In essa egli riconosce un singolare tentativo di adattamento della religione importata alle tradizioni locali esistenti. Di qui le peculiarità della chiesa celtica, che l'isolamento concorse ad accentuare. Il processo di espansione è però considerato dal TOYNBEE (e su questo punto il L. si scosta da lui) come una « lotta per la supremazia » tra la cristianità insulare e quella continentale, e il declino delle fortune irlandesi come una sconfitta di fronte a una civiltà più forte. Cfr. *A Study of History*, abridged by Somervell, pp. 154-6.

³ *HEC*, II, p. 78.

Del tutto opposto è, invece, il caso delle popolazioni sassoni, alle quali il cristianesimo fu imposto con la forza dai re franchi. Anche qui non mancarono i missionari, e se la conversione coatta venne dai Franchi, cristiani sì, ma profondamente secolarizzati e corrotti, la nota della persuasione e dell'interiorità fu portata da monaci irlandesi e angli. Ma le conseguenze della costrizione iniziale si rivelarono a più riprese nei tentativi fatti per rigettare il nuovo dominio e la nuova fede, tra i quali famosa è rimasta la sanguinosa ribellione di Vitichindo repressa da Carlomagno nel 785. È vero, d'altra parte, che i Sassoni divennero poi zelanti difensori e propagatori del cristianesimo. Ma nel modo di diffonderlo traspare sempre il modo con cui lo adottarono. Quando nel secolo X essi si accinsero a convertire i loro vicini slavi, «fecero uso degli stessi sistemi ai quali Carlomagno aveva fatto ricorso nei confronti dei loro antenati»¹.

La cristianizzazione della Russia illustra un altro caso in cui i metodi e gli agenti missionari hanno lasciato tracce profonde. La Russia è stata il naturale sbocco missionario della Chiesa greca. Essa vi è entrata con l'appoggio dello stato, naturalmente più incline ad apprezzare la quantità che la qualità delle conversioni. Agente della propagazione un monachesimo meno attivo e più ascetico di quello latino. Il risultato è stato una certa superficialità nell'adozione della nuova fede e la divisione del popolo cristiano «in due parti ineguali — da un alto i monaci, ai quali era lasciata la pratica perfetta della vita cristiana, dall'altro la massa, dalla quale ci si poteva tutt'al più attendere l'osservanza di pochi riti e una esteriore conformità ad alcune virtù cristiane»². È degno di nota che l'approfondimento della fede nel popolo russo sia avvenuto sotto la dominazione mongola: a causa di essa (in materia religiosa ispirata per lo più a tolleranza) i monaci russi, perduto contatto con Costantinopoli, si

¹ LATOURETTE, *op. cit.*, p. 180.

² *Ibid.*, p. 256.

avvicinarono maggiormente al popolo cristiano per presentare un fronte unico contro i dominatori pagani, e la fede religiosa fu gelosamente custodita dal popolo quale simbolo della tradizione russa (la Santa Russia).

Se il cristianesimo continuava a dar prova di vitalità con la sua espansione verso nord e nelle pianure della Russia, in altri settori subiva però le perdite più disastrose della sua storia, ad opera dell'Islam.

« Sotto il suo urto andarono perduti territori più vasti di quanti non furono sacrificati fino all'avvento del comunismo russo... Lo scetticismo dei secoli XVII, XVIII e XIX e gli stati totalitari fascisti, socialisti e comunisti del XX secolo non hanno ancora inflitto al cristianesimo la perdita di una percentuale tanto alta dei suoi seguaci, quanto l'Islam dal VII al XV secolo. L'Islam, d'altra parte, fu l'ultima religione, dopo Cristo, che abbia avuto una vasta diffusione o che si sia rivelata una rivale importante del cristianesimo » ¹.

L'urto dell'Islam venne a due ondate, dapprima con gli Arabi, poi con i Turchi ottomani. In quei secoli di lotta, mentre i seguaci del Profeta erano in continua ascesa e molte comunità cristiane si estinguevano nei territori occupati non tanto per le persecuzioni quanto per un senso di estenuazione e per i vantaggi economici e sociali associati alla fede dei vincitori ², i cristiani tentarono in vari modi di ricuperare il terreno perduto con le armi, ma soprattutto con l'opera missionaria di persuasione ³. L'ascesa dei Turchi fu la più distruttiva per la

¹ *Ibid.*, p. 287.

² *Ibid.*, pp. 293-95.

³ Alle missioni in mezzo ai musulmani il Latourette dedica molto più spazio (pp. 319-38) che alle Crociate (pp. 316-19) o alla riconquista della Spagna (pp. 311-15). E ciò, nonostante i modesti risultati dell'attività missionaria. Significativa è la conclusione della lunga digressione su Raimondo Lullo: « Lullo è importante, non perché operò delle conversioni, ché anzi furono poche, non per il posto che occupa [...] nella storia del pensiero, per quanto notevole esso sia.

fede cristiana perché, con la conquista di Costantinopoli nel 1453, portò la mezzaluna nel cuore stesso della cristianità e perché spazzò via le fragili avanguardie cristiane che i nestoriani e gli ordini mendicanti erano riusciti a spingere fino nell'Estremo Oriente. Cosicché

« nel 1500 il cristianesimo non sembrava aver dinanzi a sé un avvenire molto promettente. Si poteva ragionevolmente pensare che i secoli futuri appartenessero all'Islam »¹.

Uniche luci di speranza in tanta tenebra erano i moti di riforma interna della Chiesa e le prime scoperte geografiche, che avrebbero potuto aprire al cristianesimo nuovi orizzonti.

Qualche osservazione va ancora aggiunta sul problema dei rapporti tra religione e ambiente in questi « mille anni di incertezza ». Va osservato in primo luogo che qui il problema si presenta assai più complesso che nel primo volume, perché ora il cristianesimo si trova di fronte ad un ambiente già parzialmente cristianizzato e la distinzione tra i due termini del rapporto non è sempre facile a stabilirsi. D'altra parte troviamo qui la conferma di quanto avevamo già sospettato e cioè che il problema stesso implica da parte dello storico una valutazione dell'essenza del cristianesimo che gli serva da quadro di riferimento². Tale valutazione si chiarisce ora in senso decisamente attivistico, e quindi l'azione cristiana sul piano sociale riceve rilievo maggiore dell'elaborazione teologica e la chiesa occidentale ha assoluta preminenza su quella greca. Il monachesimo poi, che nelle sue origini il Latourette aveva classificato tra i frutti dell'ambiente, viene

e nemmeno per il suo carattere zelante, ma perché egli rappresenta bene molti altri della sua generazione che [...] senza condannare esplicitamente le crociate, preferirono la predicazione e la discussione come mezzi per operare delle conversioni ». *Ibid.*, p. 323.

¹ *Ibid.*, p. 342.

² Cfr. *supra*, p. 57.

ora classificato tra gli effetti del cristianesimo, ma solo in quanto, in Occidente, è divenuto attivistico e missionario ¹. E il suo quadro di riferimento gli permette di concludere un parallelo tra la vitalità della religiosità medievale in Occidente e il torpore di quella greca, con queste parole :

« In molti, forse nella maggioranza dei movimenti religiosi dell'Occidente, corre una vena di attivismo... Verosimilmente essa ha la sua radice nei primi anni del cristianesimo quali ce li dipinge il Nuovo Testamento » ².

E commentando il mutamento degli ideali religiosi in senso attivistico scrive :

« Forse l'esempio di Gesù, e il suo zelo per dare una esistenza migliore a quelli che incontrava, può essere servito a modificare il carattere introverso (*self-centered*) del monachesimo primitivo » ³.

Non che egli non apprezzi l'importanza della vita interiore (una genuina, profonda esperienza religiosa è anzi essenziale nel suo concetto di cristianesimo), ma la verifica sempre nell'operosa carità. Parlando dei Fratelli della vita comune, egli annota in modo significativo :

« Questo tentativo del misticismo di trovare uno sbocco nel servizio degli infelici sembrava derivare la sua ispirazione dall'esempio di Gesù [...] ed esser tipicamente cristiano » ⁴.

Quanto al generale influsso della morale cristiana sui popoli dell'Europa medievale, egli ritiene che, in seguito

¹ LATOURETTE, *op. cit.*, pp. 346 e 348.

² *Ibid.*, p. 435.

³ *Ibid.*, p. 362.

⁴ *Ibid.*, p. 365.

alle conversioni in massa, esso sia stato per lo più assai superficiale e abbia permesso il permanere degli ideali pagani di forza e di orgoglio, e conclude :

« La formale conversione dell'Europa occidentale fu [...] soltanto l'inizio di un processo che si protrasse per secoli e col quale il cristianesimo sempre più penetrò nel popolo, fu da esso consapevolmente appropriato e diede origine a movimenti nuovi »¹.

E questa sarà la storia del cristianesimo nell'età moderna.

Latourette non risparmia le critiche alle realizzazioni del cristianesimo medievale. A proposito della filantropia egli osserva che « essa non era senza difetti » poiché, per esempio, « non si dava pensiero delle condizioni da cui nascevano la povertà e la malattia », ma « accettava come inevitabile un ordine economico e sociale nel quale esistevano i poveri, e i tentativi per migliorare l'igiene pubblica erano generalmente rudimentali o addirittura inesistenti »². Della condizione dei servi ci si curava poco e sulla moralità della guerra le opinioni erano incerte ; l'effettivo freno posto dalla religione ai conflitti armati fu soltanto parziale, anche se « con l'insistenza del Nuovo Testamento sull'amor fraterno [...] ci si aspetterebbe naturalmente che in un territorio che si diceva cristiano [...] la frequenza delle guerre andasse scemando »³.

In questi e simili rilievi lo storico è troppo cor-rivo a giudicare il passato con criteri propri di un'epoca più recente e corre quindi il rischio di non cogliere appieno l'individualità di un periodo o di un pensiero.

Quanto alla trattazione degli effetti dell'ambiente si osserverà ancora che essa serve allo storico per fare la cernita delle infiltrazioni di elementi estranei nelle espres-

¹ *Ibid.*, p. 352.

² *Ibid.*, p. 366.

³ *Ibid.*, p. 376.

sioni storiche del Vangelo. Spesso le conclusioni sono dubbie: tali la derivazione del miracoloso da tradizioni pagane (ma « non è possibile dimostrare che è semplicemente un resto di paganesimo »)¹ e le derivazioni di certe figure di santi da quelle di mitici eroi pagani. Se poi è naturale trovare in questa sezione degli accenni alla progressiva differenziazione delle chiese secondo le linee della tradizione linguistica e politica (p. 411), ai caratteri germanici assunti dall'arianesimo (p. 418), alla cavalleria quale espressione di ideali guerrieri precristiani e arabi (p. 425), o anche alla crescente centralizzazione del potere papale (pp. 411 e 420), stupisce non poco di trovarvi trattati anche l'Eucaristia (p. 424) o il culto della Vergine (p. 425), per i quali il Latourette non riscontra sicuri precedenti nel mondo pagano. Ed è anche strano che trovino qui posto i moti di riforma da Cluny ai Catari e ai Bogomili, i quali tutti hanno sì delle radici locali e sorgono da contingenti situazioni storiche, ma rappresentano altresì, e soprattutto, dei genuini moti religiosi. Latourette ne è consapevole, tanto da osservare che essi « possono essere classificati sia come effetti del cristianesimo sull'ambiente, sia come effetti dell'ambiente sul cristianesimo »². Affermazione, questa, che tradisce, in sostanza, la fragilità propria della distinzione tra le due serie di effetti.

A conclusione di questa veduta panoramica sui « mille anni di incertezza », Latourette osserva che, pur nell'oscurità in cui era avvolto il futuro del cristianesimo alla fine del secolo XV, l'Europa cristiana già mostrava di aver in sé i germi dello sviluppo futuro. Motivo di speranza era il fatto che « nell'Europa occidentale più che altrove veniva condotta una lotta attiva per elevare la prassi dei cristiani agli ideali del Vangelo »³. Di qui la persistente

¹ *Ibid.*, p. 415.

² *Ibid.*, p. 426.

³ *Ibid.*, p. 445.

tensione tra mondo e Vangelo, che la cristianità medievale tentò di risolvere o con l'adattamento al primo, come stanno a dimostrare certi compromessi con la mentalità magica o guerriera del paganesimo, o con la fuga dal mondo, come fecero i monaci specialmente in Oriente, o finalmente col richiamo rivolto a tutti i cristiani di seguire l'esempio di Gesù, e tale fu il messaggio di Francesco d'Assisi e di Wycliffe. In questo tentativo di evitare il compromesso, di superare l'alternativa monastica, e di seguire fino in fondo l'esperimento della cristianizzazione del mondo, lo storico vede la premessa più feconda per la storia dell'espansione del cristianesimo nell'età moderna.

TRE SECOLI DI AVANZATA.

Col terzo volume si apre la trattazione dell'espansione del cristianesimo nell'età moderna. Dopo « i mille anni di incertezza » nuove espressioni di vitalità erompono e risolleivano le sorti del cristianesimo; subiscono poi una battuta d'arresto sul finire del secolo XVIII per poi nuovamente manifestarsi, con rinnovato vigore e maggior fortuna, in quello successivo. I secoli XVI, XVII e XVIII sono i « tre secoli di avanzata » (tale è il sottotitolo del terzo volume), che pongono le premesse della grande fioritura cristiana del secolo XIX.

Alla fine del quattrocento uno sguardo alle posizioni rispettive del cristianesimo e dell'Islam avrebbe mostrato il chiaro vantaggio di quest'ultimo. Agli occhi di « un ipotetico visitatore proveniente da Marte [...] il futuro sembrava appartenere non al Cristo, ma al Profeta »¹. Anche all'interno la cristianità presentava indubbi segni di malessere: la corruzione nella Chiesa e un congiunto, diffuso malcontento; l'affermarsi dello spirito laico e scien-

¹ *HEC*, III: *Three centuries of advance*, p. 3.

tifico, quasi un'aperta sfida alle verità tradizionali; la formazione degli stati nazionali desiderosi di controllare la chiesa per i loro scopi. Su questo sfondo davvero poco promettente si inseriscono le scoperte geografiche e la corsa verso nuove fonti di ricchezza. Per il cristianesimo c'era lì un nuovo problema di espansione. Ma date le sue precarie condizioni,

« sembrava assurdo attendersi che il cristianesimo europeo [...] potesse tener dietro a questa attività commerciale e di conquista, occupare le nuove terre, convertirne le popolazioni, mantenere nel proprio grembo i colonizzatori europei e volgere lo sfruttamento degli indigeni da parte dei bianchi in un contatto benefico »¹.

In questa difficile congiuntura il cristianesimo occidentale diede una straordinaria prova delle sue capacità di rigenerazione. Per Latourette essa assurge a valore paradigmatico della inesauribile vitalità della religione fondata da Gesù.

Ciò che avvenne all'alba dell'èvo moderno in Europa egli lo considera « il più grande risveglio (*revival*) che il cristianesimo avesse mai conosciuto »². Se nel medioevo solo piccole *élites* erano state consapevolmente cristiane e le masse avevano accettato il cristianesimo in modo superficiale, ora, invece,

« tutti gli strati sociali erano profondamente toccati. Il cristianesimo [...] era diventato ora il consapevole possesso di uomini e donne di ogni ceto [...] e cominciava ad ottenere la totale adesione di migliaia di individui che erano riusciti a comprendere quanto rivoluzionari fossero Gesù e il Nuovo Testamento »³.

¹ *Ibid.*, p. 450.

² *Ibid.*, p. 451.

³ *Ibid.*, p. 375.

Questa intima conquista popolare della verità cristiana, in netto contrasto con il fenomeno medievale delle conversioni in massa, si è manifestata in due modi, nella Riforma protestante e nella Riforma cattolica. Occorre sottolineare il fatto che per Latourette i due moti sono espressioni diverse di un unico ridestarsi (*awakening*) della coscienza cristiana¹, e perciò, quando il Bentz crede di riassumere il pensiero dello storico americano scrivendo che « le sorti del cristianesimo sono state decise dalla comparsa del protestantesimo »², egli va oltre le intenzioni di Latourette per il quale i due moti sono espressioni parallele ed egualmente significative della coscienza cristiana. E vedremo in seguito in che cosa Latourette ne scorga l'elemento differenziatore.

Della duplice Riforma egli non si sofferma, in questa sede, a esaminare i particolari teologici. Ma si limita ad osservare che, per esempio, il protestantesimo più che una critica negativa alla corruzione della Chiesa, « fu l'espressione positiva di nuove esperienze religiose »³ e che il nome stesso di « protestantesimo » mal si adegua alla realtà storica e ricopre comunque una molteplicità di correnti nate in tempi e luoghi diversi e con caratteri propri. Quanto al fenomeno della proliferazione delle forme di protestantesimo, egli osserva che una delle cause

« può esser stato il fatto che il cristianesimo stava diventando il consapevole possesso delle masse e che un numero crescente di individui, non più intimoriti dall'autorità della grande Chiesa, che per secoli era stata l'educatrice dei discendenti dei barbari, era spinto a ripensare per conto proprio la fede ricevuta dai padri »⁴.

Il protestantesimo è quindi caratterizzato come moto popolare e spontaneo, mentre la riforma cattolica, pur

¹ Cfr. *ibid.*, p. 12 e *passim*.

² BENTZ, *art. cit.*, p. 497.

³ LATOURETTE, *op. cit.*, III, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

tendendo all'approfondimento della religiosità nelle masse, trae origine ed è generalmente controllata dall'azione chiaroveggente di minoranze dominanti ¹. Alla base, nell'identico scopo perseguito, rimane sempre l'unità dei due movimenti.

In questa veduta unitaria, Latourette porta alle estreme conseguenze l'indirizzo di certa recente storiografia protestantica (Von Martin in Germania e Richard Niebuhr negli Stati Uniti) che « ha attutito il rilievo delle posizioni polemiche [...] per sottolineare i motivi di continuità con la vecchia Chiesa e l'antica dottrina ². Ma l'impostazione del Latourette, pur presentando la possibilità di includere sotto un unico sguardo le correnti più diverse dal luteranesimo all'anabattismo, alla Compagnia di Gesù, corre il rischio di non dare il giusto peso alle profonde differenze che pur le separano ³. Latourette, è dato di pensare, la giustificherebbe da un punto di vista strettamente storico osservando che, agli effetti di uno studio dell'espansione del cristianesimo, ciò che conta è l'esistenza di vigorosi moti di rinnovamento i quali hanno realmente deciso della sopravvivenza e della propagazione del cristianesimo nel mondo moderno. Ma non si può non scorgere in tale impostazione la preoccupazione ecumenica che, accentuando

¹ *Ibid.*, p. 16.

² BENDISCIOLI, *Le revisioni nella storiografia tedesca della Riforma...*, in « Humanitas », I (1946), p. 473.

³ È significativo che una breve descrizione delle differenze tra i vari tipi di protestantesimo trovi posto nella sezione riservata all'« effetto dell'ambiente » (pp. 436-37). E lì trova posto pure un accenno al carattere secondario di « controriforma » proprio della riforma cattolica (p. 438); in questo caso l'elemento « ambientale » sarebbe dato dallo stesso protestantesimo. L'accento rimane comunque sul momento positivo della « riforma ». Si può anche osservare che L. fa un uso forse indiscriminato del termine *reformation* e non si vale di quello di *reform*. Come ha osservato Jedin, il primo ha un senso pregnante che lo lega al sorgere del protestantesimo, mentre il secondo è stato da alcuni suggerito per caratterizzare la riforma cattolica ed evitare così ogni equivoco. Cfr. JEDIN, *Katolische Reformation oder Gegenreformation?* (Lucerna, 1946), pp. 14-15.

i fattori ambientali e contingenti come causa delle divisioni tra le chiese, si rifiuta di ammettere tali fratture come irreparabili.

Quale conseguenza del vigoroso rifiorire della vita cristiana in Europa si è avuta una vasta attività missionaria capace di seguire, e non di rado anche precedere, l'opera dei navigatori e dei colonizzatori. Tra le varie chiese quella russa mostrò un impegno debole, ma non trascurabile ¹, di evangelizzare le terre asiatiche che gli zar andavano man mano acquistando. Troppo forte era però il controllo statale sulla chiesa e troppo radicato l'ideale monastico della fuga dal mondo perché le missioni fiorissero ². Le chiese occidentali, invece, pervase da nuovo fervore attivistico, diedero alle missioni un contributo altissimo. Ciò è vero soprattutto della Chiesa cattolica, mentre il protestantesimo soltanto tardi e lentamente si destò alla vocazione missionaria. Le ragioni di questo ritardo sono, secondo il Latourette, varie e vanno dalle contingent necessità del consolidamento, allo scarso interesse missionario di alcuni riformatori, alle guerre di religione, alla mancanza di agenti adatti che in qualche modo prendessero il posto del clero regolare, al fatto infine che gli stati protestanti non ebbero che più tardi una politica coloniale ³. Ma nei tre secoli « di avanzata » le missioni protestanti sono, sia pur lentamente, in fase crescente, mentre quelle cattoliche che, grazie alla Spagna, avevano compiuto un'opera gigantesca nel Cinquecento, vanno poi declinando col declino di questa, con la soppressione dei gesuiti e anche a causa del crescente scetticismo.

Quanto ai metodi missionari questo periodo presenta, rispetto all'età precedente, dei notevoli cambiamenti. In campo cattolico si ha una più decisa azione coordinatrice

¹ L'importanza di questo studio delle missioni russe è sottolineato da BENTZ, *art. cit.*, p. 500.

² LATOURETTE, *op. cit.*, III, p. 370.

³ Cfr. *ibid.*, pp. 25-29.

da parte del Papato, la rinuncia all'uso della forza, anche se le conversioni in massa rimangono pratica diffusa, e i tentativi (raramente però coronati da successo) di formare un clero indigeno. Da parte protestante sorge l'idea che le missioni devono esser sostenute coi contributi volontari di tutti e che le conversioni sono essenzialmente determinate da una decisione individuale e consapevole.

Se l'Europa cristiana diede prova, tra il Cinquecento e l'Ottocento, di un grande fervore religioso e missionario, ben poco di esso si trasfuse nelle comunità fondate oltremare. In genere il cristianesimo fuori d'Europa « fu una riproduzione anemica e imperfetta dei vari tipi di cristianesimo europeo » ¹. La ragione precipua di questa mancanza di originalità e di zelo Latourette la scorge nello stretto controllo, politico e religioso, esercitato dalla madrepatria sui possedimenti e nel congiunto passivo conformismo che ne derivava ². Unica eccezione, le colonie britanniche dell'America settentrionale che furono anzi terreno fecondo di nuove espressioni religiose. Ma esse, in contrasto con le colonie francesi e spagnole, sorsero più per iniziativa di piccoli gruppi che per decisione regia e conservarono a lungo l'impronta del bisogno di libertà religiosa che aveva inizialmente spinto non pochi coloni verso le nuove terre. Nel nuovo ambiente il cristianesimo, libero da legami col vecchio mondo, si espresse in forme nuove e fu caratterizzato da una grande varietà di chiese e sette, da uno spirito di tolleranza, dalla crescente separazione tra chiesa e stato, dal continuo risorgere dell'entusiasmo religioso nella forma di *revivals* e da un tenace attivismo particolarmente importante nel campo missionario.

Per quanto notevole sia l'esempio delle colonie britanniche del Nordamerica, rimane però il fatto che esse erano formate da europei i quali avevano portato con sé

¹ *Ibid.*, p. 446.

² *Ibid.*, p. 448.

tutta una tradizione culturale insieme al loro credo religioso. Per lo storico il fatto grave è che, nell'età moderna, i popoli non europei convertiti al cristianesimo accettarono la nuova religione in modo passivo.

« Il cristianesimo importato richiedeva nutrimento ininterrotto dall'Europa e [...] rimaneva aperta la questione se potesse esistere separato dall'Europa e dalla tradizione culturale occidentale. Nei primi cinque secoli, grazie al suo trionfo nel bacino del Mediterraneo, il cristianesimo si era così intimamente legato alla cultura ellenistico-romana [...] da esser in seguito quasi totalmente identificato con le civiltà e le comunità sorte dal tronco occidentale [...] Non si era ancora dimostrato capace di sopravvivere senza quel contatto o di adattarsi a un ambiente totalmente diverso »¹.

In netto contrasto con l'esperimento di colonizzazione britannica in America è, come si è detto, quello spagnolo, al quale Latourette dedica quasi ottanta tra le pagine più significative del suo volume². Nel gigantesco tentativo spagnolo di cristianizzazione del nuovo continente, egli vede una logica conseguenza del « risveglio » religioso nella Spagna del secolo XVI che « traboccò » sulle terre d'oltreoceano. Il quadro da lui tracciato dell'opera dei sovrani spagnoli e dei missionari a favore delle popolazioni aborigene è davvero imponente e tale da far ombra agli sforzi di evangelizzazione, assai più modesti, perseguiti nelle colonie britanniche³. Ma quando si è dato il dovuto

¹ *Ibid.*, p. 449.

² *Ibid.*, pp. 83-159.

³ Paragonando i due tipi di diffusione del cristianesimo, il L. osserva : « Come nell'America spagnola e portoghese (così anche nelle colonie britanniche), il cristianesimo tendeva a migliorare la sorte delle popolazioni di colore... Non ci furono un Las Casas, né delle benevoli Leyes de las Indias. Ciò avvenne perché la popolazione indiana era molto sparsa e le crudeltà (da parte dei bianchi) molto meno frequenti » (p. 228). Ma tali motivi non esauriscono, a parer mio, la questione. La ragione profonda della differenza era probabilmente radicata in condizioni politiche e religiose diverse. I coloni britannici, e specialmente le sette che cercavano rifugio dalle perse-

riconoscimento ai meriti dei pionieri cristiani, da Las Casas a Cabeza de Vaca, ai gesuiti del Paraguay, restano però le innegabili debolezze del cristianesimo nell'America spagnola. Se è vero che l'introduzione del cristianesimo portò con sé anche forme benefiche di civiltà e « rese più facile il passaggio al nuovo regime e fece sì che gli indigeni fossero assimilati in modo abbastanza indolore (*painless*) alla cultura spagnola »¹, è anche vero che l'adozione della religione da parte loro fu piuttosto superficiale appunto perché era cosa elargita dall'alto e poco consona alle tradizioni locali. I metodi stessi adottati dai missionari avevano un'intima debolezza.

« Non insegnarono agli indiani a contare sulle proprie forze. Il programma era paternalistico... In casi estremi, come nella famosa opera dei gesuiti del Paraguay, anche dopo più di un secolo di sforzi, il ritiro dei missionari fu seguito dal completo disfacimento delle comunità cristiane »².

Lo spazio non consente anche un semplice riassunto dell'esame dell'attività missionaria nelle varie parti del globo. Sono però necessarie alcune osservazioni su quella parte del volume che tratta del rapporto tra cristianesimo e ambiente. Tra gli effetti del cristianesimo sull'ambiente il Latourette annovera, oltre naturalmente alle nuove cor-

ruzioni, intendevano ricostruirsi una patria oltremare. Le loro avanguardie non erano né di sfruttatori che avessero bisogno del lavoro degli Indiani, né di missionari che intendessero ripulmare la vita degli indigeni secondo uno schema cristiano e civile. I migliori di loro poterono quindi, al più, cercare di vivere in buoni rapporti di vicinato con gli Indiani, senza cercare di assimilarli. Col premere della immigrazione questi ultimi furono necessariamente spinti ai margini della nuova società civilizzata. Val la pena di ricordare che un parallelo tra due tipi di colonizzazione, quello inglese protestantico, e quello francese cattolico, visti come due tipi di civiltà, fu abbozzato con mano maestra dallo storico americano PARKMAN nel suo *France and England in North America* (1865-1892).

¹ LATOURETTE, *op. cit.*, p. 106.

² *Ibid.*

renti religiose e alle molte iniziative missionarie e filantropiche, anche alcuni aspetti della civiltà moderna in cui l'influsso cristiano è riconosciuto, ma non dimostrato dal Latourette. Tali, per esempio, il principio di tolleranza (al quale del resto egli riconosce anche altre origini)¹, il diritto internazionale, la fede democratica, che egli vede rappresentata da uomini così diversi come Cromwell, Locke e Bellarmino. Anche il moto ideale che preparò la Rivoluzione francese egli, richiamandosi a Carl Becker, lo considera parzialmente « radicato nella visione cristiana della storia, che concepisce il dramma umano come culminante in una società ideale »². Quanto alla questione molto dibattuta dell'influsso del protestantesimo sul capitalismo moderno, egli rigetta la classica tesi weberiana e concede che forse « da insegnamenti cristiani [...] male intesi e deformati il capitalismo ricevette uno stimolo secondario »³. Che è un'affermazione assai vaga. Anche in altri aspetti della cultura moderna, musica, letteratura, scienze, egli riconosce un'impronta cristiana. Ma il lettore ha l'impressione che in questa vasta rassegna manchi la prospettiva storica e il senso del discernimento tra ciò che è esplicito intervento religioso e ciò che è mero lascito di una tradizione culturale impregnata di elementi cristiani.

Dell'influsso dell'ambiente si è già avuto occasione di far parola a proposito di certe caratteristiche nazionali del cristianesimo e degli esperimenti di trapianto in paesi non europei. Occorre però osservare ora che, mentre nella

¹ *Ibid.*, p. 383.

² *Ibid.*, p. 391. Latourette fa un uso troppo libero dei risultati del BECKER. Questi, è noto, in *The Heavenly City of 18th-century Philosophers*, (Cambridge, Mass., 1932; e trad. it., Napoli, 1945) ha sostenuto che i *philosophes*, malgrado il loro violento ripudio del pensiero medievale, rimasero, senza volerlo, prigionieri dei suoi schemi. Ma dire, come fa il L., che « l'impulso cristiano aiutò a produrre quel sollevamento politico e sociale » che fu la Rivoluzione francese (p. 391), sembra piuttosto eccessivo e comunque assai lontano dal pensiero del Becker.

³ LATOURETTE, *op. cit.*, p. 408.

trattazione dell'effetto del cristianesimo sull'ambiente il Latourette adopera il termine generico di cristianesimo, senza distinguere tra cattolicesimo e i vari tipi di protestantesimo, tale distinzione invece appare nel capitolo sull'effetto dell'ambiente. In ciò egli non soltanto segue uno schema a noi già noto, ma riafferma altresì la sua veduta secondo cui la Riforma è stata un rivolgimento (*stir*) generale della cristianità occidentale manifestatosi in varie forme. Le cause individualizzanti delle varie espressioni del moto di riforma deve quindi ricercarle fuori del cristianesimo, nell'ambiente. A proposito del protestantesimo egli fa sua la tesi del Dawson che vede in esso « una rivolta del Nord contro le tradizioni latine della cultura medievale »¹, o, per meglio dire, una interpretazione popolare germanica del cristianesimo medievale così impregnato di elementi latini e non assimilato. La Riforma cattolica, d'altra parte, riceve i suoi tratti particolari dalla tradizione storica latina, dalla rivalità del protestantesimo stesso — e questa spiega il momento controriformistico e certe caratteristiche nuove che si sviluppano in seno alla chiesa cattolica, quali la coscienza di « setta », il maggior conformismo, la più rigida disciplina, il più marcato gusto per la controversia. Questi e simili rilievi del nostro storico sono singolarmente interessanti. Avrebbero tuttavia giovato di più all'intendimento della storia dei « tre secoli di avanzata » se avessero aperto la narrazione, anziché trovar posto, in forma isolata e frammentaria, in un capitolo finale.

La fine del secolo XVIII vide profilarsi una nuova crisi: la Spagna e il Portogallo in declino e le loro missioni estenuate, un crescente scetticismo nella cultura europea, il mondo occidentale diviso dalla Guerra dei sette anni e poi sovvertito dalla Rivoluzione francese, le persecuzioni anticristiane in Cina, Giappone e Corea. Il futuro era di nuovo oscuro.

¹ DAWSON, *Progresso e Religione*, trad. L. Foà, Milano, 1948, p. 184. Cfr. LATOURETTE, *op. cit.*, p. 429.

IL GRANDE SECOLO.

Latourette definisce il secolo XIX « il grande secolo », perché in esso il cristianesimo raggiunse veramente, e per la prima volta, tutte le regioni del globo. Ad esso egli dedica ben tre volumi, quanti cioè erano stati dedicati ai precedenti 18 secoli di espansione cristiana. Questa sproporzione egli la giustifica col fatto che nel « grande secolo » il cristianesimo « si è esteso a includere l'intero globo, e tutti i popoli, tutte le nazioni, razze e culture ». Lo sguardo abbraccia dunque un panorama immenso.

Il centro propulsore di tale gigantesca diffusione rimane sempre la cristianità d'Europa, cui si affiancano gli Stati Uniti. Il secolo XIX lascia quindi ancora intatto il problema, essenziale per il Latourette e per il protestantesimo missionario, della possibilità di una vita cristiana autonoma rispetto alla cultura occidentale.

I limiti cronologici del « grande secolo » non coincidono esattamente con quelli del secolo XIX. Nel caso degli Stati Uniti la nuova era si inizia con l'indipendenza (1783), mentre per l'Europa occorre forse attendere la fine delle guerre napoleoniche. Come limite *ad quem* Latourette sceglie invece il 1914. Tra queste date la distribuzione dell'immensa materia è fatta in modo assai significativo: il volume IV riguarda l'Europa e gli Stati Uniti, i centri cioè da cui è partito il grande moto di diffusione; il seguente volume tratta degli altri paesi del continente americano, dell'Oceania e dell'Africa a sud del Sahara, di regioni cioè in cui il cristianesimo si è trovato a contatto di culture primitive pronte a disintegrarsi sotto l'impulso della superiore civiltà occidentale. L'ultimo volume finalmente si occupa dell'Africa settentrionale e dell'Asia, nelle quali la presenza di religioni superiori e di tradizioni culturali ben solide creò dei problemi molto ardui di penetrazione.

Non è evidentemente possibile riferire in questa sede, anche sommariamente, il contenuto delle 1500 pagine che

lo storico ha dedicate al secolo XIX. Il materiale da lui raccolto e organizzato è immenso e, più che per i secoli precedenti, costituisce una vera e propria enciclopedia missionaria in cui, grazie agli accuratissimi indici, lo studioso può agevolmente rintracciare notizie particolari. Non a torto Bentz ha argutamente definito l'opera un « Baedeker ecumenico »¹, poiché essa permette veramente allo studioso di orientarsi nei paesi e nei climi più diversi. Le numerose carte geografiche costituiscono poi un prezioso aiuto. È possibile tuttavia riassumere almeno brevemente quelle che Latourette considera le maggiori caratteristiche dell'espansione del cristianesimo nel secolo XIX, le grandi tappe della sua diffusione e finalmente alcuni punti salienti che illuminano il pensiero e il metodo dello storico.

Agli effetti dell'indagine di Latourette i grandi mutamenti culturali e sociali del secolo XIX meritano particolare attenzione. Lo sviluppo delle scienze e della tecnica, la rivoluzione industriale con i congiunti problemi sociali, il sorgere delle ideologie popolari e, in particolare, del nazionalismo, il fiducioso ottimismo nelle possibilità umane, il lungo periodo di relativa pace tra le guerre napoleoniche e la guerra mondiale, le correnti migratorie che in breve tempo crearono nuove nazioni parzialmente o interamente formate da europei, il disintegrarsi delle culture non europee al contatto di quella dell'uomo bianco formano lo sfondo sul quale si delineano le sorti del cristianesimo nell'Ottocento. Per altro non erano poche le minacce dirette al cristianesimo: nel campo intellettuale continuavano, e anzi si acuiscono, le violente critiche alla tradizione teologica; in quello sociale le masse sempre più si volgevano verso le ideologie progressiste; in quello politico il crescente secolarismo scuoteva i tradizionali rapporti tra stato e chiesa. Ma per altri rispetti, il nuovo mondo in formazione, con i migliorati mezzi di comunicazione, con l'accresciuta prosperità materiale, con l'elevazione della cul-

¹ BENTZ, *art. cit.*, p. 505.

tura delle masse, con la relativa pace, rendeva più facile una ripresa cristiana. Una tale ripresa, osserva Latourette, era però possibile soltanto se, ancora una volta, il cristianesimo si dimostrava capace di un interiore rinnovamento. Poiché non era sufficiente un semplice adattamento alle mutate condizioni. Occorreva far fronte a un rivolgimento in senso anticristiano di una cultura alla quale il cristianesimo era stato per secoli intimamente associato.

Il cristianesimo superò la crisi. Anzi, nel secolo XIX, esso « fu più vigoroso nella vita europea di quanto lo fosse mai stato prima »¹. Non già che riuscisse a ricostruire una società cristiana nel senso medievale. Ma nella società dell'ottocento agì nel senso, particolarmente caro a Latourette, di una più profonda penetrazione nello spirito di non pochi individui.

« Sebbene i tradizionali legami tra chiesa e stato si fossero allentati e milioni di uomini si allontanassero dalla fede dei padri o apertamente la ripudiassero, probabilmente un numero di individui maggiore che per il passato, specialmente tra i laici dell'Europa occidentale, si dedicava totalmente a quella fede... Come non era mai avvenuto da quando Costantino aveva abbracciato la fede cristiana, c'era ora una netta distinzione tra cristiani e non cristiani. Ciò comportava il declino di quel cristianesimo formale che era succeduto alle conversioni in massa dei secoli precedenti ed un miglioramento del tono della pratica cristiana in quelli ancora attaccati alla fede »².

Questo processo di chiarificazione in senso spirituale e di più consapevole affermazione dei principi religiosi in un'età che intellettualmente muoveva in senso opposto « fu dovuto a un possente impulso creatore nel cristianesimo stesso »³, che si manifestò tanto nel cattolicesimo quanto nel protestantesimo. Nel primo si ebbe una fiori-

¹ LATOURETTE, *HEC*, IV, p. 152.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 22.

tura di nuove congregazioni e ordini religiosi « quale non si era mai veduta prima in uguale lasso di tempo »¹, un approfondimento della pietà, un senso più forte di attaccamento alla chiesa, un'accentuata sensibilità per i problemi sociali, una vigorosa attività missionaria.

« Lungi dall'essere una forza esaurita, come molti lo consideravano nel secolo XVIII, il cristianesimo cattolico romano dimostrò di aver in se stesso un'insospettata capacità di rinnovamento. Per il numero delle nuove organizzazioni e per la diffusione geografica il secolo XIX fu l'epoca più grande mai avuta da esso »².

Ma ancor più che nella forma cattolica, il cristianesimo del secolo XIX dimostrò la sua vitalità in quella protestantica. « Il secolo XIX è stato il secolo protestante », scrive Latourette³, e altrove aggiunge :

« Tanto in numero quanto in importanza il protestantesimo crebbe relativamente a un ritmo molto più rapido di qualsiasi altra forma di cristianesimo. In esso sembrava ora scorrere la vena principale della corrente cristiana ».

Ciò che caratterizza il protestantesimo nell'Ottocento è, innanzitutto, il processo di purificazione dalle scorie nazionalistiche e politiche che erano state presenti fin dai suoi inizi. Esso

« cessava di essere ciò che era in gran parte stato al suo inizio, un'espressione teutonica del cristianesimo latino ricevuto nel medioevo. Esso stava diventando universale »⁴.

Analogha tendenza universalistica c'era pure nel cattolicesimo. Ma, mentre in quest'ultimo si espresse in una più stretta unità intorno al pontefice, nel protestantesimo

¹ *Ibid.*, p. 26.

² *Ibid.*, pp. 32-33.

³ *Ibid.*, VI, p. 443.

⁴ *Ibid.*, p. 454.

si ebbe invece un pullulare di iniziative fuori delle chiese di stato o almeno in contrasto coi modi di vedere tradizionali. Il « grande risveglio » negli Stati Uniti, i movimenti cristiani degli studenti, l'Esercito della Salvezza (1865), le associazioni cristiane dei giovani e le molte organizzazioni missionarie furono tutte frutti del grande rinascimento (*renewal*) protestantico del secolo XIX. Accanto ad esse il Latourette allinea le molteplici iniziative di carattere sociale promosse da ferventi cristiani per alleviare alcuni mali sociali, dalla schiavitù alla malattia alla fame.

La vasta diffusione del protestantesimo nel mondo, che costituisce la grande novità dell'Ottocento, fu opera soprattutto dei popoli di lingua inglese, di quelli cioè che erano all'avanguardia della rivoluzione industriale. Anche in campo cattolico, del resto, la maggiore attività missionaria venne dai paesi più progrediti dal punto di vista economico e sociale, Francia, Belgio, Germania e Italia settentrionale. Ciò è « significativo », osserva il Latourette, ed è più di una mera coincidenza. La ragione di ciò egli la riconosce nel fatto che il predominio culturale e industriale dell'Europa « aveva in parte (sebbene non certo completamente) origini cristiane » e « la mentalità della nuova era favoriva la diffusione della religione professata dai popoli [...] che per primi sentirono e diedero espressione alla nuova vita »¹. In altre parole, l'Europa moderna è parzialmente debitrice del suo predominio politico, culturale e sociale ai secoli di educazione cristiana, e a sua volta tale predominio favorisce l'ulteriore progresso della religione. Il fenomeno è analogo a quello della concomitanza del predominio spagnolo e dell'epoca d'oro delle missioni della chiesa di Spagna tre secoli prima. Ma anche dopo aver indicato questo duplice rapporto tra religione e civiltà, il Latourette preferisce fermarsi su una posizione di prudente riserbo, osservando :

¹ *Ibid.*, IV, p. 19.

« Fino a che punto i Portoghesi e gli Spagnoli da un lato e gli Anglosassoni, britannici e americani, dall'altro siano debitori della loro *leadership* alla particolare forma di cristianesimo da loro professata non è chiaro. Che in ciascun caso la loro fede abbia contribuito alla loro egemonia è probabile. Che nell'un caso il cattolicesimo e nell'altro il protestantesimo si avvantaggiarono grazie allo stretto legame con quei popoli è certo » ¹.

Nei metodi missionari le differenze con le epoche precedenti sono assai notevoli. Va rilevata innanzitutto l'assenza dell'iniziativa statale nell'organizzazione e nel controllo delle missioni. In certi casi, è vero, i governi, anche anticlericali, proteggono il lavoro dei missionari, ma non esiste più nulla di comparabile all'azione direttiva dei re di Spagna e Portogallo. Il sostegno finanziario delle missioni è poi fornito da contributi popolari. Per Latourette questo fatto ha un grande significato spirituale.

« Per la prima volta, egli osserva, una parte considerevole del laicato e del clero si interessò alle missioni e vi contribuì di tasca propria [...] Il fatto che, in contrasto con i secoli precedenti nei quali la diffusione del cristianesimo avveniva ad opera di monaci quali agenti attivi, sostenuti dai principi e da alcuni nobili facoltosi, il fatto dunque che ora centinaia di migliaia di individui erano disposti a contribuire alla diffusione della fede, è un'altra prova che sempre più la grande massa dei cristiani si dedicava seriamente alla sua fede e non l'accettava più soltanto passivamente » ².

La più larga partecipazione popolare nel movimento missionario è dimostrata altresì dal posto in esso occupato dalle donne le quali, tanto in campo cattolico quanto in campo protestante, divengono agenti missionari di primo piano.

All'interno delle missioni stesse si nota una tendenza ad esigere una più accurata preparazione dei catecumeni

¹ *Ibid.*, VI, p. 443.

² *Ibid.*, IV, p. 49.

e soprattutto a insistere sul carattere individuale della conversione. Scompare quindi quasi completamente la conversione di interi gruppi sociali così diffuso per il passato. Se ne hanno tuttavia esempi nelle isole del Pacifico, dove la struttura tribale rimane così forte da render inevitabili delle decisioni di gruppo anche in materie religiose; e tali esempi sono resi ancor più significativi dal fatto che quelle conversioni avvengono ad opera di missionari congregazionalisti e metodisti, che per tradizione sarebbero portati a insistere sull'importanza della decisione individuale ¹.

Naturalmente il maggior rigore posto nella formazione dei neofiti e la preminenza data, in genere, alla conversione come fatto personale fecero sì che i risultati della predicazione missionaria riguardassero soltanto delle minoranze. Ma la loro stessa qualità e l'importanza assunta, nell'attività missionaria, dalle opere di miglioramento sociale permisero alla religione importata di influire, in misura molto maggiore che per il passato, sulla vita dei popoli non cristiani. Anche perché i missionari furono i latori degli elementi migliori e più benefici della civiltà occidentale in mezzo a delle civiltà in disgregazione. Si trattava « in certo modo di una compenetrazione della massa. Né poteva chiamarsi conversione, poiché non ci

¹ Cfr. *HEC*, V, p. 259. A proposito della parte avuta dal congregazionalismo in queste conversioni tribali, il L. fa questa osservazione: « Sebbene nei paesi di origine esso ponesse l'accento sull'individuo più di ogni altro gruppo protestantico, nel Pacifico esso venne a contatto con popoli il cui tradizionale sistema di vita era tribale e collettivo. Probabilmente la tradizione congregazionalista della chiesa locale come unità a sé stante e l'esperienza in Inghilterra del *commonwealth* cromwelliano e, negli Stati Uniti, gli sforzi tradizionali intesi a plasmare tutta la vita della comunità, impedirono che il contrasto nel Pacifico fosse insormontabile e facilitarono il reciproco adattamento della tradizione importata e di quella indigena ».

fu un formale cambiamento di religione »¹. Tale penetrazione doveva portare alla formazione di nuove culture nei popoli non cristiani. Ma il processo fu lento e per tutto il secolo XIX l'iniziativa rimase in mano agli occidentali. Soltanto nel secolo XX emergeranno, da un lato, nuove forme occidentalizzate di cultura e, dall'altro, forme autonome di cristianesimo fuori del mondo occidentale.

A prima vista può sembrare strano che nell'opera latourettiana un intero volume sia dedicato all'Europa e agli Stati Uniti nell'Ottocento. Ma quella di Latourette è più di una storia delle missioni e deve perciò seguire la penetrazione del cristianesimo ovunque. Si veda, per esempio, la trattazione dell'Europa. Allo storico interessano innanzitutto i tentativi fatti per convertire le minoranze ebraiche (tentativi che, in genere, hanno avuto scarso successo)²; quelli fatti in mezzo agli ultimi resti di paganesimo (presso i Lapponi e alcune tribù primitive della Russia); finalmente le conseguenze religiose della riacquistata indipendenza dei paesi balcanici. Più in particolare egli si occupa del proselitismo organizzato dalle varie chiese per convertire membri di altre chiese. Ma l'argomento cui dà maggior rilievo è l'attività svolta da ciascuna chiesa per mantenere nella fede tradizionale le nuove generazioni, ed è a questo punto che Latourette offre un succinto schizzo della rinnovata vitalità interna delle chiese, non ultima quella russa.

La situazione religiosa negli Stati Uniti durante il secolo XIX presenta un quadro molto diverso. Latourette lo ha tracciato con molta originalità. Egli ha escluso innanzitutto la troppo facile premessa secondo cui gli Stati Uniti, essendo formati da immigranti cristiani, dovevano

¹ *Ibid.*, IV, p. 51.

² Particolarmente degna di nota è l'analisi dei motivi che indussero i non molti ebrei convertiti ad abbandonare la religione avita per quella cristiana. Cfr. *HEC*, IV, pp. 115-17. E ivi alcuni brevi ritratti di eminenti convertiti dal giudaismo quali Abramo Mendelssohn e Neander.

necessariamente risultare tali. Al contrario, egli parte dalla constatazione poco incoraggiante che nel 1790 non più del 5% della popolazione dichiarava di appartenere ad un qualche organismo religioso ¹. Questo grande vuoto religioso costituiva una preoccupante incognita: il flusso migratorio partito dall'Europa cristiana pareva sfociare in una nuova società che si andava formando su basi non cristiane:

« Le sorti del cristianesimo potevano esser in gioco. Gli Stati Uniti erano il più grande dei paesi sorti dalla migrazione di popolazioni europee oltre l'Atlantico. Se il cristianesimo non riusciva a farvi progressi, tutto il suo futuro poteva essere in pericolo. Se poteva invece ottenere un posto di crescente importanza nel nuovo paese in formazione, esso sarebbe stato in una posizione abbastanza solida per plasmare la vita del resto della umanità. Fortunatamente per l'avvenire del cristianesimo la prova fu superata » ².

Nel 1910 i membri delle chiese erano saliti al 43% della popolazione e il cristianesimo era divenuto uno degli elementi più significativi della società americana.

Un altro lato originale della trattazione del Latourette consiste nell'aver evitato una descrizione della vita religiosa negli Stati Uniti seguendo semplicemente le linee di demarcazione confessionali. Egli ha preferito porre in risalto i problemi essenziali che tutte le maggiori confessioni hanno dovuto affrontare. Primo quello della ricostituzione di legami religiosi in mezzo alle popolazioni sparse e instabili della frontiera (cap. VI); poi quello dell'inserimento degli immigrati nella vita religiosa (cap. VII); in terzo luogo quello della evangelizzazione degli indiani (cap. VIII); poi quello, profondamente morale, rappresentato dalla schiavitù e dalle condizioni degradanti dei negri, che scosse molte coscienze cristiane, ma provocò anche lo scisma in alcune chiese (cap. IV); e

¹ *Ibid.*, IV, p. 177.

² *Ibid.*, p. 176.

finalmente il problema sociale, fattosi particolarmente acuto dopo la Guerra civile, nel periodo aureo dell'economia industriale americana (cap. X). Due capitoli sono poi dedicati al rapporto religione-ambiente negli Stati Uniti. La conclusione del Latourette è che il cristianesimo americano si dimostrò capace di far fronte ai non facili problemi presentati dal mondo moderno. Tale conclusione appare particolarmente giustificata se si tiene conto della premessa dello storico, e cioè che, senza uno sforzo immenso da parte di minoranze cristiane, gli Stati Uniti sarebbero inevitabilmente scivolati in un secolarismo puro, dimentichi degli ideali religiosi dell'occidente come lo sono della terra dei loro padri.

Altrove, invece, come nell'America latina, l'ottocento non fu di progresso e di attività operosa. Negli antichi domini spagnoli, in particolare, l'indipendenza creò difficili problemi di riorganizzazione ecclesiastica e lasciò le chiese prive di energie, che normalmente provenivano dalla madrepatria. Abbandonata a se stessa e fatta bersaglio di attacchi anticlericali, la chiesa dell'America latina visse in uno stato di penosa incertezza e, quasi, di letargo. Soltanto alla fine del secolo diede segni di nuova vita.

Numericamente i progressi più importanti furono fatti tra le popolazioni primitive dell'Africa e del Pacifico. Le terre di tradizione musulmana opposero, invece, un ostacolo generalmente insormontabile agli sforzi, pur generosi e tenaci, dei missionari cristiani.

In India la messe fu notevole, ma limitata sempre a delle minoranze esigue. Il sistema delle caste fece sì che i progressi missionari in una casta escludessero quelli in un'altra, e che spesso una particolare confessione si identificasse, contro le intenzioni dei missionari, con una particolare casta ¹. Di fatto furono le caste inferiori quelle che offrirono un terreno più favorevole al Vangelo, ma, per la loro stessa natura, ritardarono la formazione di una autonoma *leadership* cristiana. Ma l'influsso più no-

¹ Cfr. *ibid.*, VI, p. 205.

tevole del cristianesimo in India non fu rappresentato dal numero delle conversioni, che anzi fu esiguo, ma dalle opere di miglioramento sociale che, ad opera di missionari o di funzionari britannici, sorsero sotto auspici cristiani. E forse anche più significativo fu l'assorbimento sincretistico di elementi cristiani da parte delle religioni dell'India, specialmente l'induismo ¹.

La Cina e il Giappone offrono al Latourette lo spunto per uno di quegli accostamenti comparativi di cui è ricca la sua opera. Le cifre sembrano dunque indicare una uguale diffusione del cristianesimo nei due paesi. Ma una lunga indagine della situazione porta Latourette a concludere che l'influsso cristiano sulla società fu più marcato in Cina che in Giappone, e ciò a dispetto del fatto che in quest'ultimo i convertiti appartenevano per lo più alle classi dirigenti. Il motivo di ciò sta

« nel fatto che col 1914 la struttura fondamentale della civiltà tradizionale era crollata in misura molto maggiore in Cina che in Giappone e quindi aveva lasciato il primo paese più aperto a influenze straniere, e nel fatto altrettanto importante che, avendo il governo cinese atteso più a lungo di quello giapponese a ricostruire l'organizzazione scolastica e quella sanitaria secondo schemi occidentali, i missionari [...] ebbero per un certo tempo un monopolio di queste fasi della nuova civiltà » ².

Anche qui le diverse condizioni sociali e culturali decidono della diversa fortuna del cristianesimo; condizioni sociali e culturali che in certe pagine del Latourette sembrano oscurare del tutto l'originario impulso della fede e dettarne quasi il destino. In realtà lo storico non cessa di richiamarci alla sorgente viva e autonoma di quell'impulso, la più fervida interiorità e la più consapevole partecipazione popolare alla vita religiosa, senza le quali il cristianesimo non avrebbe conosciuto il suo « grande secolo ».

¹ Cfr. *ibid.*, pp. 203-204.

² *Ibid.*, p. 403.

AVANZATA ATTRAVERSO LA BUFERA.

Il secolo XIX aveva offerto al cristianesimo condizioni favorevoli per uno sviluppo senza precedenti, anche se non erano mancate le difficoltà. Quando, invece, lo storico tenta di dare un quadro di insieme dell'espansione del cristianesimo nel trentennio dal 1914 al 1944, il panorama sul quale si affaccia appare molto diverso. Significativo è già il titolo dell'ultimo volume, *Avanzata attraverso la bufera*. Gli anni più recenti sono infatti dominati da profondi, violenti cambiamenti nell'assetto politico e sociale del mondo — e in mezzo a questi la religione di Gesù ha dovuto lottare per sopravvivere. Nuova è quindi l'intonazione dell'ultima generazione cristiana e vi predomina la nota della sofferenza e, in molti casi, della sconfitta. Ciò nonostante lo storico può parlare di « avanzata » e chiudere con una parola di speranza.

Il trentennio è racchiuso tra le due guerre mondiali e, anche nell'intervallo tra esse, la pace è precaria : i conflitti locali (in Manciuria, in Cina, in Spagna) sono un preludio a sconvolgimenti più generali. All'interno delle nazioni, alcune tradizionalmente cristiane, si verificano mutamenti radicali, spesso sanguinosi. In Russia, in Italia, in Messico, in Germania l'ordine antico è sconvolto. In genere questi movimenti rappresentano un distacco dal cristianesimo. Fuori dall'occidente i popoli di colore sono in fermento contro il dominio dell'uomo bianco e ciò comporta spesso un ripudio del cristianesimo considerato strumento del colonialismo.

Nel tentativo di situare il cristianesimo in questo mondo in rivolta, Latourette osserva che, sebbene la crisi avesse proporzioni mondiali, il suo epicentro era proprio nei confini della cristianità tradizionale, in Europa. Guerre, rivoluzioni, odi nazionalistici e di classe trovarono qui il loro terreno più fertile. Sorge quindi naturale la domanda : « Il cristianesimo aveva dunque fallito ? » ¹. A nulla erano

¹ *Ibid.*, VII, p. 17.

valsi diciannove secoli di ininterrotto influsso cristiano sui popoli occidentali? È evidente che Latourette tocca qui uno dei punti più delicati della sua concezione storica, e vale quindi la pena di seguirne con attenzione il ragionamento.

Innanzitutto il fatto che la civiltà occidentale nel secolo XIX, col suo individualismo, i suoi ideali di riforma, lo stesso nazionalismo (per i quali era in parte debitrice del cristianesimo) fosse entrata, col 1914, in una fase di autodistruzione, farebbe pensare che il cristianesimo stesso, così come aveva contribuito alla formazione di quella civiltà, non fosse estraneo ora al processo di decadimento. Ma proprio la storia ci mostra, osserva Latourette, che, malgrado i punti di contatto e di penetrazione tra sacro e profano, il corso della religione di Gesù non si identifica mai con quello della civiltà. Il cristianesimo non ha salvato né una civiltà, come quella romana, che ad esso si era inchinata, né una che, come quella medievale, aveva contribuito a plasmare. In entrambi i casi la civiltà era caduta, ma non aveva trascinato con sé il suo alleato e sostegno.

Ma anche quando si conceda che i germi della distruzione non vengono dal cristianesimo e non lo tangono, rimane il fatto che il cristianesimo non è riuscito a influire sulla civiltà occidentale abbastanza profondamente da eliminarne le più pericolose radici di male. In ciò il cristianesimo sembra aver veramente fallito. Ma anche a questa difficoltà Latourette trova una risposta nella storia del cristianesimo. Da ciascuna delle crisi che hanno portato al declino di un tipo di civiltà e alla nascita di un altro, il cristianesimo è uscito più vigoroso e con confini più ampi di prima, quasi che la crisi stimolasse e suscitasse nuove energie nella coscienza cristiana. Ciò non implica affatto che il cristianesimo storico, dando origine, almeno in parte, a movimenti che portarono con sé una lunga serie di mali, non sia in certo senso responsabile dei loro effetti disastrosi. Significa però soprattutto che esso, nell'ora della tragedia, ha incorporato l'indistruttibile desiderio umano di far fronte al male.

« In altre parole, c'era nel cristianesimo una forza di propulsione che non avrebbe permesso all'umanità di appagarsi dei risultati raggiunti nel passato, ma che la spingeva avanti. Il cristianesimo non poteva certo garantire che i suoi contributi alla civiltà sarebbero rimasti immuni da altri elementi contrastanti. Più di uno dei moti di cui era stata origine fu deviato a scopi non cristiani e recò danno anziché benefico. Eppure nel cristianesimo c'era una forza vitale che, stimolando gli uomini a nuovi sforzi verso l'alta vocazione (*calling*) di Dio [...] distruggeva le vecchie strutture culturali e ne creava di nuove » ¹.

Al Latourette questa funzione rinnovatrice del cristianesimo appare molto chiara anche in mezzo alla bufera del secolo ventesimo. Come di consueto, egli misura la vitalità cristiana dalla diffusione geografica, dall'emergere di nuove espressioni religiose e dagli effetti sulla vita sociale. E su questi tre punti si impernia la sua indagine storica. L'esame della diffusione nel tormentato trentennio si svolge per aree geografiche e comporta un bilancio delle perdite e dei progressi. Le prime sono una caratteristica molto comune in questo periodo: in Messico, in Germania, in Cina, in Russia, per non parlare che di alcune regioni dove il fenomeno fu più cospicuo, il cristianesimo fu perseguitato. Ma, osserva lo storico, in nessun paese fu completamente sradicato. Nemmeno nel caso della Russia sovietica, dove le misure prese dal governo contro la chiesa « furono il tentativo più radicale fatto su un territorio tanto vasto dal tempo delle grandi persecuzioni del III e IV secolo » ².

Il cristianesimo russo-ortodosso sopravvisse a dispetto dei suoi legami col vecchio regime, che parve doverlo trascinare nella sua caduta, a dispetto anche delle divisioni che lo indebolirono e della persecuzione sistematica che in certi momenti sembrò averne ragione. Inoltre, in Russia, altre forme di cristianesimo presero piede e si

¹ *Ibid.*, p. 20.

² *Ibid.*, p. 74.

diffusero tanto che, nel 1940, i battisti, per esempio, erano valutati a cinque milioni ¹.

Che il cristianesimo sia sopravvissuto nella Russia sovietica « è uno dei fatti meravigliosi della storia cristiana » ². Ma lo storico non può non cercare di sondare più a fondo il fenomeno, e il paragone con l'estinzione delle chiese nelle terre conquistate dall'Islam gli offre un filo conduttore. La ragione di tale completa estinzione risiede, egli pensa, nel fatto che l'Islam teneva fermo a due punti essenziali della religione, Dio e la retribuzione dell'aldilà, e, offrendo ai convertiti particolari privilegi economici e sociali, poteva agevolmente sostituirsi alla religione rivale. Il comunismo, invece, negava Dio e non offriva che beni terreni ; perciò

« non poteva venire incontro al profondo bisogno, insito nello spirito umano, della dipendenza da Dio, del timore della sua presenza e dell'umile amore per Lui. Paragonato quindi all'Islam, il comunismo era nettamente inferiore nella sua lotta contro il cristianesimo » ³.

Accanto al fenomeno di sopravvivenza rimane quello della diffusione. Cattolici e protestanti continuarono, pur tra enormi difficoltà a diffondere le loro fedi e, come nel secolo precedente, ebbero i successi maggiori nell'Africa a sud del Sahara e nelle isole del Pacifico. Ma, se si tien conto degli ostacoli culturali e religiosi, i progressi del cristianesimo in Cina sono il fatto più notevole degli ultimi decenni. Qui i cristiani crebbero di numero in modo mai veduto, e anzi, in certo senso, inaspettato. Due volte, infatti, il Vangelo era stato introdotto in Cina — nel secolo VII dai Nestoriani e nel XIII dagli ordini mendicanti — e per due volte si era estinto. Rientrato nel secolo XVI aveva malamente vivacchiato in un mondo

¹ Cfr. *ibid.*, p. 86.

² *Ibid.*, p. 83.

³ *Ibid.*, p. 75.

estraneo. Ci volle l'inizio della crisi culturale della vecchia Cina nel secolo XIX per permettere alla religione di Gesù di penetrare profondamente, e il secolo XX sembrava ripagare largamente gli sforzi delle precedenti generazioni ¹.

Ma la grande novità nell'espansione cristiana tra le due guerre mondiali è data dal fatto che, divenuti più difficili e spesso impossibili i rapporti con l'Occidente, diminuiti i sussidi finanziari, maturatosi presso i popoli d'Asia e d'Africa la consapevolezza della propria tradizione culturale, il cristianesimo si dimostrò capace di vivere in modo autonomo in seno alle culture non occidentali. Tale autonomia si è espressa innanzi tutto nella formazione di una gerarchia ecclesiastica indigena — e il termine va inteso in senso lato, onde includere anche le cariche direttive nelle organizzazioni protestantiche non propriamente ecclesiastiche ². In genere si ha un graduale passaggio dei poteri e delle cariche dai missionari agli indigeni; talvolta, come a Sumatra ³, le chiese indigene di proposito rompono i legami con le missioni occidentali.

« Per la prima volta nella sua storia, osserva Latourette, il cristianesimo assumeva dimensioni veramente universali e cessava di essere un prolungamento coloniale o imperiale, in senso ecclesiastico, di una fede occidentale. In ciò esso era assolutamente unico. Nessuna religione aveva mai raggiunto dimensioni così universali » ⁴.

Altra prova delle risorse interiori della fede cristiana sono le nuove espressioni religiose. In campo cattolico si ha lo sviluppo dell'Azione cattolica, di nuove forme di pietà popolare e una ripresa degli studi teologici. Tra i

¹ Sulla crisi interna della Cina come condizione della diffusione del cristianesimo cfr. specialmente p. 376 del vol. VII.

² Per dei dati riassuntivi sul clero indigeno e un parallelo tra la posizione cattolica e quella protestantica su questo problema, cfr. *ibid.*, p. 22.

³ *Ibid.*, pp. 200-201.

⁴ *Ibid.*, p. 411.

protestanti, i gruppi di Oxford col loro forte sapore di individualismo evangelico e di riforma sociale, la teologia dialettica che è ritorno alle fonti prime della Riforma, e soprattutto il movimento ecumenico. Sottolineandone l'importanza decisiva e la novità, il nostro storico scrive :

« Era un fenomeno straordinario, nuovo nella storia cristiana. La Chiesa cattolica dei primi secoli dell'era cristiana era riuscita [...] a stringere in unità la maggioranza dei cristiani. Ma dal secolo IV la tendenza era stata verso la divisione. Ora invece [...] si aveva un movimento inverso. I cristiani si univano. Ciò non significava il trionfo di una chiesa sulle sue rivali analogo alla vittoria, sia pure incompleta, della Chiesa cattolica nell'Impero romano. Né il processo era favorito, come lo era stata la formazione della Chiesa cattolica dei primi secoli, dall'unità politica dell'ambiente. Esso sorgeva in un'epoca in cui le nazioni erano divise, e in mezzo alle più paurose guerre mai sostenute dall'uomo. Sorgeva in seno al protestantesimo, per tradizione, e apparentemente per natura, il più diviso dei tipi di cristianesimo. Possedeva un'organizzazione, ma non produceva uniformità. La nota dominante era un'unità spirituale. Sempre più tale spirito prendeva la forma di una grande comunità [...], ma era prima di ogni altra cosa un modo di pensare, un atteggiamento e un impegno che trovavano il loro centro in Gesù Cristo »¹.

Accanto alla diffusione geografica, alla penetrazione in ambienti nuovi, all'emergere di nuove espressioni religiose, il Latourette esamina pure l'effetto del cristianesimo sull'ambiente. Sopra un periodo dominato dalla violenza non parrebbe che il Vangelo avesse un influsso rilevante. La trasformazione stessa subita dalle chiese, da organismi giuridicamente affiancati agli stati a minoranze

¹ *Ibid.*, p. 35. Il parallelo tra la chiesa romana e il moderno movimento ecumenico è stato svolto dal Latourette in modo più particolareggiato e con una più esplicita presa di posizione in favore dell'ecumenismo, nel saggio *The Growing Concept of Catholicity*, in «Theology Today», II (aprile 1945), pp. 69-76. E vedi pure *The Christian Outlook*, pp. 83 e 211.

tenute insieme dalla fede comune, rendeva in certo senso più difficile qualsiasi tentativo cristiano di influire sul corso degli eventi. Ma proprio da questa coscienza di essere una minoranza in un mondo ostile derivò ai cristiani un più deciso impegno religioso che permise la continuazione di attività filantropiche e missionarie anche quando ciò richiedeva una dose di coraggio e di dedizione ben maggiore che per il passato.

Agli occhi dello storico dell'espansione cristiana non mancano quindi motivi di speranza: anche « attraverso la bufera » il cristianesimo non viene meno alla sua missione spirituale e, attuandola, testimonia la sua giovinezza e la sua forza.

Gli ultimi tre capitoli del settimo volume presentano un interesse tutto particolare in quanto contengono uno sguardo panoramico sul cammino fatto attraverso duemila anni di storia — e questo quadro conciso è di rara potenza — e delle conclusioni generali sul significato del cristianesimo nella storia dell'umanità, insieme a un tentativo di sondaggio nel futuro. Di questa veduta di insieme e delle conclusioni riterremo qui soltanto quei pochi punti capaci di completare quanto ci è già noto del pensiero storico e religioso del Latourette.

Facendo uso di un'immagine assai significativa, lo storico così riassume le grandi linee del suo lavoro:

« Il corso del cristianesimo nella storia dell'umanità è stato in certo modo simile a quello della marea che sale. Dalla spiaggia si nota che ogni flusso porta le acque un poco più in alto del precedente e ogni riflusso le porta un po' meno indietro del riflusso precedente. Così è del cristianesimo [...] In ciascuna delle sue maggiori avanzate esso diventa più influente nella vita umana che in quella precedente, e ogni ripiegamento comporta una perdita di influenza sulle cose umane minore di quella verificatasi nel ripiegamento immediatamente precedente »¹.

¹ *HEC*, VII, p. 418.

Queste grandi « pulsazioni » ci sono note : nei primi cinque secoli c'è stata un'avanzata fino ai confini dell'Impero ; dal VI al X secolo i barbari prima e l'Islam poi hanno distrutto la civiltà cui il cristianesimo era intimamente associato e lo hanno quasi trascinato nella caduta. Ma, passata la crisi, si vide che il cristianesimo aveva saputo salvare l'essenziale della civiltà greco-romana e avvicinare a sé i popoli barbari. Tra il X e il XIII secolo si ha una ripresa nella vita spirituale e un rinnovato sforzo missionario. Poi di nuovo, nei duecento anni che seguono, la seconda ondata islamica e la corruzione interna mettono in pericolo la religione di Gesù. Ma l'erompere della duplice Riforma nel Cinquecento dimostra che il Vangelo è veramente penetrato profondamente nei popoli europei ed ha tanta energia da poter traboccare nelle terre nuovamente scoperte. La successiva crisi, sul finire del secolo XVIII, non è che una battuta d'arresto prima del « grande secolo », durante il quale il cristianesimo, anche se va perdendo la posizione di privilegio che la storia sembrava aver consacrata, dimostra di possedere una vitalità senza precedenti nel campo sociale, in quello intellettuale e in quello missionario. Finalmente, dopo il 1914, la marea sembra di nuovo recedere. Ma non mancano i segni sicuri della ripresa.

Riprendendo poi le domande proposte all'inizio dell'opera, Latourette osserva che tra i vari tipi di cristianesimo si diffusero, e tuttora perdurano, « quelli che trovarono il loro centro in Gesù e affermarono che in lui Dio aveva una volta per sempre colmato l'abisso tra Sé e l'uomo, che Gesù era veramente uomo e tuttavia in lui Dio si era incarnato »¹. Quelli che, come gli gnostici, lasciarono in ombra il Gesù storico e quelli che, come i sociniani, perdettero il senso della sua divinità, non si svilupparono molto o addirittura scomparvero.

Le perdite subite dal cristianesimo nel corso dei secoli non sono state generalmente la conseguenza di per-

¹ *Ibid.*, p. 485.

secuzioni violente. Di fronte ad esse la fede cristiana si è anzi dimostrata particolarmente tenace. Le cause ne sono state piuttosto il declino della spiritualità o, come nel caso dell'Islam, la lenta corrosione di un'altra religione favorita dalle condizioni politiche e sociali. La ripresa che ha tenuto dietro ad ogni sconfitta è sempre nata da un risveglio schiettamente spirituale, il quale, in pratica, può esser stato agevolato dall'appoggio dello stato. I metodi di diffusione hanno poi mutato nel corso dei secoli ed hanno sempre lasciato la loro impronta sulle comunità cristiane cui hanno dato vita.

Gli effetti del cristianesimo non sono sempre facili a cogliersi. Anzi, i più importanti dal punto di vista cristiano riguardano degli individui le cui profonde esperienze spirituali spesso sfuggono allo sguardo dello storico. Ma anche sulle società il cristianesimo ha influito. Non è una mera coincidenza, pensa Latourette, che i paesi dove il cristianesimo ha agito più a lungo e più liberamente siano stati anche quelli più influenti nel corso delle vicende umane. E non è neppure una coincidenza il fatto che le altre maggiori religioni, dopo inizi non dissimili da quelli cristiani, siano poi sfociate in un lungo periodo di stasi e quasi di sonnolenza che è stato tale anche per la cultura cui esse erano intimamente unite.

D'altro lato l'ambiente storico ha sempre lasciato la sua impronta sulla religione di Gesù. Ma essa ha potuto sopravvivere solo in quanto non si è lasciata assorbire dal proprio ambiente.

« A dispetto delle differenziazioni apportate dall'ambiente, il cristianesimo serbò in ogni età e in ogni terra una notevole continuità e un carattere proprio. Quelle forme che si adattarono al loro ambiente al punto di sacrificare questa identità, che trascende tempo e spazio, si estinsero col passare dell'età, della società e del clima d'opinione al quale si erano adattate »¹.

¹ *Ibid.*, p. 492.

Fin qui Latourette storico. Ma il credente, che è pure in lui, non può fare a meno di cercare risposta a due interrogativi: qual'è il futuro del cristianesimo? e, potrà il cristianesimo portare tutta l'umanità all'altezza dei suoi ideali? A queste domande la storia può offrire delle risposte probabili, ma la certezza non è data, in questo caso, che dalla fede.

«La fede diventa importante e decisiva [...] ma deve essere accostata a dei fatti dimostrati e vagliata dalla ragione...»¹.

Ebbene, i fatti ci dicono che, diversamente dalle altre religioni, quella cristiana conserva, dopo quasi duemila anni di esistenza, una freschezza e un vigore che non lasciano intravedere l'inizio del decadimento. Ma la natura stessa della fede rafforza la nostra speranza per il futuro. Essa, infatti,

«proclama le sue istanze etiche come richieste di Dio agli uomini, ma a queste richieste unisce inseparabilmente l'assicurazione dell'energia necessaria per progredire verso di esse. Per queste sue doti [...] il cristianesimo contiene la dinamica di un continuo progresso»².

E questa è la speranza del credente.

Ma tale fiducia nel destino del cristianesimo non implica la fiducia, cara al protestantesimo liberale, nel continuo progresso morale dell'umanità fino al totale adeguamento ai precetti evangelici. Un tale ottimismo ci è vietato, afferma Latourette, dall'esperienza dei santi, col loro senso di inadeguatezza di fronte a Dio, e dall'esperienza storica del continuo risorgere del male in forme nuove ogni volta che la vittoria su di esso sembra definitiva. Ciò è, del resto, conforme alla promessa evangelica secondo cui il grano e la zizzania cresceranno insieme fino

¹ *Ibid.*, p. 484.

² *Ibid.*, p. 499.

alla fine. Ma il continuo superamento del male non è uno sforzo vano, è anzi la condizione stessa della vita umana ; per l'uomo la rinuncia implica la morte.

Tutte le religioni e le filosofie sono dei tentativi di affermare questo desiderio umano di bene. Tra esse la religione fondata da Gesù è la più alta. Da lui è derivata la più sublime risposta ai bisogni spirituali dell'uomo ; nel suo nome è sorta la Chiesa che, pur in molteplici forme, è stata ed è una comunità di amore e di adorazione sparsa in tutto il mondo ; grazie a lui milioni di individui hanno trovato la forza di vincere il male e di diffondere il bene. Questi sono fatti e « sulla base di questi fatti [...] il cristiano afferma coraggiosamente la sua fede »¹. E nell'indagine di questi fatti la fatica dello storico trova la sua giustificazione.

¹ *Ibid.*, p. 504.

CAPITOLO QUARTO

L'OPERA PIÙ RECENTE DI K. S. LATOURETTE

La lunga feconda fatica rappresentata dalla *Storia dell'espansione del cristianesimo* valse a Latourette il riconoscimento del mondo accademico e di quello religioso. Sul finire del 1947 egli fu chiamato a presiedere l'American Historical Association; l'anno seguente partecipava, come membro della seconda commissione « sulla testimonianza della Chiesa al piano divino », alla preparazione dell'Assemblea mondiale delle chiese svoltasi ad Amsterdam in quell'anno; nel 1951 fu nominato presidente della American Baptist Convention. L'invito rivolto a Latourette di prendere parte ai lavori preparatori dell'Assemblea di Amsterdam dimostra che agli ambienti teologici protestanti non era sfuggito il significato ecumenico della sua vasta opera di storico; e nelle pagine precedenti si è già avuto occasione di vedere come tale opera, per essere intesa nei suoi motivi ispiratori, debba essere vista sullo sfondo della problematica ecumenica.

In *A History of the Expansion of Christianity* l'autore aveva tuttavia voluto distinguere il dominio dell'obiettività storica da quello dell'interpretazione religiosa e ciò lo aveva portato a lasciare delle zone d'ombra, che solo la fede può illuminare, nel corso della storia cristiana. È lecito supporre che in ciò non ci fosse solamente reticenza a rompere i ponti con la tradizione positivista della storiografia americana, ma altresì consapevolezza dello stato di imprecisione e di fluidità di quel ramo nuovo della teologia che è la « ecumenica ». Alla sua precisazione e al

suo approfondimento ha contribuito notevolmente l'Assemblea di Amsterdam, nella quale hanno confluato gli sforzi di teologi di ogni nazionalità. Quando perciò, nel 1953, il Latourette pubblica *Una storia del cristianesimo* e la offre come una interpretazione inequivocabilmente cristiana ¹, egli ha dietro di sé un pensiero ecumenico già notevolmente elaborato.

Con *Una storia del cristianesimo* ² il Latourette non ha voluto dare un riassunto dei sette volumi dedicati all'espansione cristiana. Mentre in essi egli si era limitato a un aspetto particolare della storia cristiana, la diffusione geografica della fede, e agli sviluppi dottrinale, liturgico, giuridico aveva accennato soltanto in quanto servissero a far luce sulle cause e le conseguenze della propagazione, nella nuova opera, invece, egli mira ad abbracciare tutte le espressioni del cristianesimo attraverso i secoli. All'espansione, considerata elemento essenziale del messaggio evangelico, egli dà ancora rilievo, ma non assoluta preminenza.

Si comprende subito che il compito dello storico diviene molto più complesso. Infatti, finché si era limitato a seguire l'espansione della fede, egli aveva potuto evitare i più sottili problemi dello sviluppo del pensiero cristiano, occupandosi non tanto della validità quanto piuttosto della vitalità delle varie forme di cristianesimo di cui seguiva la diffusione. Ma si ricorderà ³ che, pur impegnandosi a fare la storia « esterna » del cristianesimo, egli aveva dovuto però far ricorso all'idea di un nucleo evangelico originario che gli consentisse di distinguere, nelle concrete forme storiche del cristianesimo, ciò che era frutto dell'ambiente in una determinata epoca. Inevitabilmente, era stato condotto a valutare la legittimità o meno degli prestiti e dei compromessi. Questo compito diviene ora consapevole e centrale.

¹ Cfr. *supra*, p. 26.

² *A History of Christianity*, New York, 1953.

³ Cfr. *supra*, p. 56.

Mentre nella *Storia dell'espansione del cristianesimo* Latourette si era proposto di considerare il cristianesimo obiettivamente alla stregua di altri fenomeni storici, ora invece egli non esita a riconoscerne il valore metastorico. Quando cerca di situarlo sullo sfondo della storia religiosa dell'umanità, egli scrive :

« Fin dagli albori del genere umano, Dio ha sempre cercato di condurre gli uomini ad un rapporto di amicizia con Se stesso e di renderseli simili. Egli ha rispettato la libertà umana e non si è imposto all'uomo. Solo così Egli poteva produrre delle creature che non fossero degli automi, ma fossero simili a Lui. In risposta all'iniziativa di Dio ovunque gli uomini furono stimolati a cercarlo. In conseguenza di tale ricerca sorsero varie religioni. Tutte però erano ottenebrate dal peccato e quindi imperfette e non potevano soddisfare i bisogni dell'uomo o adempiere il proposito divino. Per dei motivi inscrutabili, Dio trovò nel popolo di Israele una minoranza che Gli rispose. E poté perciò rivelarsi pienamente in uno che proveniva da quel popolo e, per mezzo suo, rese possibile la salvezza dell'uomo »¹.

La venuta del Messia è dunque al centro della storia, perché rappresenta l'intervento decisivo e definitivo fatto da Dio per stabilire con l'uomo un rapporto di amore. Vista in questa luce, la storia del cristianesimo è quindi la storia della penetrazione del messaggio redentore tra gli uomini, delle concrete forme da esso assunte a contatto con le varie culture e dei successi ottenuti con l'effettivo adeguamento degli individui alla legge divina.

Una storia del cristianesimo differisce dalla più vasta opera precedente per il suo carattere meno tecnico : la maggior concisione, la totale assenza di precisi riferimenti alle fonti, la bibliografia limitata alle opere più significative e, per quanto possibile, accessibili al lettore anglosassone, l'esposizione più viva e sciolta mostrano chiaramente il proposito di offrire un manuale al pubblico

¹ *A History of Christianity*, p. 8.

colto, ma sprovvisto di una preparazione specializzata. Il periodizzamento non si discosta sostanzialmente da quello adottato nella *Storia dell'espansione*. L'averlo conservato mette in luce la concezione latourettiana secondo cui l'espansione territoriale della fede è sempre un riflesso del fervore spirituale.

Il volume si apre con uno sguardo alle condizioni spirituali e sociali del mondo all'avvento del cristianesimo. Un capitolo è quindi dedicato alla figura di Gesù e al contenuto della sua predicazione. Il primo grande periodo dell'era cristiana comprende ancora i primi cinque secoli, caratterizzati dalla diffusione nell'Impero e dagli inizi della elaborazione teologica e organizzativa. Quei secoli che ci erano noti come il periodo dei « mille anni di incertezza » si articolano, invece, in tre periodi: quello del « grande ripiegamento » dal 500 al 950, durante il quale il futuro del cristianesimo è pericolosamente minacciato dalla disgregazione dell'ordine antico e dalla marea araba; quello di « risorgimento e avanzata » che, tra il 950 e il 1350, vede le crociate, una rinnovata operosità missionaria e la grande fioritura della scolastica; quello infine di « confusione e corruzione » nei 150 anni seguenti, che è dominato dal malcostume nella chiesa e dal nuovo pericolo mussulmano a oriente. Sotto il titolo di « riforma e espansione » ritroviamo i « tre secoli di avanzata »; l'attenzione dello storico è rivolta ora quasi esclusivamente alla Riforma la quale, sebbene ancora considerata come un risveglio unitario della cristianità occidentale, viene studiata nelle sue varie articolazioni, luteranesimo, calvinismo, radicalismo delle sette, riforma inglese e riforma cattolica. Dai « tre secoli di avanzata » viene poi staccato il periodo dal 1750 al 1815 che è tempo di « ripudio e risveglio ». Il secolo XIX è ancora considerato « il grande secolo », così come gli anni dopo il 1914 sono ancora sotto l'egida della « bufera » degli eventi e del « vigore » di un cristianesimo sofferente.

La distribuzione della materia, che aveva costituito uno dei tratti insoliti della *Storia dell'espansione*, è stata

notevolmente modificata. La materia è trattata in modo da concedere approssimativamente lo stesso spazio ai primi cinque secoli, ai 400 anni di « risorgimento » medievale e all'età della Riforma. Ma uguale spazio viene concesso anche al secolo XIX, che aveva occupato quasi metà dell'opera precedente. Il motivo di tale differenza è più che giustificato dal prevalere dell'interesse teologico su quello della diffusione.

Di ogni periodo il Latourette esamina successivamente l'espansione geografica (e qui riassume le sue precedenti ricerche), le strutture ecclesiastiche, lo sviluppo teologico, le forme della vita spirituale, le figure più significative di santi e di riformatori, il rapporto con l'ambiente. Questa suddivisione per argomenti, è stato osservato, presenta dei seri inconvenienti « perché sacrifica deliberatamente ogni possibilità di ricreare il clima di un singolo periodo »¹. Così, per esempio, nella trattazione del basso medioevo il lettore sente parlare dei viaggi in Cina del francescano Giovanni da Montecorvino² prima che di san Francesco e soltanto dopo sei nutriti capitoli che gli offrono un quadro delle missioni, delle crociate, delle riforme monastiche, dei moti religiosi popolari, giunge infine a conoscere il pensiero teologico di quell'età. L'inconveniente è però in buona parte rimediato dai capitoli riassuntivi che chiudono la narrazione di ogni singolo periodo e servono di trapasso al seguente.

Questo rigido schematismo ricorda molto da vicino quello della trattazione del reciproco rapporto tra cristianesimo e ambiente che ricorreva alla fine di ogni periodo nella *Storia dell'espansione del cristianesimo*. Ma proprio la trattazione di tale rapporto, nel modo che ci è noto, è stata modificata nel nuovo contesto. Non già che il problema non esista più nella sua formulazione sociologica, ma esso tende a compenetrare la narrazione sì che, per

¹ G. H. WILLIAMS, recensione in « Am. Hist. Rev. », LIX (1954), p. 590.

² *A History of Christianity*, p. 123.

esempio, lo gnosticismo trova posto nel lungo capitolo dedicato allo sviluppo teologico dei primi cinque secoli, e, per fare un altro esempio, i Catari non sono più allineati insieme alle superstizioni, agli ideali cavallereschi, a certe forme di culto, in quel curioso catalogo che è il capitolo « sull'effetto dell'ambiente » al termine di ogni volume della *Storia dell'espansione del cristianesimo*, ma vengono inseriti tra i vari moti popolari di riforma del medioevo. In capitoli separati rimane però ancora confinato il discorso circa gli effetti del cristianesimo sull'ambiente. Si prenda l'età della Riforma: si è già detto che le varie espressioni di questo grande rivolgimento della cristianità occidentale vengono trattate separatamente e in modo particolareggiato. Ma al termine della rassegna, un capitolo ci mette innanzi una serie di personaggi eterogenei in cui, tra l'altro, sono accostati Vitoria, Grozio e William Penn¹ per illustrare la formazione del diritto internazionale sotto auspici cristiani.

L'aver conservato l'analisi degli effetti del messaggio evangelico sull'ambiente conferma il permanere nel Latourette tanto del concetto unitario di cristianesimo al disopra delle sue concrete espressioni storiche, quanto dell'esigenza, cara al realismo teologico, di misurare nei suoi frutti la vitalità della religione di Gesù. Ma il minor rilievo dato all'altro aspetto del problema — l'influsso dell'ambiente sulla religione — o, per meglio dire, la penetrazione di esso nel corso dello sviluppo storico, è qualcosa di più di una semplice differenza letteraria; rappresenta invece una sostanziale modifica di metodo. Si ricorderà infatti che nell'opera precedente i capitoli dedicati all'effetto dell'ambiente sul cristianesimo avevano avuta la precisa funzione di render conto delle concrete variazioni storiche del « Vangelo eterno »² — e quindi in essi trovavano posto la teologia di Agostino, di Tommaso d'Aquino o di Lutero accanto alle forme organizza-

¹ *Ibid.*, pp. 976-77.

² Cfr. *supra* p. 61.

tive o all'Inquisizione. In ogni caso « l'ambiente » serviva allo scopo di operare il passaggio dall'originale nucleo cristiano alle diverse espressioni storiche della fede. In tal modo le divisioni, le contaminazioni e le aberrazioni dei cristiani trovavano la loro radice in elementi estranei e in ogni epoca lo storico poteva, dopo aver compiuto la cernita degli influssi esterni, metter in luce la continuità e la profonda unità del filone cristiano nella storia. In tutto ciò c'era stato tuttavia il pericolo di ridurre lo sviluppo, e particolarmente quello teologico, del cristianesimo a un mero fatto accessorio, a una superficiale coloritura dell'immutabile sostanza.

In *Una storia del cristianesimo* le cose sono notevolmente mutate. Rimane, è vero, il concetto di essenza del cristianesimo quale immutabile punto di riferimento, ma nelle varie tappe dello svolgimento della teologia lo storico non si appaga più di separare staticamente gli influssi ambientali dal nucleo evangelico. Egli considera piuttosto l'elaborazione teologica in modo dinamico come il necessario sforzo di ripensamento delle originali « esperienze » religiose dei primi cristiani nel quadro dei problemi intellettuali e con l'ausilio degli strumenti logici di una particolare età. Dello sviluppo dottrinale dei primi cinque secoli, per esempio, mette in luce la molla interiore, il desiderio di unità e la conseguente necessità di definire con precisione il dogma. Che tale sforzo di chiarificazione dovesse far uso di schemi filosofici non cristiani era forse un inconveniente, ma era inevitabile.

« Vivendo in un determinato clima intellettuale, i cristiani erano costretti a far uso di termini e di concetti propri di quel clima [...] Essi erano ostacolati sia dalla terminologia di cui disponevano, sia dalla grandezza e originalità del Vangelo. Nessuna delle parole che essi adoperavano esprimeva adeguatamente ciò che essi si sforzavano di dire o di esprimere; ma ciò che essi dicevano era come il Vangelo stesso, nuovo e, anzi, rivoluzionario »¹.

¹ *Op. cit.*, p. 188.

Il medesimo sforzo di precisazione e interpretazione della verità evangelica in climi intellettuali diversi si è, del resto, sempre ripetuto.

« Attraverso i secoli i cristiani sono stati continuamente stimolati dalle parole con cui gli scrittori neotestamentari cercarono di esprimere ciò che credevano intorno a Gesù e ciò che per mezzo di Gesù Dio aveva operato. Sempre nuovamente i cristiani sono ritornati a quelle fonti nello sforzo di penetrare la realtà di cui esse costituivano la testimonianza »¹.

La storia della teologia consiste in questi periodici ritorni alle fonti e nei tentativi sempre rinnovati di penetrare una realtà che pur li trascende e di esprimerla in forma consona al pensiero di una particolare età.

In questa nuova prospettiva il Latourette affronta anche il problema della duplice Riforma protestante e cattolica. Ma il problema si presenta ben più arduo di quanto non fosse in *Una storia dell'espansione del cristianesimo*. Delle due riforme leggiamo innanzitutto che si trattò « di due fasi di un unico movimento. Entrambe cercarono di purificare la Chiesa e di renderla più conforme all'ideale cristiano »². Quanto al protestantesimo, ritroviamo la tesi già nota secondo la quale

« in certo senso il sorgere del protestantesimo fu la reazione dei popoli teutonici al controllo religioso del sud latino. Fu una rivolta contro il tentativo di Roma di dominare quelli che erano stati convertiti alla fede cristiana nell'Europa nord-occidentale dopo il secolo VII. Quei popoli avevano accolto acriticamente ciò che era stato loro offerto. Ora diventavano consapevoli e insofferenti di fronte agli sforzi fatti da un papato corrotto per sfruttarli ai propri fini »³.

¹ *Ibid.*, p. 142.

² *Ibid.*, p. 698.

³ *Ibid.*, p. 700.

Dopo queste premesse, che non si discostano sostanzialmente da quanto avevamo appreso nell'opera precedente, Latourette conduce un'analisi particolareggiata delle varie correnti del protestantesimo. Ma senza perdere di vista ciò che di essenziale e di comune è in tutte, egli conclude :

« A prima vista il protestantesimo sembrava una mera congerie di sette in guerra fra loro e contro la Chiesa cattolica romana. Le sue sorgenti poi non erano soltanto religiose, ma includevano fattori politici, nazionali, sociali e personali... Eppure l'intima molla del protestantesimo era data da un forte impulso religioso che si esprimeva in convinzioni comuni ed essenziali a tutte le sue svariate forme... Comune a tutte, anche se non sempre accentuata allo stesso modo, era [...] la giustificazione mediante la sola fede. Come suo corollario [...] c'era poi il principio [...] del sacerdozio universale dei fedeli »¹.

È evidente che per Latourette questi due principi essenziali del protestantesimo non possono esser ricondotti né all'ambiente teutonico, né al temperamento di un singolo riformatore, ma nascono da « un forte impulso religioso », costituiscono un genuino sforzo di interpretazione del Vangelo e come tali mettono in pericolo la concezione unitaria che Latourette ha del cristianesimo e che nell'opera precedente era stata salvaguardata dalla spiegazione ambientale delle differenziazioni storiche del Vangelo eterno.

E infatti, mettendo a fuoco l'essenza del protestantesimo, Latourette è inevitabilmente portato a sottolineare l'abisso che lo separa dal cattolicesimo post-tridentino². Ma non per questo egli vede nel primo il solo continuatore legittimo dell'impulso evangelico e nel secondo, dopo la rinuncia inequivocabile ad accettare i principi protestantici, uno di quei binari morti, come lo gnosticismo, in cui

¹ *Ibid.*, p. 701.

² Del Concilio di Trento è detto : « Esso definì i suoi dogmi in modo da escludere completamente certe convinzioni centrali del protestantesimo.... ». *Ibid.*, p. 871.

il cristianesimo è così sopraffatto da elementi estranei da esserne interamente snaturato. Malgrado il profondo contrasto, il cattolicesimo rimane per lui valida espressione del cristianesimo. È significativo che per lo storico di Yale la figura centrale della Riforma cattolica sia Ignazio di Loyola e che quest'ultimo venga accostato proprio a Lutero. Si legga il paragone tra queste due figure :

« Poco più giovane di Lutero, nella sua giovinezza (Ignazio di Loyola) passò attraverso un intenso conflitto spirituale che ricorda l'agonia attraverso la quale il grande tedesco raggiunse l'interiore certezza. Queste due lotte dell'anima ebbero risultati simili e allo stesso tempo profondamente diversi. Da esse uscirono *due eccezionali 'leaders' della Riforma*. Lutero fu condotto alla rivolta contro Roma e alla Riforma protestante ; Loyola ad una più profonda devozione per il papato e ad una disciplina e organizzazione, che furono la forza più efficiente della Riforma cattolica » ¹.

L'accostamento è quanto mai suggestivo. Ma bisogna ammettere che la « somiglianza dei risultati » è piuttosto piccola, paragonata alle differenze. Essa, in fondo, si riduce al comune desiderio di riforma nei due uomini e alla sincerità della loro esperienza spirituale. Nel contenuto, invece, il divario appare incolmabile.

A questo punto la concezione ecumenica di Latourette è messa a dura prova. Posto di fronte alla frattura creata dalla Riforma, egli non può trovare un legame tra le due fedi cristiane se non nella sincerità di un atteggiamento spirituale e nel comune desiderio di una vita religiosa più pura. Questa difficoltà non è soltanto di Latourette : essa si è imposta in tutta la sua gravità anche all'Assemblea di Amsterdam. L'unità della Chiesa fu affermata ad Amsterdam come principio inderogabile e come scopo ultimo, ma si riconobbe altresì la dura realtà delle divisioni confessionali, e non soltanto nel senso di una molteplicità di organizzazioni (ché, anzi, l'Assemblea non intendeva at-

¹ *Ibid.*, p. 843. Il corsivo è mio.

teggiarsi a superchiesa); ma in quello di profonde divergenze teologiche fra le chiese stesse partecipanti. Su questo punto la relazione della prima sezione « sulla Chiesa universale nel piano di Dio » non dava adito a facili illusioni. Vi si legge infatti :

« Vorremmo attirare l'attenzione particolarmente su un divario al quale, per molte vie, siamo continuamente ricondotti. Storicamente esso è stato descritto, in modo non del tutto rigoroso, come il divario tra 'cattolici' e 'protestanti'...¹. In sostanza la nostra situazione è determinata dal fatto che da ambo le parti vediamo la fede e la vita cristiana come un tutto coerente (*self-consistent*), ma le nostre due concezioni sono incompatibili (*inconsistent*) tra loro... Possiamo chiarire questo punto col dire che la corrente generalmente detta 'cattolica' insiste soprattutto sulla continuità visibile della Chiesa nella successione apostolica dell'episcopato. Quella detta 'protestante' accentua invece l'iniziativa della parola di Dio e la risposta della fede, facendo centro nella giustificazione *sola fide*... Anche quando il dialogo (tra queste due correnti) è condotto da uomini che hanno una profonda fiducia e comprensione reciproca, rimane tuttavia un duro nucleo di disaccordo tra i due diversi modi di intendere la Chiesa di Cristo »².

La conclusione è tanto realistica, quanto dolente : le due concezioni sono così divergenti che anche oggi « come spesso nel passato, non siamo riusciti a presentarci reciprocamente la *totalità* della nostra fede in modo accettabile per entrambi »³. Ma il sincero riconoscimento di ciò che separa non rende vani gli sforzi verso l'unità.

« Anche se non possiamo trovarci d'accordo su tutto, Nostro Signore non lascerà che ci allontaniamo gli uni dagli altri.... Ogni volta che ci ritroviamo insieme per parlare della

¹ Come spiega una nota alla relazione, « cattolico » è qui preso in senso lato e include ogni forma « episcopale » di cristianesimo.

² Amsterdam Assembly Series, *Man's Disorder and God's Design*, vol. I, p. 205.

³ *Ibid.*, p. 205.

nostra unità, ci troviamo di fronte a certi problemi assai ardui [...] (ma) sotto il nostro disaccordo riscopriamo l'accordo in una unità che ci ha qui convocati e che non permetterà che ci separiamo »¹.

L'unione ecumenica non è quindi ancora perfetta unità di fede, gli scogli teologici sono lunghi dall'esser superati; ciò che unisce, nonostante le differenze profonde, è la fiducia che una certa unità già esiste e che all'unità completa si giungerà perseverando negli sforzi e accettando le rinunce che essa comporta.

Si è già veduto che in *Una storia del cristianesimo* Latourette ha rinunciato a un'inattuabile totale distacco scientifico ed ha invece adottato un'interpretazione schiettamente cristiana della storia. I risultati della nuova indagine non si discostano molto da quelli raggiunti nell'opera precedente; ciò appare del resto naturale quando si pensa al fatto, già rilevato, che anche allora il pensiero religioso era presente ed operante, sia pure in forma velata. Ma l'adozione di una interpretazione religiosa non comporta soltanto una ricerca dell'elemento soprannaturale nella storia cristiana e un più sicuro giudizio su ciò che è genuinamente cristiano, ma altresì una veduta globale della storia umana tale che anche i suoi aspetti profani acquistino un significato nel piano divino. Latourette non ha dubbi sul fatto che il cristianesimo rappresenti un filone sacro in seno alla storia umana, un intervento divino che viene incontro all'anelito umano per la verità e il bene e che, attraverso i secoli, suscita energie incomparabili nel cuore di innumerevoli individui. Egli cerca poi di vedere i punti di contatto della grande corrente cristiana con le culture e le istituzioni umane e i sedimenti da essa lasciati in queste. Ma se è chiaro il significato — mi sia consentito di dire — sacro della storia sacra, non si vede chiaramente quale

¹ *Ibid.*, pp. 207-208.

valore Latourette attribuisca alle aspirazioni, alle realizzazioni, all'operare profano dell'uomo all'infuori dei rapporti di reciproco influsso col cristianesimo.

In *Una storia del cristianesimo* è dato di scorgere un tentativo isolato di far rientrare in qualche modo la storia profana in un piano provvidenziale. Parlando infatti della decadenza e rovina dell'Impero romano — e, come già nella *Storia dell'espansione* Latourette esclude che ne sia stato causa il cristianesimo e che quest'ultimo potesse in qualche modo salvare l'Impero — e della tragica sorte di Israele, egli osserva :

« Probabilmente il cristianesimo non poteva salvare né la civiltà greco-romana, né la società giudaica... Probabilmente l'una e l'altra erano fondate su presupposti così contrari al Vangelo cristiano, che la loro scomparsa era necessaria affinché il Vangelo potesse esprimersi liberamente.... Come Agostino ebbe occasione di osservare [...] la forza che aveva fatto sorgere l'Impero romano era diametralmente opposta alla potenza di Dio, drammaticamente e inequivocabilmente manifestata sulla croce. Quando Paolo disse che il Cristo crocifisso era pietra di inciampo per gli ebrei e pura follia per i Gentili [...], egli affermava un fatto puro e semplice. Se il Vangelo non doveva essere oscurato, il cristianesimo doveva liberarsi dal giudaismo e l'Impero romano doveva perire »¹.

Non si tratta, in fondo che di un accenno alle prospettive di una completa teologia della storia, ma tale accenno, e il richiamo a Paolo e ad Agostino, sono assai significativi.

In questo senso è pure significativa l'osservazione generale fatta dal Latourette a proposito della crisi (*recissions*) attraversate dal cristianesimo.

« In epoche di ripiegamento, egli scrive, le minacce vennero in certa misura da deformazioni di contributi cristiani. Anzi, ciò si verificò in misura sempre crescente con ogni crisi successiva »².

¹ *A History of Christianity*, pp. 256-57.

² *Ibid.*, p. 1350.

Se infatti le prime minacce costituite dalle persecuzioni hanno cause del tutto esteriori al cristianesimo ; se nella minaccia islamica è presente un indiretto e remoto influsso cristiano, nella crisi che precedette immediatamente la Riforma il pericolo nasceva dal seno stesso di una chiesa corrotta. E finalmente le minacce degli ultimi duecento anni — secolarismo, comunismo, nazionalismo — sono in gran parte deformazioni in senso anticristiano delle stesse istanze cristiane.

Questa osservazione non trova una ulteriore elaborazione nel quadro della teologia della storia, ma verrebbe voglia di commentarla con la stessa idea latourettiana della libertà di peccare di cui è dotato necessariamente l'uomo affinché il suo rapporto con Dio possa essere rapporto di vero amore, e a quell'altra secondo cui c'è vero progresso in senso cristiano là dove la fede si fa interiore e consapevole possesso dell'individuo¹. Il duplice fenomeno della interiorizzazione della fede (si ricordi quanto il nostro storico ebbe occasione di rilevare a proposito della Riforma e soprattutto del secolo XIX) e del capovolgimento di certi valori spirituali cristiani contro il cristianesimo stesso, potrebbe condurre a una visione globale del processo storico. In tale visione tutta la storia umana deve esser considerata come teatro della ricerca di Dio e della orgogliosa negazione di tale anelito al divino. In risposta a questo desiderio religioso Dio stesso si è rivelato in Gesù, la cui parola tende a raggiungere ogni angolo della terra. Ma alla sua diffusione non corrisponde una progressiva generale sottomissione, ma piuttosto un interiore conflitto per cui gli stessi principi cristiani ora sono accolti come norme di bene, ora sono piegati a scopi terreni e portano a conseguenze disastrose. In tali conseguenze si manifesta il giudizio di Dio, giudizio improntato a misericordia in quanto tende a richiamare gli uomini alla verità.

¹ Cfr. su questo punto LATOURETTE, *The Christian Understanding of History*, pp. 263-64.

Queste sono, del resto, le linee di una interpretazione cristiana della storia quali il Latourette ha abbozzato nelle ultime pagine di *Una storia del cristianesimo*. Là egli osserva che ad essa non si può giungere « se non con un atto di fede », ma che tale atto di fede « non può contraddire l'osservazione e la ragione »¹. Rimane tuttavia il fatto che questa impegnativa interpretazione religiosa trova posto alla fine dell'opera come una meditazione a sé che lo storico non ha voluto inserire nel corso della sua indagine².

¹ *Op. cit.*, pp. 1474-76.

² Per la più recente precisazione di questa interpretazione, cfr. LATOURETTE, *The Christian World Mission in Our Day*, New York, 1954, pp. 139-43.

CAPITOLO QUINTO

VANGELO E CRISTIANESIMO

La vocazione giovanile di Latourette era stata decisa dall'evangelico appello « andate e predicate »; era stata partecipe dell'entusiasmo missionario che voleva « evangelizzare il mondo in questa generazione ». La vocazione dello storico è stata di rispondere alla domanda: che cosa è avvenuto di quell'appello in duemila anni?

Posto al centro della ricerca storica il problema della diffusione del messaggio evangelico nel mondo, tutta la storia del cristianesimo viene naturalmente ad articolarsi intorno alle alterne vicende della diffusione; i grandi periodi della storia cristiana risultano pertanto scanditi dai movimenti di espansione e di contrazione dell'area geografica in cui il Vangelo è annunciato: cinque secoli di rapida avanzata seguiti da quattro secoli di ripiegamento; nuova avanzata fra il secolo X e il XIV, cui tiene dietro un'altra più breve base di contrazione; con la Riforma si apre un periodo di vigorosa ripresa che culmina nel « grande secolo », il XIX; il tempo presente è segnato nuovamente da gravissime perdite. In questo succedersi di pulsazioni Latourette scorge tuttavia una duplice tendenza alla crescita: ogni nuova fase di espansione si spinge geograficamente più in là e spiritualmente più a fondo della fase precedente; ad ogni nuova avanzata il cristianesimo ha segnato non soltanto un progresso spaziale, ma anche un approfondimento spirituale.

Su questa vasta intelaiatura si innesta tutta la minuta ricerca delle cause delle pulsazioni. Un ripiegamento può

essere spiegato con la vittoria militare di una potenza non cristiana ; un'avanzata con una migrazione di popoli. Ma nel primo caso lo storico, esaurita l'analisi meramente politica o sociale, non può non chiedersi quale resistenza i cristiani abbiano saputo opporre ai dominatori, quanto fedeli siano rimasti al loro credo nella persecuzione ; nel secondo, egli non può non seguire le vicende del cristianesimo trapiantato in un nuovo terreno, deve studiarne la capacità di adattamento e di persistenza. Nei due casi egli è portato ad allargare l'indagine al campo spirituale. Questa nuova indagine acquista poi assoluta preminenza quando si è di fronte a forme di cristianesimo che sono scomparse per debolezza propria o a conquiste religiose operate da apostoli inermi. La geografia religiosa finisce sempre per cedere il passo alla storia religiosa vera e propria.

Latourette ha potuto concludere essere più durature e dinamiche le forme di cristianesimo che si sono mantenute più fedeli all'originario messaggio cristiano : dal vivo attaccamento alla persona e alla parola di Gesù esse hanno saputo trarre la capacità di adattarsi a circostanze imprevedute, di opporsi a temibili minacce, di sopportare persecuzioni e insidie, di irradiare il proprio messaggio. Hanno invece facilmente ceduto alle forze avverse o sono avvizzite quelle forme che hanno assorbito troppi elementi estranei fino a rinunciare alla loro stessa originalità. Questa conclusione presuppone una definizione di ciò che è essenziale, originale nel cristianesimo, una definizione di quello che Latourette chiama il « nucleo » (*core*) evangelico. Nelle due maggiori opere storiche tale definizione è presente e operante come criterio interpretativo, anche se ad essa Latourette accenna soltanto in modo rapido e di sfuggita. All'inizio di *Una storia dell'espansione del cristianesimo* egli aveva scritto :

« la migliore definizione di cristianesimo sembra esser quella di continuazione dell'impulso dato dalla vita, dall'insegnamento e dalla morte di Gesù, e dalle convinzioni nutrite dai suoi di-

scepoli circa la sua resurrezione. Questa è la definizione cui ci atterremo »¹.

Nella sua brevità questa definizione era già significativa per l'accentuazione su dei fatti (la vita e la morte di Gesù), oltreché su una dottrina (l'insegnamento di Gesù), e perché includeva come elemento essenziale la convinzione dei primi discepoli della Resurrezione del Signore. Altrove questa definizione si trova ampliata e meglio delineata : il Vangelo è l'annuncio del Regno di Dio da parte di Gesù. Per Regno di Dio « Gesù intendeva probabilmente l'attuazione della volontà di Dio »², quella volontà cui l'uomo si era ribellato rifiutando in tal modo l'amicizia (*fellowship*) che Dio gli aveva offerto sin dalla creazione. Ma la caratteristica del Vangelo non è data soltanto da questo annuncio, ma dal fatto che esso, prima di essere una lontana promessa o un appello morale, già si attua in una persona, in Gesù, il Verbo di Dio fatto carne ; « Gesù, essendo Dio e uomo ad un tempo, rivelò con la sua vita e i suoi insegnamenti ciò che Dio esigeva che l'uomo diventasse, e ciò che l'uomo poteva diventare »³. Il cristianesimo nasce dall'incontro personale e sconvolgente con Gesù ; « esso è cominciato in una Vita e come una Vita. Esso continua e deve continuare nella vita »⁴. La storia dei sempre rinnovati e diversi incontri degli uomini con Gesù, delle vite umane trasformate dalla scoperta del Vangelo, è la storia del cristianesimo. Ma « il cristianesimo non si identifica mai con il Vangelo » ; esso è « la risposta umana al Vangelo »⁵.

Se il Vangelo è prima di tutto un fatto — l'intervento di Dio nella storia — le convinzioni fondamentali della fede cristiana vanno sempre ricondotte ad una scoperta di

¹ *HEC*, I, p. 240.

² *The Christian Understanding of History*, p. 262.

³ *Ibid.*, p. 265.

⁴ *The Christian Outlook*, New York, 1948, p. 161.

⁵ *Challenge and Conformity*, New York, 1955, p. 116.

quel fatto, ad una esperienza spirituale che investe l'uomo e ne suscita l'assenso totale; l'elaborazione teologica e dottrinale è un fenomeno secondario derivato da particolari esigenze culturali e polemiche. L'idea di grazia, per esempio, prima di formare l'oggetto della teologia, è stata la « scoperta » di una realtà spirituale percepita nella sua evidenza immediata.

« Uomini di ogni clima, cultura, età e razza hanno scoperto che, pretendendosi con fede verso il Dio che hanno veduto in Cristo, in loro ha cominciato ad operare una forza diversa da loro stessi, che li ha fatti rinascere e che ha prodotto in loro una vita eterna. Per quella vita essi devono lottare, ma i loro sforzi, da soli, non servono a nulla. Quella vita è il dono dell'amore di Dio in Cristo »¹.

Anche per cogliere il significato profondo della fede nella Trinità, Latourette suggerisce di scavare sotto il cumulo delle sovrastrutture teologiche e di rifarsi ai dati dell'esperienza: posto di fronte a Gesù, il monoteismo giudaico « ebbe delle esperienze che ampliarono e arricchirono la sua conoscenza di Dio »²; i discepoli che avevano ascoltato Gesù predicare, che lo avevano visto risanare anime e corpi ed erano stati testimoni di lui risorto, « sentirono di dover ampliare la loro nozione di Dio per includere Gesù [...]; Dio è creatore e Padre. Egli è anche Redentore e come Redentore si è incarnato in Gesù »³. Ma i primi cristiani avvertirono anche la costante presenza in seno alla loro comunità dello spirito divino e giunsero così a concepire Dio come Padre, come Figlio e come Spirito. « Essi non si tormentavano sui problemi dottrinali che le loro esperienze potevano suscitare; essi sapevano che quelle esperienze erano reali »⁴. Anche la credenza nella Resurrezione nasce da una esperienza che i discepoli sa-

¹ *The Christian Outlook*, p. 171.

² *Ibid.*, p. 172.

³ *Ibid.*, p. 173.

⁴ *Ibid.*, p. 174.

pevano « reale » ed è quindi punto di partenza della storia del cristianesimo e non già un che di mitico che andrebbe separato dal nucleo evangelico ¹. Anzi, come Latourette stesso ha spiegato in un'opera recente, quel nucleo è costituito dalle esperienze che i primi cristiani consideravano decisive e incontrovertibili e che sono state gelosamente affidate alla scarna prosa dei simboli di fede ².

Si vede subito quanto il pensiero di Latourette circa l'essenza del cristianesimo differisca da quello di un Harnack o di un Bultmann: oltre che di contenuto, c'è una profonda differenza di metodo. Mentre quelli prendono le mosse dall'interno degli scritti neotestamentari per separare già in essi l'universalmente valido dal caduco o dal mitico, Latourette invece accetta in blocco quegli scritti e anzi la tradizione (egli direbbe « l'esperienza ») della primitiva comunità cristiana. Di questa sua impostazione Latourette non ci dà mai una giustificazione critica e nemmeno richiama esplicitamente opere di storia e di teologia che la potrebbero avallare. Eppure, dietro alle sue affermazioni, è sensibile l'impronta di recenti correnti di pensiero e di recenti studi. Quando egli pone alla radice del fenomeno cristiano il « fatto » della vita di Gesù, prima ancora della sua dottrina, la rivelazione di Dio negli avvenimenti della storia sacra prima della rivelazione di una dottrina intorno a Dio, egli riecheggia chiaramente Barth, Hammar, Aulen e tutta quella teologia contemporanea che vede nella Bibbia l'intervento di Dio stesso nella storia degli uomini e non un discorso umano, per quanto altissimo, intorno a Dio ³. Quando insiste che il Vangelo è

¹ A proposito della Resurrezione L. scrive: « Qualunque sia stata la cronologia o il luogo o la natura delle esperienze che diedero origine a quella convinzione (della Resurrezione), non può esistere dubbio che essa, nei primi cristiani, sia stata profonda e insopprimibile... Senza di essa la storia del cristianesimo sarebbe stata assai diversa da ciò che è stata e, anzi, non ci sarebbe stata nemmeno una storia del cristianesimo ». *HEC*, I, p. 60.

² *Challenge and Conformity*, p. 21.

³ Cfr. per la eco avuta in America dalle nuove correnti teologiche « ortodosse », W. M. HORTON, *The New Orthodoxy in Evo-*

innanzitutto la presenza di una persona viva e reale che si impone all'attenzione degli uomini per la sua inconfondibile individualità e a cui gli uomini possono rispondere soltanto con una adesione totale di tutto il loro essere, egli riecheggia uno dei temi più cari alla « ortodossia moderna »¹. Quando definisce il cristianesimo come « risposta umana al Vangelo » e lascia quindi adito alle inevitabili contaminazioni storiche, pur affermando la necessità di sempre nuovi e freschi ritorni alle origini, egli fa suo il bisogno avvertito acutamente dai teologi ecumenici della ricerca dell'essenziale al di là di ciò che è meramente confessionale, di un *ressourcement* delle dottrine². Quando pone al centro della storia cristiana, quasi come misura dell'interiore vitalità, il fatto dell'espansione, l'attuazione dell'evangelico « andate e predicate », egli sembra voler saggiare con l'indagine storica una convinzione che attualmente va imponendosi con forza crescente all'attenzione delle chiese³.

lution and Religion a cura di G. KENNEDY, Boston, 1957, pp. 83 sgg. Questa accentuazione biblica e realistica della teologia ha trovato larga eco nell'ecumenismo, in quanto ha consentito di affermare una qualche unità dei cristiani nonostante le profonde divisioni dottrinali. Nella mozione conclusiva della Conferenza di Edimburgo (1937), per esempio, si legge questo passo significativo: « Siamo uniti nella fede in Gesù Cristo, nostro Signore, Parola incarnata di Dio... Questa unità non consiste nell'accordo delle nostre menti o nel consenso delle nostre volontà. Essa si fonda in Gesù Cristo stesso che visse, morì e risorse per portarci al Padre e che, grazie allo Spirito Santo, dimora nella sua Chiesa. Siamo uniti perché siamo tutti oggetto dell'amore e della grazia di Dio e perché siamo chiamati da Lui a render testimonianza in tutto il mondo al suo glorioso vangelo » (Citato in ROUSE e NEILL, *A History of the Ecumenical Movement* (1517-1948), Londra, 1954, p. 434.

¹ Cfr. su questa corrente e in relazione al problema del carattere « personale » del cristianesimo, HORDERN, *A Layman's Guide to Protestant Theology*, New York, 1956, p. 190.

² Cfr. THILS, *Histoire doctrinale du Mouvement Oecuménique*, Lovanio, 1955, pp. 230-41.

³ Per non parlare che del mondo protestante, si noti questa definizione data dall'Assemblea di Evanston (1954): « L'evangelizzazione[...] è il ministero della vita di Cristo sulla terra[...]; non è un'attività di specialisti, né un'attività particolare o periodica, ma è piuttosto la

Anche gli sparsi cenni di filosofia della religione, che si incontrano nell'opera di Latourette, rivelano accenti riconducibili a correnti del pensiero contemporaneo. Affermando che la conoscenza razionale non può sostituire né giudicare la visione dischiusa dalla fede, ma soltanto confermarla e chiarirla, Latourette è lontano tanto dal razionalismo dei teologi liberali, quanto dalle inconciliabili alternative della teologia dialettica; egli si avvicina invece al « nuovo soprannaturalismo » anglo-americano di Oman, Lyman, Inge e Temple, con il suo sforzo di distinzione e di mediazione dei due modi di conoscere ¹. La ricerca degli effetti del cristianesimo sull'ambiente, che costituisce tanta parte dell'opera latourettiana, non è semplicemente un elemento aggiunto ad altri per amore di completezza; ha il significato di una convalida della verità del Vangelo. Non a caso Latourette scrive che « i risultati raggiunti dal cristianesimo nella società, negli individui e in gruppi determinati sono ciò che ci attendemmo da quello che il cristiano chiama Spirito Santo » ²; anche le debolezze, i peccati, i tradimenti dei cristiani e delle chiese « sono ciò che ci attendemmo se quanto l'insegnamento cristiano ci dice sull'uomo e su Dio è vero », e cioè che l'amore di Dio non sopprime la libertà umana e la possibilità di ribellione ³. Non c'è qui l'eco della « teologia come scienza empirica » propugnata da

misura dell'attività totale della chiesa » (*Rapporto della II sezione*, in « Protestantismo », X, 1 (gennaio 1955), pp. 9-10. Cfr. anche LE GUILLOU, *Ecuménisme et Missions*, in « La vie intellectuelle », XXVI (gennaio 1955), pp. 1-19. Una rigorosa messa a fuoco del significato dell'evangelizzazione ha compiuto OSCAR CULMANN nel suo *Christ et le temps*, Neuchâtel, 1947: egli mostra che nella chiesa primitiva la missione, lungi dall'essere una semplice attività religiosa accanto ad altre era ciò che dava significato all'epoca intermedia della storia della redenzione (p. 111).

¹ Sul « nuovo soprannaturalismo » cfr. AUBREY, *Present Theological Tendencies*, New York, 1936, pp. 198-201; e KELLER, *L'Américaine aux écoutes du Christ*, p. 111.

² *The Christian Understanding of History*, p. 275.

³ *Ibid.*, p. 276.

un Macintosh, che muove sì dall'esperienza di valori soprannaturali come da un dato elementare e irriducibile, ma poi indugia a considerarle come « ipotesi » e a « verificarle sperimentalmente » nei loro risultati? ¹.

Infine, tutta l'impostazione unitaria che domina l'opera di Latourette, e che attribuisce le divisioni delle chiese ad elementi estranei, culturali, sociali, politici, geografici, e in ogni forma storica assunta dal cristianesimo cerca sempre la manifestazione della comune origine evangelica, porta chiara l'impronta dell'ecumenismo protestante contemporaneo ². L'opera di Latourette è veramente costruita in prospettiva ecumenica.

¹ Sulla « teologia empirica » si vedano, oltre ai saggi di G. F. Thomas e D. S. Robinson citati nella Bibliografia, le osservazioni incisive di G. HAMMAR, *op. cit.*, pp. 50-55. Al Congresso di Gerusalemme (1928) anche il Temple, nel tentativo di presentare una dottrina accettabile da uomini di diverse tradizioni culturali, si esprimeva in termini di empirismo teologico: « Noi affermiamo — egli scriveva — che Gesù è realmente Dio ... Non pretendiamo che di questa verità si possa dare una dimostrazione logica; ciò che abbiamo il diritto di pretendere è che, quando è applicata a problemi particolari, pratici o teorici, essa ci guidi verso una soluzione. E ciò è quanto ci è dato di constatare nella realtà: non con la forza del suo rigore teoretico questa verità riporta le sue vittorie su individui e popoli, bensì con la sua evidente capacità di rigenerare l'anima e la società ». W. TEMPLE, *A Statement of the Case for Evangelization*, in *Report of the Jerusalem Meeting*, vol. I, p. 467.

² L'idea unitaria si ritrova naturalmente nel concetto che Latourette ha di chiesa. Egli la definisce, senza tuttavia mai addentrarsi in una discussione approfondita dell'argomento, come la « comunità di amore » di quanti sono stati « rigenerati dallo Spirito Santo », comunità che « storicamente assume una forma o delle forme visibili, ma non si identifica mai con esse » (*The Christian Understanding of History*, p. 265). Egli si dice anche propenso ad escludere in Gesù ogni intenzione organizzativa, ma fa risalire all'impulso di Gesù il desiderio di unità che ha animato i cristiani in ogni tempo (*HEC*, I, pp. 53 e 63); non accoglie quindi i risultati più innovatori, ma forse troppo lontani dalla tradizione battista, del « nuovo consenso » protestantico sulla natura e l'origine della Chiesa (per i quali vedi BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, Brescia, 1943). Ma la sua definizione di chiesa possiede i requisiti minimi di quella che è oggi l'eccelesiologia ecumenica: l'*una sancta* non deve necessariamente

La visione unitaria della storia cristiana appare particolarmente convincente quando il cristianesimo viene osservato dai diversi punti del perimetro via via raggiunto nella sua espansione; lungo quel margine estremo, oltre il quale si stende il mondo che ancora ignora il Vangelo, lungo la « frontiera » del cristianesimo, le voci dei missionari e degli apostoli che annunciano il nuovo messaggio hanno tutte un timbro in certo modo comune, che richiama la comune origine. È merito indiscutibile di Latourette di aver saputo raccogliere con infaticabile pazienza quelle sparse innumerevoli voci.

Dalla frontiera egli è stato continuamente ricondotto verso l'interno: ogni variazione avvenuta lungo il perimetro degli avamposti cristiani, ogni spostamento del margine estremo del cristianesimo lo ha risospinto verso l'interno per scrutare cause e ripercussioni; e la frontiera è diventata l'indice della saldezza o dell'indebolimento del cristianesimo, il banco di prova della sua vitalità. All'impressione di unità succede allora una di estrema varietà: dentro i suoi confini la cristianità appare divisa e spesso dilaniata da lotte e turbata da differenze e incomprensioni. Ma Latourette non rinuncia al suo tentativo di dare unità anche alla storia interna del cristianesimo. Il movimento ecumenico affonda le radici nelle missioni¹; la visione unitaria della storia cristiana nasce dallo studio della propagazione cristiana nel mondo.

assumere la forma di un organismo unitario; essa già esiste nel comune riconoscimento di Gesù come Dio e Signore e deve essere « manifestata » dalle singole chiese. Cfr. DILLENBERGER e WELCH, *Protestant Christianity Interpreted Through Its Development*, New York, 1954, pp. 298-300; e per una rassegna più particolareggiata delle discussioni più recenti, THILS, *op. cit.*, pp. 125-59.

¹ « Il movimento ecumenico fu in gran parte — scrive Latourette — un frutto del movimento missionario ». E prosegue sottolineando la funzione unificatrice dell'ambiente di frontiera in cui opera la missione: « Col tempo le esigenze della comune opera missionaria cominciarono ad avvicinare l'una all'altra le varie confessioni. Trasportati lontano dall'ambiente in cui le tradizioni chiesastiche sembravano parte integrante e immutabile della scena religiosa, i missionari furono

Il tentativo ci appare solo parzialmente riuscito. Se è indubitato che tutte le forme storiche assunte dal cristianesimo hanno qualcosa in comune, è anche vero che quando si prescinde dai loro elementi differenziatori si è in presenza o della comune radice da cui esse provengono e che è anteriore al loro effettivo sviluppo storico o di uno schema programmatico per una loro futura riunione; in entrambi i casi la conoscenza di quelle forme come realtà della storia ci sfugge. Il cristianesimo vive nell'animo dei fedeli con delle precise caratterizzazioni confessionali; per il credente esse non sono affatto accidentali e secondarie, ma determinano il significato profondo dei suoi atti di culto, il suo modo di intendere il pentimento e la giustificazione, la sua concezione della vita. Lo stesso Latourette, che ha definito come nucleo evangelico l'insieme delle convinzioni dei primi cristiani, ha con ciò indicato un fine da perseguire più che l'effettiva base comune a tutte le forme di cristianesimo. Il protestantesimo, nel quale egli ripone le maggiori speranze per il futuro del cristianesimo¹, è oggi in buona parte lungi dall'accettare concordemente quel « nucleo evangelico ». È peraltro verissimo che su questioni particolari di azione sociale, di metodi missionari e anche di vita morale le varie confessioni cristiane possono presentarsi unite di fronte al mondo. Ma anche allora, nell'intimo della vita religiosa, le divisioni permangono; l'unità cui i cristiani sottoscrivono rimane in certo modo esterna ai più riposti moti dell'anima; il cammino del pentimento e della salvezza segue un tracciato ben preciso; la fede non si lascia ridurre facilmente a un qualche denominatore comune. Questa diversità profonda separa non soltanto il cattolicesimo e l'ortodossia orientale dal protestantesimo, ma anche, in seno al protestantesimo, la

sempre più propensi a considerare le divisioni dei cristiani uno scandalo, una negazione della fede ». *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement*, in ROUSE e NEILL, *op. cit.*, pp. 353-54.

¹ Cfr. *Challenge and Conformity*, pp. 116-21.

tradizione anglicana e la luterana da quella delle sette. Di fronte a questa diversità l'ecumenismo si arresta e ne prende atto apertamente. E deve arrestarsi anche Latourette storico. La strada che muove dalle frontiere del cristianesimo verso l'interno può anche arrivare fino a Ignazio di Loyola e a Lutero per individuare le origini di un moto di cui si è avuta l'eco laggiù; ma non può penetrare in quelle due anime. Lì comincia l'opera di un diverso storico, e la storia che scrive è di fedi religiose distinte e inconfondibili.

BIBLIOGRAFIA

- ABELL AARON I., *La situazione religiosa*, in *Civiltà americana* a cura di Yves R. Simon, Milano, 1953, pp. 224-54.
- Amsterdam Assembly Series, *Man's Disorder and God's Design*, New York, s. a. (ma 1948), voll. 4.
- AUBREY EDWIN E., *Present Theological Tendencies*, New York-Londra, 1936.
- BARCK OSCAR TH. e BLACKE NELSON M., *Since 900: A History of the United States in Our Times*, New York, 1947.
- BARNES HARRY E., *Nuovi indirizzi della storiografia americana*, in « Nuova Rivista Storica », XIV (1930), pp. 107-30.
- ID., *History, Its Rise and Development*, in « Encyclopedia Americana », XIV, pp. 205-64.
- BASSET JOHN S., *Later Historians*, in *Cambridge History of American Literature*, New York, 1947; vol. III, pp. 171-200.
- BEARD CHARLES A., *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*, New York, 1935².
- ID., *Written History As an Act of Faith*, in « American Historical Review », XXXIX (1934), pp. 219-29.
- ID., *That Noble Dream*, in « American Historical Review », XL (1935), pp. 74-87.
- ID., *The Rise of American Civilization*, New York, 1937, voll. 2.
- BECKER CARL L., *The Declaration of Independence*, New York, 1922 e ristampata ivi nel 1950.
- ID., *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, Cambridge, Mass., 1932 (e trad. ital. di U. Morra, Napoli, 1945).
- ID., *Freedom and Responsibility in the American Way of Life* (with an introductory essay by G. H. Sabine), New York, 1945.
- BELLOT H. HALE, *American History and American Historians. A Review of Recent Contributions to the Interpretation of the History of the United States*, Londra, 1952.
- BENDISCIOLI MARIO, *Le revisioni della storiografia tedesca della Riforma e Gerhard Ritter*, in « Humanitas », I (1946), pp. 471-80.
- BENTZ ERNST, *Kirchengeschichte als Universalgeschichte: das Lebenswerk von K. S. Latourette*, in « Saeculum », I (1950), pp. 487-507.

- BLAKE NELSON M., *A Short History of American Life*, New York, 1952.
- BRAUN F. M., *Nuovi aspetti del problema della Chiesa* (trad. di C. De Sanctis, con appendice di M. Bendiscioli), Brescia, 1944.
- CLARK ELMER T., *The Small Sects in America*, Nashville, 1937.
- COKER FRANCIS W., *Some Present-day Critics of Liberalism*, in « American Political Science Review », XLVII (1953), pp. 1-27.
- COMMAGER HENRY S., *The American Mind*, New Haven, Conn., 1950.
- CULLMANN OSCAR, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel-Paris, 1947.
- CURTI MERLE, *The Growth of American Thought*, New York, 1943.
- DAWSON CHRISTOPHER, *Progresso e religione* (trad. di L. Foà), Milano, 1948.
- DESTLER CHESTER M., *Some Observations on Contemporary Historical Theory*, in « American Historical Review », LV (1950), pp. 503-29.
- DILLEMBERGER JOHN e WELCH CLAUDE, *Protestant Christianity Interpreted Through Its Development*, New York, 1954.
- DUNNING WILLIAM A., *A Generation of American Historiography*, in « Annual Report of the American Historical Association for the year 1917 », Washington, 1920, pp. 347-54.
- FERM VERGILIUS e altri, *The American Church of the Protestant Heritage*, New York, 1953.
- FAULKNER HAROLD U., *The Quest for Social Justice, 1898-1914*, New York, 1931.
- GABRIEL RALPH H., *The Course of American Democratic Thought. An Intellectual History Since 1815*, New York, 1940.
- GIUSSANI LUIGI, *La teologia protestante in America*, in *Problemi e orientamenti di teologia dommatica* a cura della Facoltà teologica di Milano, Milano, 1957, pp. 691-728.
- GOOCH G. P., *History and Historians in the Nineteenth Century*, Londra, 1952 (1ª ed. 1913).
- HAMMAR GEORGE, *Christian Realism in Contemporary American Theology*, Uppsala, 1940.
- HANDLIN OSCAR, *The Central Themes of American History*, in *Relazioni del Xº Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, vol. Iº, Firenze, 1955, pp. 141-66.
- HENDRICKS LUTHER V., *James Harvey Robinson Teacher of History*, New York, 1946.
- HIGHAM JOHN, *The Rise of American Intellectual History*, in « American Historical Review », LVI (1951), pp. 453-71.
- HARNACK ADOLF, *Missione e propagazione del Cristianesimo nei primi tre secoli* (trad. di P. Marrucchi), Torino, 1906.
- HOFMANN HANS, *The Theology of Reinhold Niebuhr* (trad. dal tedesco di L. P. Smith), New York, 1956.
- HOPKINS CHARLES H., *The Rise of the Social Gospel in American Protestantism, 1865-1915*, New Haven, Conn., 1940.

- HORDERN WILLIAM, *A Layman's Guide to Protestant Theology*, New York, 1956.
- HORTON WALTER M., *Systematic Theology: Liberalism chastened by tragedy*, in *Protestant Thought in the 20th Century*, a cura di A. S. Nash. New York, 1951, pp. 105-24.
- JAMESON J. FRANKLIN, *The American Revolution Considered As a Social Movement*, Princeton, 1926.
- JONES HOWARD M., *The Theory of American Literature*, Ithaca, N. Y., 1948.
- KELLER ADOLPHE, *L'Amérique aux écoutes du Christ*, Ginevra, 1945.
- KENNEDY GAIL e altri, *Evolution and Religion, The Conflict Between Science and Theology in Modern America*, Boston, 1957.
- KRAUS MICHAEL, *A History of American History*, New York, 1937.
- ID., *The Writing of American History*, Norman, Okla., 1953.
- LATOURETTE KENNETH S., *The Laymen's Foreign Missionary Inquiry*, in «International Review of Missions», XXII (1933), pp. 153-73.
- ID., *The Chinese: Their History and Culture*, New York, 1934, voll. 2 ; (3ª ed. riveduta, in 1 vol., ivi, 1949).
- ID., *History of the Expansion of Christianity*, New York, 1937-45, voll. 7.
- vol. 1: *The First Five Centuries* (1937).
- » 2: *The Thousand Years of Uncertainty* (1938).
- » 3: *Three Centuries of Advance* (1939).
- » 4: *The Great Century, 1800-1914: Europe and the United States* (1941).
- » 5: *The Great Century in the Americas, Australia and Africa* (1943).
- » 6: *The Great Century in Northern Africa and Asia* (1944).
- » 7: *Advance through Storm* (1945).
- ID., *The Growing Concept of Catholicity. A Comparison between the function of the Catholic Church of the first four centuries and the ecumenical movement of the present*, in «Theology Today», II (1945), pp. 69-76.
- ID., *The Present Status of Foreign Missions*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», March 1948, pp. 63-71.
- ID., *The Christian Outlook*, New York, 1948.
- ID., *Missions and the American Mind*, Indianapolis, 1949.
- ID., *The Christian Understanding of History*, in «American Historical Review», LIV (1949), pp. 259-76.
- ID., *The American Record in the Far East, 1945-51*, New York, 1952.
- ID., *A History of Christianity*, New York, 1953.
- ID., *The Christian World Mission in Our Day*, New York, 1954.
- ID., *Ecumenical Bearings of the Missionary Movement*, in ROUSE e NEILL, *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, Londra, 1954.

- LATOURETTE KENNETH S., *A History of Modern China*, Melbourne, 1954.
- ID., *Challenge and Conformity. Studies in the Interaction of Christianity and the World of Today*, New York, 1955.
- LATTIMORE OWEN, *The Frontier in History*, in *Relazioni del X^o Congresso Internazionale di Scienze Storiche*, vol. 1^o, Firenze 1955, pp. 105-38.
- LE GUILLOU M. J., *Ecuménisme et missions*, in « La vie intellectuelle », XXVI (gennaio 1955), pp. 1-19.
- LEIPER HENRY S., *Reunion and the Ecumenical Movement: Towards Unity through Community*, in *Protestant Thought in the 20th Century*, a cura di A. S. Nash, New York, 1951, pp. 249-72.
- MACINTOSH DOUGLAS C., *Theology and Metaphysics*, in *Twentieth Century Philosophy*, a cura di D. D. Runes, New York, 1947.
- MACKAY JOHN A., *The Theology of the Laymen's Foreign Missions Inquiry*, in « International Review of Missions », XXII (1933), pp. 174-88.
- ID., *Christianity and Other Religions: the recovery of the Gospel*, in *Protestant Thought in the 20th Century*, a cura di A. S. Nash, New York, 1951.
- MANDELBAUM MAURICE, *The Problem of Historical Knowledge: An Answer to Relativism*, New York, 1938.
- MARTINI GIUSEPPE, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti di una crisi del pensiero religioso moderno*, Napoli, 1951.
- MILLER PERRY, *Orthodoxy in Massachusetts (1630-1650): A Genetic Study*, Cambridge, Mass., 1933.
- MORISON SAMUEL E., *Builders of the Bay Colony*, Boston, 1930.
- NIEBUHR H. RICHARD, *The Kingdom of God in America*, New York, 1937.
- ID., *The Gift of the Catholic Vision*, in « Theology Today », IV (1948), pp. 057-21.
- NIEBUHR REINHOLD, *Faith and History. A Comparison of Christian and Modern Views of History*, New York, 1951.
- PARRINGTON VERNON L., *Main Currents in American Thought*, vol. I: *The Colonial Mind, 1620-1800*, New York, 1927.
- PATTON CARL S., *The American Theological Scene Fifty Years in Retrospect*, in « The Journal of Religion », XVI (1936), pp. 445-462.
- PETERSON MERRILL D., *Parrington and American Liberalism*, in « Virginia Quarterly Review », XXX (1954), pp. 35-49.
- RANDALL JOHN e HAINES GEORGE, *Controlling Assumptions in the Practice of American Historians*, in *Theory and Practice in Historical Studies* (A report of the Social Science Research Council), New York, 1946, pp. 15-52.
- Report of the Jerusalem Meeting of the International Missionary Council (March 24 April 8, 1928)*, Londra, 1928, voll. 8.
- ROBINSON DANIEL S., *La Philosophie religieuse américaine au XX^e siècle*, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux*

- Etats Unis*, études publiées sous la direction de Marvin Faber, vol. I^o, Parigi, 1950, pp. 321-50.
- ROUSE R. e NEILL STEPHEN, *A History of the Ecumenical Movement (1517-1948)*, Londra, 1954.
- SALVATORELLI LUIGI, *Da Locke a Reitzenstein*, in « Rivista Storica Italiana », XLV (1928), e XLVI (1929).
- SCHLATTER RICHARD, *La storiografia americana del Novecento*, in « Belfagor », VI, 4 (31 luglio 1951), pp. 369-82.
- SCHLESINGER ARTHUR M., *The rise of the City, 1878-1898*, New York, 1933.
- SCHNEIDER HERBERT W., *Religion in 20th-century America*, Cambridge, Mass., 1952.
- SMITH HENRY N., *Virgin Land, The American West as Symbol and Myth*, Cambridge, Mass., 1950.
- SMITH THEODORE C., *The Writing of American History in America from 1884 to 1934*, in « American Historical Review », XL (1935), pp. 439-49.
- SPEERY WILLARD L., *Religion in America*, New York, 1946.
- SWEET WILLIAM W., *The American Churches: An Interpretation*, New York-Nashville, 1947.
- ID., *The Story of Religion in America*, New York-Londra, 1939.
- TAYLOR GEORGE R. e altri, *The Turner Thesis Concerning the Role of the Frontier in American History*, Boston, 1949.
- THIJS GUSTAVE, *Histoire doctrinale du mouvement oecuménique*, Lovanio, 1955.
- THOMAS GEORGE F., *The Philosophy of Religion*, in *Protestant Thought in the 20th Century*, a cura di A. S. Nash, New York, 1951.
- TOLLES FREDERICK B., *The American Revolution Considered as a Social Movement: A Re-Evaluation*, in « American Historical Review », LX (1954), pp. 1-12.
- TOYNBEE ARNOLD J., *A Study of History* (abridgement by D. C. Somervell), Londra, 1946.
- TRILLING LIONEL, *The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society*, New York, 1951.
- VERNON AMBROSE W., *Later Theology*, in *Cambridge History of American Literature*, New York, 1947, vol. III, pp. 201-25.
- WHITE MORTON, *La rivolta contro il formalismo* (trad. di A. Prandi), Bologna, 1956.
- WILLIAMS GEORGE H., *Church History: From Historical Theology to the Theology of History*, in *Protestant Thought in the 20th Century*, a cura di A. S. Nash, New York, 1951.
- WINCH RAYMOND, *La storiografia inglese e americana dei secoli XIX e XX*, in *Questioni di Storia contemporanea*, a cura di E. Rota, Milano, 1953, vol. III, pp. 201-34.

INDICI

INDICE DEI NOMI

- Abbot, L. : 34.
 Adams, H. : 5.
 Adams, H. B. : 5.
 Adams, J. T. : 12.
 Africa, : 100, 101.
 Agostino, santo : 116, 123.
 America, colonie britanniche: 81;
 colonie spagnole : 82, 95.
 American Baptist Convention :
 39, 111.
 American Historical Association :
 4, 6, 111.
 American Society of Church Hi-
 story : 6, 7.
 Amsterdam, Assemblée mondiale
 delle Chiese : 39 n., 111, 120.
 Andrews, W. G. : 6.
 Aubrey, E. E. : 135 n.
 Aulen, G. : 133.
 Azione cattolica : 101.
- Bainton, R. : 15 n.
 Balcani : 93.
 Bancroft, G. : 5.
 Barnes, H. E. : 10 n.
 Barth, K. : 133.
 Basset, J. S. : 6 n.
 Beard, C. A. : 9, 10, 22.
 Becker, C. L. : 10, 23 n., 84.
 Bellarmino, R., cardinale : 84.
 Bellot, H. Hale : 3 n., 4 n.
 Bendiscioli, M. : 63 n., 79 n.
 Bentz, E. : 19 n., 39 n., 47, 49,
 78, 87.
 Bergson, H. : 17.
 Bogomili : 75.
 Bousset, W. : 63.
 Braun, F. M. : 136 n.
 Briggs, C. A. : 33, 34.
- Bultmann, R. : 133.
 Burgess, J. W. : 5.
- Carlo Magno : 70.
 Catari : 75.
 Cattolicesimo : 67, 88-90, 118.
 Chicago, Nuova scuola di studi
 sociali, 9 ; Columbian Exposi-
 tion : 36.
 Cina : 96, 99, 100.
 Clarke, J. F. : 36.
 Cluny : 69, 75.
 Croce, B. : 23.
 Cromwell, O. : 84.
 Culmann, O. : 135 n.
- Dawson, C. : 85.
 Dewey, J. : 9.
 Dexter, M. : 13.
 Dillenberger, J. : 137 n.
 Dwight, T. : 38 n.
- Ebrei : 93.
 Ecumenismo : 102, 112, 122.
 Edimburgo, conferenza : 134 n.
 Emerton, E. : 7.
 Evanston, assemblea ecumenica :
 134 n.
- Faulkner, H. U. : 37 n.
 Fischer, G. P. : 7 n.
 Fiske, J. : 5, 34.
 Francesco d'Assisi : 76.
 Franchi : 70.
- Gabriel, R. : 33 n.
 Germania : 99.
 Gerusalemme, congresso missio-
 nario : 41, 136 n.

- Giappone : 96.
 Gladden, W. : 34.
 Gnosticismo : 61, 119.
 Grozio, U. : 116.
- Hall, C. C. : 36.
 Hammar, G. : 35 n., 133.
 Handlin, O. : 22 n.
 Harnack, A. : 51-55, 57, 133.
 Hecker, I. : 35 n.
 Higham, J. : 9 n., 15 n.
 Hocking, W. E. : 41.
 Hopkins, C. H. : 15 n., 34 n.
 Hordern, W. : 134 n.
 Horton, W. M., 133 n.
 Humphrey, E. F. : 15.
 Hurst, J. F. : 7 n.
 Hyma, R. : 15 n.
- Impero romano : 123.
 India : 95.
 Inge, W. R. : 135.
 Interchurch World Movement : 40.
 Iona : 69.
 Irlanda : 68.
 Islam : 68, 71, 76, 95, 100, 104.
- Jamenson, J. F. : 7, 10, 11.
 Jedin, H. : 79 n.
 Jones, H. M. : 10 n.
- Keller, A. : 41 n., 48 n.
 Knox, G. W. : 36.
 Kraus, M. : 3 n.
- Lapponi : 93.
 Las Casas, B. de : 82 n., 83.
 Locke, J. : 84.
 Loisy, A. F. : 57.
 Loyola, Ignazio di : 120.
 Lullo, R. : 71 n.
 Lutero, M. : 116, 120.
 Lyman, E. W. : 135.
- Macintosh, D. C. : 136.
 Mackay, J. A. : 41 n., 43 n.
- Madras, conferenza missionaria :
 43, 48 n.
 Mandelbaum M. : 23 n.
 Mannheim, K. : 23.
 Martini, G. : 57 n.
 May, H. F. : 15 n.
 McGiffert, M. C. : 7.
 Meldelssohn, A. : 93 n.
 Messico : 99.
 Miller, P. : 12, 13.
 Monachesimo : 65, 72.
 Morison, S. E. : 12.
- Neander, J. A. W. : 93 n.
 Newman, A. H. : 7.
 Nichols, J. H. : 24.
 Niebuhr, Reinhold : 24, 27.
 Niebuhr, Richard : 15, 16-19, 79.
 Nuova Inghilterra : 12.
- Oman, J. : 135.
 Oxford, gruppi di : 102.
 Paolo di Tarso : 62, 123.
 Papato, v. Cattolicesimo.
 Paraguay : 83.
 Parkman : 5, 83 n.
 Parrington, V. L. : 10, 11.
 Penn, W. : 116.
 Perry, R. B. : 15 n.
 Pietro, apostolo : 62.
 Portogallo : 85.
 Protestantismo : 89-91, 119, 121.
- Randall, J. : 3 n., 5 n., 23 n.
 Rauschenbusch, W. : 14, 34.
 Richardson, C. : 24.
 Riforma : 77-79, 85, 118-20.
 Rivoluzione francese : 84.
 Robinson, D. S. : 136 n.
 Robison, J. H. : 9.
 Rouse, R. : 134 n.
 Russia : 66, 70, 80, 93, 99, 100.
- Sassoni : 70.
 Schaff, P. : 5, 7.
 Schlatter, R. : 3 n.

- Schlesinger, A. M. : 35 n., 36 n.
Schneider, H. W. : 32 n., 34 n.,
40 n., 42 n.
Scopes, J. : 33 n.
Smith, A. J. : 36.
Smith, T. C. : 3 n., 23 n.
Spagna : 80, 85.
Social Gospel : 14.
Sperry, W. L. : 37 n.
Stati Uniti : 93-95.
Stokes, A. P. : 15 n.
Strong, J. : 33 n.
Student Volunteer Movement for
Foreign Missions : 31, 37, 38,
43.
Sumatra : 101.
Sweet, W. W. : 15 n., 33 n., 40 n.
- Taylor, N. W. : 38 n.
Temple, W. : 135, 136 n.
Thils, G. : 134 n.
Tolles, F. B. : 11 n.
- Tommaso d'Aquino : 116.
Toynbee, A. J. : 69 n.
Trento, Concilio : 119.
Trilling, L. : 11 n.
Troeltsch, E. : 59.
Turchi : 71.
Turner, F. J. : 8, 48.
- Veblen, T. : 9.
Vernon, A. W. : 33 n., 36 n.
Vitoria, Francesco de : 116.
Vitichindo : 70.
- Walker, W. : 7 n., 13.
Whitby, sinodo : 69.
White, M. G. : 9 n., 10 n.
Williams, G. H. : 6 n., 7 n., 14 n.
Winch, R. : 3 n.
Wycliffe, J. : 76.
- Yale, Università : 38.
Y.M.C.A. : 37.

INDICE GENERALE

<i>Presentazione</i>	pag.	xi
CAPITOLO PRIMO		
Settant'anni di studi storici negli Stati Uniti: problemi e tendenze	pag.	3
CAPITOLO SECONDO		
Crisi teologica e speranze missionarie		31
CAPITOLO TERZO		
La Storia dell'espansione del cristianesimo		47
CAPITOLO QUARTO		
L'opera più recente di K. S. Latourette		111
CAPITOLO QUINTO		
Vangelo e cristianesimo		129
BIBLIOGRAFIA		143
INDICE DEI NOMI		151

Stampato
nella Tipografia «L'Impronta», S. p. A.
Via Faenza, 54 - Firenze
-- Marzo 1958 --