

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - Anno XIII - n. 1-2 - 15 gennaio 1957

Direttore: Carlo M. Gregolin - Direzione, Redazione e Amministrazione: Via Conciliazione, 4-d - Roma (Tel. 555.621-561.948) - c.e.p. 1/11870 - Spediz. in abbonamento postale Gruppo III - Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma. Abbonamento semplice L. 600 speciale L. 400, un numero L. 30, arretrato L. 50. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

Il fondo offre alcune considerazioni sul tema del Congresso nazionale del movimento laureati cattolici.

Sul problema dell'unità della cultura in rapporto alle possibilità formative dell'Università nell'ambito delle diverse facoltà offriamo le linee essenziali per un lavoro d'approfondimento con il contributo «Unità della cultura e Università contemporanea».

Continua la pubblicazione delle relazioni tenute alla I settimana teologica di Camaldoli con «La Parola di Dio nel nuovo Testamento».

Pubblichiamo poi un ampio stralcio dal «Messaggio Natalizio del S. Padre» che ci sembra dover sottolineare e riproporre alla meditazione dei lettori.

La recensione del convegno sui «problemi della democrazia universitaria», un profilo sull'opera teatrale di Diego Fabbri, il dibattito sulla facoltà d'architettura ed il testo integrale della legge sullo esame di stato completano il panorama di questo numero.

Nel quadro dell'ottava per l'unione delle chiese, Don Bellini prospetta gli ultimi sviluppi del movimento ecumenico internazionale.

La crisi che travaglia il Partito Comunista Italiano, a seguito degli atteggiamenti assunti all'VIII Congresso Nazionale di fronte alla politica sovietica, si esprime in questo periodo nel fenomeno difficilmente valutabile del tacito non rinnovo del tesseramento e in quello di esplicite prese di posizione da parte di intellettuali aderenti o simpatizzanti per il Partito.

Quest'ultimo fatto ci interessa molto da vicino anche se la posizione degli intellettuali nel Partito Comunista è del tutto caratteristica ed originale in quanto — coerentemente alla subordinazione della categoria della cultura alla categoria della politica — posizione rigorosamente subordinata e strumentale rispetto alla funzione dei politici. Ci interessa tuttavia profondamente, perché — anche se solo in pochi la crisi arriva fino alle sue ultime conseguenze, mentre nei più si riduce a qualche irrequietudine velleitaria che si spegne nel mare del conformismo — è denuncia concreta del disagio in cui versa l'intellettuale nell'ambito di un sistema che fonda rigorosamente la sua esistenza sul criterio di prassi e di operazionismo politico. Non vogliamo qui dire che quelli che escono dal partito siano più seri di quelli che vi restano, perché, se non si rifiutano fino in fondo le premesse teoriche su cui il comunismo si regge, può darsi siano più coerenti quelli che sanno (cinicamente) superare i sentimenti di disappunto personali per tener saldo il partito (cosiddetto) interprete della classe operaia; vogliamo piuttosto sottolineare come gli eventi di questi mesi abbiano suscitato anche all'interno del sistema comunista una serie di revisioni teoriche sui rapporti tra i diversi elementi di cui si compone l'universo culturale e politico comunista (struttura, politica, scelte politiche concrete, ideologia, ecc.) e che queste revisioni giunte a diversi gradi a secondo delle varie persone in gioco, hanno concorso a ridare una certa fluidità alle relazioni tra gruppi di diversa ispirazione culturale. Si tratterà allora per gli intellettuali di inserirsi con sensibilità ed attenzione in questo gioco culturale e portarvi tutto il proprio contributo di intelligenza, nella fiducia che le idee giuste hanno sempre una enorme forza di penetrazione e di persuasione, che comunque esse sole saranno quelle che potranno mettere in crisi i presupposti ultimi di ogni sistema errato.

Per questo, però, occorre da ogni parte una estrema serietà e moralità: crediamo che a nulla giovinò — se non a ritardare questo processo culturale, che sarà necessariamente lento e faticoso — lo sfruttamento giornalistico. Occorre che vi sia oggi uno sforzo da parte di ognuno nel senso di superare uno dei gravi limiti di tutta la nostra situazione spirituale, cioè la partitocrazia della cultura, la tentazione continua di utilizzare il fatto culturale a servizio del successo politico, educandoci ad apprezzare il fatto culturale anzitutto nella sua autonomia, cioè come fatto per cui l'uomo si apre a dimensioni nuove e più autentiche della realtà e che perciò stesso segna un arricchimento ed una positività per tutti gli uomini.

Evidentemente tutto questo significherà, nell'attuale concreta situazione, fare la massima attenzione per non turbare dei processi spirituali che sono in corso nelle singole persone: con ciò non intendiamo assumere posizioni paternalistiche verso chieffesia, intendiamo piuttosto dire che ciascuno deve porsi con grande rispetto di fronte alla coscienza degli altri uomini, il cui procedere deve essere amato come mistero di grandezza umana, e che deve essere aiutato anzitutto attraverso la testimonianza di moralità di coloro che procedono disinteressatamente verso la verità (a. b.).

L'anima religiosa nel mondo contemporaneo

E' stato il tema del Congresso del movimento Laureati cattolici in questo inizio d'anno, tema che si aggancia direttamente e intimamente a quella che è la testimonianza nostra di universitari cattolici, oggi.

Prima ancora, questo tema, di suggerire meditazioni a tutti noi sulle prospettive del nostro impegno religioso e culturale, direttamente legate al nostro deliberato e consapevole crescere di cattolici universitari, ci invita a riproporci l'esame del mondo contemporaneo in cui siamo posti a realizzare il nostro rapporto con Dio nella dimensione personale e comunitaria.

La prima constatazione — ovvia se superficiale — sta nel fatto che il mondo attuale sta subendo trasformazioni di una vastità e profondità veramente eccezionali, e che queste trasformazioni non tanto ci toccano e ci riguardano da vicino, quanto è in esse e attraverso di esse che noi siamo chiamati a cristianamente crescere e testimoniare operando affinché la nostra impronta risponda al disegno dell'amore di Dio quale c'è stato manifestato in Cristo.

Abbiamo detto che il dato delle trasformazioni è superficialmente ovvio: il problema, cioè, è di non fermarci alla semplice rilevazione. Sarebbe un atteggiamento, anzi una scelta irresponsabile, che ci porterebbe a divenire semplici e disinteressati spettatori; nostro compito è di procedere ad approfondire questo dato, e situarci a rilevare in esso rischi, possibilità e speranze che attendono da noi di essere por-

tate alla consapevolezza per essere realizzate e vissute.

In quanto intellettuali non possiamo non partire da posizioni realistiche per orientare seriamente e durevolmente il nostro impegno culturale e religioso: partire cioè dalla coscienza che tutti noi non possiamo non cercare di capire ciò che sta succedendo e caratterizzando, positività e negatività, il nostro tempo.

Appartiene alla consapevolezza e alla maturità nostra, il prendere coscienza che in un largo settore della cultura italiana, si vanno delineando posizioni — accanto ad altre, che chiudono la realtà in sistemi immanentistici — che vanno respingendo nell'insignificanza lo stesso problema trascendenza-immanenza e vanno qualificando come «neumanistico» questo loro rimanere nel finito, nel mondo della storia, di fronte — essi dicono — a posizioni «evasive» proprio di coloro che radicano il loro impegno morale alla luce della realtà di Dio.

Compete ugualmente ad un realistico nostro porci all'interno del mondo contemporaneo, verificare come accanto alla vivacità delle correnti spiritualistiche cristiane faccia riscontro un atteggiamento ostilmente anti-religioso nel quale convengono e si accordano posizioni filosoficamente diversissime.

Non dobbiamo, evidentemente, ridurre nel prospettare l'esame del mondo contemporaneo, gli atteggiamenti antireligiosi a radici essenzialmente ideologiche, ma anche a motivi pratici, cioè verificare se non si in-

treccino accanto appunto a componenti storiche, o anti metafisiche o liberali, il motivo del piacere, dell'avaria, dell'egoismo, di singoli o di gruppi.

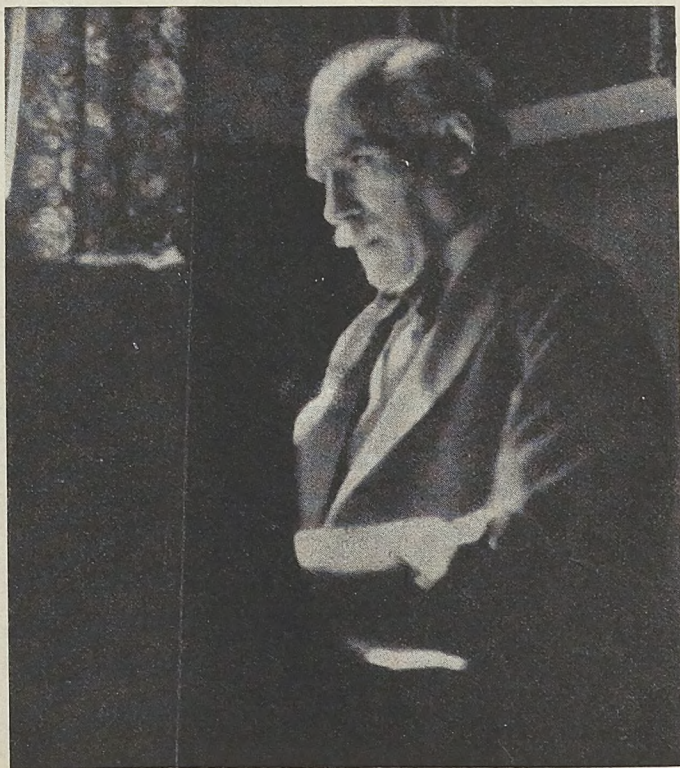
Vogliamo dire che accanto poi all'esame di atteggiamenti «intellettuali» di fronte alla «dottrina religiosa» non bisogna dimenticare degli atteggiamenti «religiosi», di fronte al fatto «religioso».

E ne abbiamo qui una vasta gamma; dalla negazione assoluta della religione, alla accettazione religiosa sul piano teorico, ma rifiuto di una autentica vita religiosa, e infine alla accettazione della religione, ma con atteggiamenti prevalentemente superstiziosi e non sufficientemente impegnati.

All'interno di questo esame occorrerà prospettarci le stesse «ambiguità» del tempo nostro (dominio progressivo della tecnica, culto della libertà, tensioni per l'indipendenza, emersione sempre più netta, per un ruolo fondamentale nella storia, della massa, enorme importanza delle strutture economiche, etc.) meditando, cioè non immediatamente assumibili dalle matrici ideologiche che le esprimono, e da cui, unilateralmente, vengono portate avanti.

Quando infine diciamo anima religiosa del mondo contemporaneo si pone esplicitamente anche il tema del rapporto fra realtà attuale e Religione, che ormai inevitabilmente è tema (cfr. il discorso di Vittorino Veronese al Congresso del Movimento Laureati) che si pone su scala mondiale e ci

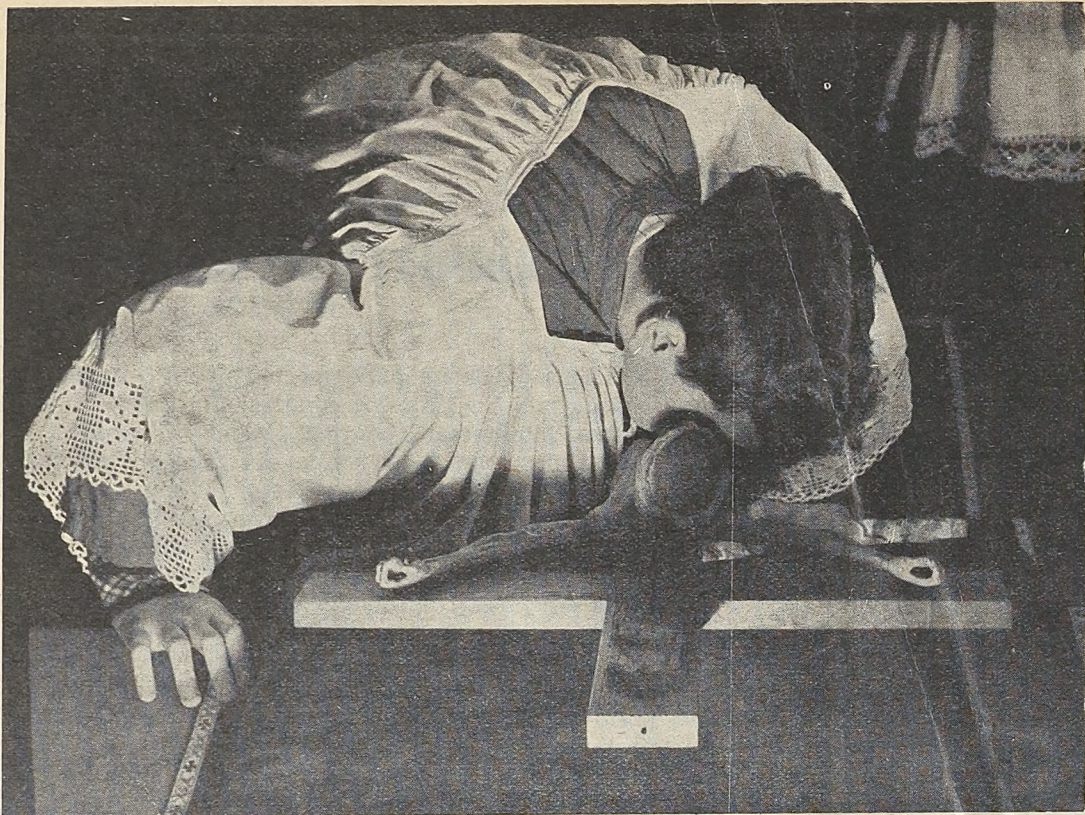
(continua a pag. 2)



La morte di

Arturo Toscanini

Anche «Ricerca» vuole rendere omaggio alla memoria del genio musicale di Toscanini la cui scomparsa ha commosso tutto il mondo ed in particolare tutti gli Italiani.



investe ormai di responsabilità internazionale.

E si nota appunto come si vadano inserendo in questo rapporto — ed è ormai inserzione a ritmo vertiginoso — elementi di progressiva universalizzazione, in relazione alla accresciuta possibilità di circolazioni e di rapporti umani sui vari piani, col processo continuo di tendenza all'unificazione.

In concreto, attraverso il progresso tecnico e le organizzazioni internazionali, e, per processo negativo, per la presenza del comunismo e dei movimenti nazionali orientali.

Il comunismo infatti, abbiamo detto, per processo negativo, ha provocato e provoca una sensibilità pur viva della prospettiva universale, imponendo però contemporaneamente la assunzione, a tutti i livelli, ed in forma radicale, dei problemi che, lasciati scoperti, lo hanno causato.

I movimenti neo-nazionalistici orientali (fenomeni di eccesso che esplodono, ma

che sono in ultima analisi positivi), ripropongono a noi occidentali, troppo spesso fissati ad una realtà egocentrica che dà luogo — come diceva Vittorino Veronese — ad un'ottica fallace e il problema di reciproca mediazione di civiltà e di universale e un'autentica presenza cristiana nella convinzione fondamentale che siamo tutti figli di Dio.

Problemi evidentemente grossi e nello stesso tempo drammatici in quanto non cumulandosi, ma unificandosi questa responsabilità di testimonianze culturali e religiosa su scala nazionale e internazionale, essa responsabilità deve muoversi all'interno di trasformazioni storiche che occorre metafisicamente e teologicamente interpretare e orientare.

Occorre quindi metterci al lavoro con estrema consapevolezza che in «altre» soluzioni al fondo sta il rifiuto di Dio da parte dell'uomo, cioè della sua «rivelazione» sul senso delle cose, della creazione che da Lui deriva e che attende di perfezio-

narsi con la fatica dell'uomo, sta cioè il tentativo di costruire l'uomo senza Dio e contro Dio.

A noi incombe l'impegno e l'obbligo di approfondire e migliorare la nostra preparazione, operando il collegamento tra itinerario della ragione e la Fede, senza cedere ai pericoli dell'attivismo culturale da una parte, e dall'altra all'immobilismo scettico bandendo ogni mimetizzazione e falso incontrismo nel rispetto profondo della libertà propria e altrui assecondando i fermenti di rinnovamento che vanno vieppiù emergendo in questo mondo in trasformazione.

Dalla consapevolezza della nostra testimonianza cattolica di oggi, dipenderà in gran parte il futuro dell'umanità, in quanto il cattolicesimo è apertura alla verità totale ed all'amore universale che trovano la loro origine, il loro fondamento e il loro fine in Dio. Sta quindi a noi cattolici operando nel tempo, rendere testimonianza alla verità.

Benvenuto Guminetti

Convegno dell'Intesa per le universitarie

Avvertiamo che, organizzato dall'Intesa, si svolgerà a Roma nei giorni 28 febbraio, 1-2 marzo, un Convegno per Universitarie sui problemi della loro qualificazione universitaria e professionale. L'ordine previsto dei lavori è il seguente:

- 28 febbraio: I — Problemi di sviluppo democratico dello Stato Italiano. Contributo e responsabilità dei cattolici.
- II — L'Università nella società democratica.
- 1 marzo: I — I problemi della formazione delle giovani universitarie.
- II — La formazione scientifico-professionale.
- 2 marzo: I — La formazione civica.
- II — La partecipazione delle studentesse alla vita della comunità universitaria.

Per le norme organizzative rivolgersi alle presidenti di sede universitaria.

“La S. Vincenzo e la Chiesa,,

Si terrà a Firenze dal 17 al 19 marzo l'incontro vincenziano degli studenti universitari organizzato dal Centro Studi ed esperienze vincenziane, sul tema: «La S. Vincenzo e la Chiesa».

Chi avesse desiderio di partecipare o di approfondire il tema può rivolgersi all'incaricata Centrale per la S. Vincenzo Emma De Negri, via Jacopo Ruffini, 5/10 - Genova.

Culto di lode e culto di supplica

Volendo ridurre all'unità la molteplice varietà degli atti di Culto si debbono fissare due elementi fondamentali: la lode e la domanda.

Prima la lode, la quale è la espressione di chi è piccolo di fronte a Colui che è veramente grande. La grandezza di Dio, incomparabilmente fuori di ogni grandezza creaturale, ha naturalmente dei diritti, primo fra tutti quello dell'onore e della gloria. La lode ha due modalità di esprimersi: l'adorazione e il ringraziamento. L'adorazione dirà il riconoscimento della dipendenza umana da Dio Creatore; il ringraziamento poi adempie l'obbligo di giustizia verso il grande Benefattore, da cui sono scaturiti tutti i doni di natura e di grazia. Ogni religione ha sempre concepito in questo modo il primo dovere latreutico verso il Supremo Principio.

Venne Cristo e portò alla sua Chiesa una lode perfetta al Padre. Il Verbo è in seno alla vita intima di Dio: «lo splendore della gloria del Padre», secondo l'energica espressione di San Paolo. Vale a dire che da tutta l'eternità il Figlio di Dio con una parola di valore e significato illimitato, rappresentata dalla sua stessa persona, canta la lode essenziale al Padre.

Dopo l'Incarnazione, ha glorificato il Padre anche in un modo umano, mediante la sua orazione, la sua azione, la sua vita, tanto che al termine della sua esistenza terrena poteva attestare: «Padre, io ti ho glorificato sulla terra». Dietro le orme del Maestro la Chiesa interprete del

assunse un carattere di novità. Solo il cristiano può dare a Dio il dolce appellativo di Padre, essendone divenuto figlio in forza dell'adozione operata da Cristo mediante la Grazia. Di conseguenza solo il fedele può nutrire una speranza profonda di essere ascoltato benevolmente da chi gli è Padre. Gli Apostoli avevano pregato spesso con sincera pietà, ma con la nuova situazione erano assai più fiduciosi. Essi si rivolgevano al Padre non più a nome proprio ma a nome di Colui che è per natura il Figlio di Dio: «Se chiedete una cosa al Padre in nome mio, Egli ve la darà».

E noi quaggiù, figliuoli di Dio, esuli momentaneamente dalla Casa del Padre abbiamo il dovere di lodare e di supplicare. Con la nostra lode rendiamo alla nostra famiglia celeste l'omaggio del nostro amore; con la nostra domanda cerchiamo di possedere quei beni, che rendono meno aspro e pesante l'esilio, mentre garantiscono con un maggiore margine di sicurezza l'arrivo nella città finale dell'ap-prodo dopo la vita terrena.

Il culto che si chiama liturgia

Ogni persona nella sua individualità può esprimere pienamente l'atto al culto, che dovrà primariamente scaturire dalla sorgente intima dello spirito (culto interno) potendo poi anche assumere un determinato rito esterno di gesti e di parole. Il Culto cristiano però, che si chiama Liturgia, non è quello individuale, anche se, come nel caso del Divino Ufficio, viene celebrato, per forza di cose, isolatamente.

Liturgia esprime infatti il Culto che la Chiesa rende a Dio socialmente. Lo stesso termine nella radice greca della parola indica sempre un servizio sociale, reso a nome del pubblico, come quello di ambasciatore. Più analiticamente la Liturgia è il culto ufficiale, che abbraccia il complesso dei sacrifici e delle suppliche, mediante cui l'uomo attraverso la Chiesa e nella Chiesa attraverso Cristo, rende lode a Dio, Creatore, Redentore e Rivelande, implorando l'aiuto divino per l'espiazione delle colpe e per l'impetrazione dei doni celesti.

L'esercizio del culto liturgico nelle sue forme essenziali è necessario e doveroso per tutti. Il cristiano infatti non è isolato nel corpo sociale della Chiesa, ma parte integrante di esso; ogni cellula o tessuto organico viene intensamente solo a condizione di mantenere il contatto costante con il flusso sanguigno che irrori tutto il restante organismo. L'isolamento genera necessariamente la necrosi. Non per nulla anche Gesù paragonò l'apparenza alla sua Chiesa alla costituzione di un organismo vegetale, ad un albero di vite, dove il tralcio secco e muore se non è costantemente sotto l'azione vitale della linfa circolante nei vasi legnosi e cribrosi.

La legge dell'unità anche nel settore della Liturgia è condizione essenziale per sopravvivere. Nella Liturgia infatti Cristo parla ed opera: parla e proclama la ricchezza della fede rivelata, eccita i sentimenti di fiducia, di amore, di lode e di implorazione nella Messa e nei Salmi: opera e perciò applica coi Sacramenti i benefici della Redenzione alle anime, che al contatto della ricchezza di Grazia della Liturgia si purificano, e si elevano alla unione con Dio.

P. Stanislao Gibertini o.s.b.

nota liturgica

suo desiderio ha sempre imitato il canto di Gesù. E infatti la Chiesa ha sempre fedelmente adempiuto a questo dovere coi suoi Salmi e Inni spirituali, che formano la sua Liturgia. Nel mondo di oggi così saturo di materialismo vivono uomini che ogni giorno a diverse riprese si riuniscono per celebrare la lode di Dio: nel loro lungo e solenne salmodiare essi alzano le ali della loro preghiera verso l'alto con Cristo che in loro glorifica il Padre. E anche di notte si alzano e riempiono le tenebre con la loro forte voce e sono essi che hanno come missione di trattenere il braccio di Dio dal colpire il folle mondo, pieno di avidità, di sensualità, di ogni peccato. Il loro programma si condensa in queste brevi parole di S. Agostino: «Cantet vox, cantet cor, cantet vita, cantet facta; Deum totum laudate».

Il Culto di domanda è la seconda forma dell'esercizio della Religione. Colui che è piccolo e quindi impotente di fronte ai tremendi problemi della vita ha dei bisogni quotidiani e delle esigenze alle quali non riesce a soddisfare da solo. Come Dio ha diritto di essere onorato così anche la sua creatura ha il diritto di essere aiutata nei suoi bisogni. La forza della domanda rivolta a Lui sarà riposta nella salda fiducia sulla Bontà e Potenza di Dio. La supplica scaturisce sempre dal cuore che spera. Che cosa può sperare l'uomo da Dio? Tutto quello che forma il mezzo indispensabile per la vita del corpo e dello spirito: può sperare l'espiazione delle proprie colpe mediante l'immolazione sacrificale. Sono infatti due gli elementi che compongono la domanda dell'uomo: impetrazione ed espiazione.

Venne Gesù e da allora ogni atto di domanda rivolta a Dio

Rinnoviamo a tutti i Circoli la raccomandazione di promuovere una raccolta di fondi per costituire borse di studio da destinarsi agli universitari ungheresi profughi. Siamo certi che tutti i fucini faranno del loro meglio per offrire a questi studenti così duramente colpiti una concreta testimonianza della loro comprensione cristiana.

Le offerte vanno inviate a: Segreteria Amministrativa FUCI — Via Conciliazione 4/d, ROMA — specificando che si tratta della raccolta pro-universitari ungheresi profughi.

Unità della cultura e Università contemporanea

Si sono esaminati nell'esposizione istituzionale precedente (« Unità e libertà della cultura ») i tentativi anche recenti della intelligenza umana in ricerca di una unità culturale, e se ne è constatata la insufficienza di fronte alla totalità della vita umana.

Sembra utile ed interessante porre ora il problema della unità della cultura sul terreno specifico della Università contemporanea. Che cosa può dare, in tal senso, l'Università di oggi? Che senso hanno i richiami alla funzione culturale e formativa dell'Università? Quali sono il luogo e il modo concretamente utilizzabili per favorire un processo culturale unitario nell'Università di oggi?

1° - Disgregazione della unità culturale e strutturazione dell'Università contemporanea

L'Università contemporanea si è realizzata in una logica dipendenza dal tipo di conoscenze umane e di atteggiamenti fondamentali che via via si sono assunti nella storia del pensiero: in connessione non solo con il processo di modificazione radicale nell'ambito e nei metodi della ricerca umana, ma specialmente nell'impostazione di tutta la cultura.

Molteplicità di ambiti e metodi, e accentuate autonomie.

In rapida sintesi:

Nuovi ambiti nella scoperta sempre più approfondita della razionalità immanente nelle forze e negli esseri della natura; nuovi metodi di ricerca e di traduzione dei risultati in termini di chiarezza matematica; approfondimento della ricerca in una coscienza sempre più esplicita del valore delle conoscenze come opera della ragione, con una conseguente coscienza di autonomia.

Processo di specificazione delle scienze e di moltiplicazione delle specializzazioni ed accentuata distinzione delle Facoltà universitarie, con una mentalità sempre più ristretta alla considerazione di particolari settori.

Contemporaneo disgregarsi del mondo della cultura, da una visione unitaria della vita largamente condivisa, fino ad una sfiducia nella possibilità di raggiungerla e ad un logico tentativo di sostituire la singola scienza come valore assoluto alla visione culturale: autonomia assolutizzata, che si risolve in una sfiducia nel sapere filosofico, in un arresto dell'approfondimento metafisico fino ad un atteggiamento che pretende di sostenere il non senso del discorso metafisico e che finisce col configurarsi nettamente antimetafisico.

Mentalità chiusa nei settori specializzati.

Nel momento in cui si costruisce così tutto un nuovo ambito del sapere scientifico e si riforma di riflesso lo stesso ambito delle discipline più umanistiche, dando una fisionomia nuova alla Università, avviene anche lo stacco dalla visione unitaria della realtà e si afferma una nuova mentalità: si afferma tutta una civiltà che si costruisce fuori della visione metafisica e religiosa e chiusa in crescenti specializzazioni.

Il fatto fondamentale su piano universitario non è quello delle specializzazioni, ma quello della non comunicazione interiore tra le specializzazioni per la mancanza del riconoscimento di un principio a valore universale che le penetri dal di dentro e che le unifichi.

Il fatto fondamentale non è quello dell'ampliarsi delle conoscenze proprie dei vari settori, ma dell'approfondimento della diversità dei settori in modo tale che le intelligenze dei cultori dei singoli settori sono rese incapaci di cogliere i motivi unificanti, perché abituati a guardare e vedere solo nella luce della propria esperienza e della propria scienza.

L'Università solo formatrice di specializzati.

In questa situazione scientifica e culturale l'Università con-

temporanea modifica anche il fine a cui essa è rivolta e per cui si struttura.

Riflettendo questa situazione di fatto l'Università delimita la propria funzione alla preparazione di professionisti e di ricercatori specializzati: « l'istruzione superiore ha per fine di promuovere il progresso della scienza — dice l'art. 1 del T. U. sull'istruzione universitaria — e di fornire la cultura scientifica necessaria per l'esercizio degli uffici e delle professioni ». L'Università sceglie di fatto per fine proprio e diretto la funzione formatrice dei singoli ad una competenza specifica, in ordine ad una professione o ad una speciale ricerca scientifica, e ciò mediante la Facoltà.

L'unità dell'Università è oggi unità solo di livello e di metodo.

L'Università di oggi non si presenta dunque come uno strumento di elaborazione culturale, di formazione dello studente e del professionista ad una visione unitaria capace di educare a dei giudizi di valore sui fenomeni generali della vita e dello sviluppo della società. Non ha, né vuole avere, una funzione diretta di elaborazione e di trasmissione, a tutti gli studenti delle diverse facoltà, di una visione unitaria della vita.

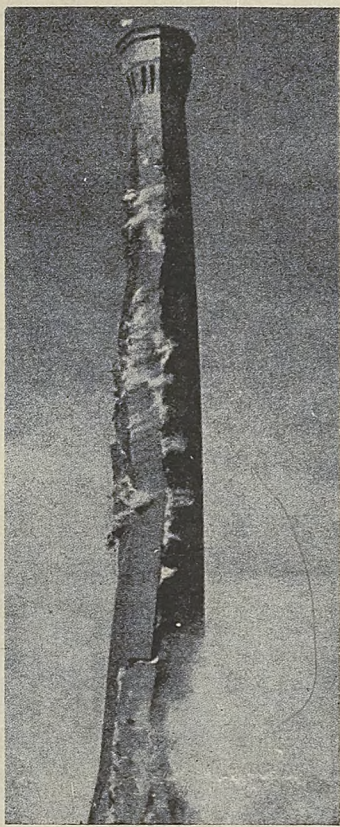
L'unità dell'Università non è data dunque da un patrimonio comune ed esplicito rispondente ad una visione culturale unitaria, in forme di continua assimilazione delle nuove esperienze, delle nuove conquiste del pensiero, delle nuove espressioni di vita umana. Né d'altra parte è possibile e spontanea — nell'attuale mancanza di cultura unitaria pacificamente condivisa a livello universitario o precedentemente raggiunta a livello pre-universitario — una collocazione delle particolari acquisizioni in una visione unitaria. Per cui mancando nell'istituto universitario una esplicita educazione culturale, manca ai singoli studenti la capacità di una interiore rimaturazione in senso unitario delle diverse scienze ed esperienze. L'unità dell'Università non è — oggi — una unità culturale esplicita e maturata; è solo una unità di livello e di metodo critico. E l'Università di oggi rischia di perdere anche questa unità di mentalità e di metodo se non resiste alla tentazione di declassarsi rinunciando ad un abito di ricerca personale e critica per portarsi sul piano di una ancor più praticistica preparazione alla attività professionale concepita come applicazione meccanica di schemi non posseduti nei motivi e nei metodi.

L'Università si realizza in scuole specializzate non comunicanti (le Facoltà).

L'Istituto universitario, i suoi metodi e le sue idee, in concreto vive in Facoltà universitarie specializzate e prive di esplicito e consapevole rapporto ad una unità coerente. Le idee che circolano nell'Università vivono e si incarnano nelle Facoltà; si elaborano, si trasmettono, si assumono a livello di facoltà; attraverso i me-

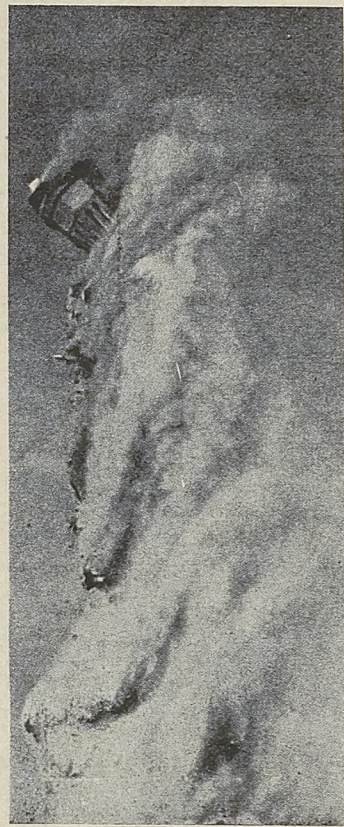
todi ed i contenuti specifici delle singole facoltà. Le stesse correnti ideologiche che influiscono sulla mentalità e sul costume degli studenti e dei professionisti si elaborano e si ritrovano, per quella parte che in essi viene dall'Università, nelle facoltà.

La funzione educativa diretta dell'istituto universitario, globalmente e unitariamente considerata, è una schematizzazione ideale: la crescita dell'universitario si realizza in concreto nella sua facoltà. Da un punto di vista di elaborazione di problemi e di valutazioni a livello culturale, non esiste altro « luogo » concreto che la Facoltà. L'istituzione universitaria vive in concreto in singole scuole specializzate e giustapposte; manca un terreno co-



mune istituzionalizzato per la elaborazione e la trasmissione di una unità culturale.

Gli stessi elementi esistenti nell'istituto universitario — unità di metodo, di livello, di mentalità, di impegno nella ricerca disinteressata; serietà nella specializzazione; comunanza di vita fra docenti e discenti anche di specializzazioni diverse — sono capaci solo di dare dei contributi indiretti alla funzione educativa culturale e alla interiore unità dell'istituto universitario. Non sono sufficiente garanzia di fronte al pericolo di incoerenti sistemazioni o di radicali autonomie che si ritrovano nella mentalità e nella cultura dei singoli docenti e studenti.



2° - Per una unità culturale e una capacità formativa dell'Università mediante la facoltà

Ma come si può tentare di garantire all'Università di oggi la capacità di elaborazione e di trasmissione di una visione culturale unitaria? Che cosa si può domandare all'Università di oggi, così specificata e vivente nelle Facoltà, per la formazione culturale (e non solo specializzata) dell'universitario e del professionista? Come ottenere simultaneamente, entro l'Università, lo sviluppo sia di specializzazione che di universalizzazione, in una visione unitaria ed insieme aperta ad ogni ulteriore acquisizione? Come dare, muovendo dall'ambito della formazione specializzata, capacità di giudizi di valore sempre più generali? La risposta a questo interrogativo dà anche significato preciso alle possibilità concrete di realizzazione del compito culturale, così spesso e genericamente richiamato in ordine ai fini formativi dell'Università.

Ci sembra che non vada considerata come risolutiva del problema della funzione culturale dell'Università di fronte a tutti gli studenti, la realizzazione di Facoltà che restassero destinate ad una parte degli studenti, anche se Facoltà capaci, in sé — per il loro oggetto —, di elaborazione e trasmissione di una visione unitaria, quali la Filosofia e la Teologia.

Nè sembra pensabile — nello stato attuale della cultura e della preoccupazione strettamente professionale che purtroppo vige nella massa degli studenti e degli stessi docenti universitari — che, accanto alla specializzazione, si possa dare un corso di cul-

tura generale destinato a trasmettere a ciascun studente universitario gli elementi per una acquisizione critica di una visione unitaria della vita: il pericolo di un disinteressamento da parte degli studenti o di una banale giustapposizione o di un Jeclasseamento ad un corso nozionistico di cultura generale, sarebbe sempre presente, e non si otterrebbe l'effetto di una sintesi culturale che superi le fratture tra specializzazione e vita o le appiccature occasionali od equivocate, incapaci di dare veramente una attitudine a giudizi di valore negli aspetti di fondo della vita, in un mondo, scientifico e pratico, che così rapidamente è in sviluppo ed in mutamento.

Per una formazione culturale partendo dalla specializzazione e preparazione professionale.

Si potrà tentare di ridare all'Università la sua unità interiore, e quindi la sua capacità formativa di uomini di cultura consapevoli della loro posizione (non solo scientifica o tecnica, ma culturale in senso pieno e perciò sociale) solo se si accetterà consapevolmente e più esplicitamente la situazione attuale di specificazione — sul piano dei metodi, delle nozioni abituali, delle mentalità — in Facoltà prive di esplicita unità, e rinunciando a fare generico riferimento all'Università come istituto che, globalmente considerato, sia direttamente formatore di uomini di cultura.

Sembra più realistico e più capace di raggiungere veramente tutte le mentalità e tutti gli

Alla società di oggi urgono competenze specializzate e capacità di giudizi generali.

Eppure la società di oggi manifesta continuamente una duplice esigenza: di competenza e di cultura; di capacità specializzata e di capacità di giudizi di valore, che favoriscano un più ordinato processo nello sviluppo generale della società.

Uno dei rilievi più radicali da farsi a correnti che tentarono di fondare una visione unitaria, riducendo la cultura a specializzazione o elevando la specializzazione stessa a significato di cultura, sembra proprio quello di non avere risposto a tale duplice e insopprimibile esigenza. Si potrà verificare storicamente che la corrente positivista, pur favorendo utilmente la specificazione di metodi e di ambiti e perciò il maturarsi delle diverse scienze e delle diverse Facoltà, finì coll'identificare la cultura con la sola competenza fino a fare della scienza (scienza specializzata) una pseudo-filosofia e un sostituto della cultura. La corrente idealista d'altra parte finì — insistendo sull'« Atto assoluto » del pensiero — col sacrificare la diversificazione delle competenze e delle facoltà, non favorendo lo sviluppo proprio delle scienze. Ambedue, in definitiva, ritardarono il vero processo di una cultura universitaria: di una unità nella insopprimibile molteplicità delle scienze e delle Facoltà.

Risposte adeguate non possono venire che da correnti culturali capaci ad un tempo sia di accogliere la distinzione tra piano scientifico e piano filosofico e religioso, tra la molteplicità e la giusta autonomia delle scienze e la unità culturale, sia di favorire il processo di riconquista di una unità culturale, che utilizzi le nuove espressioni e conquiste del pensiero, data la storicità del successivo conoscere umano nelle diverse scienze, e le riporti ad una ulteriore unità su piano metafisico.

studenti lo sforzo di riconquista di una unità culturale svolto accettando il dato della specializzazione, e realizzato perciò passando attraverso la singola Facoltà e preparazione professionale.

E' necessario favorire, nelle singole Facoltà, un processo di valorizzazione in senso unitario, e perciò culturale, degli elementi comuni; avviare un processo di riconquista graduale del consenso su punti essenziali.

La giustificazione del metodo proprio, la enucleazione di nozioni e principi fondamentali base di quella scienza, la precisazione del riferimento a determinati valori di vita come fini di quella indagine o di quella applicazione della scienza, danno i primi elementi di una scoperta più precisa della intima razionalità di ciascun ambito.

Sospendendo alla conoscenza più profonda (perché più giustificata e più fondata) delle singole scienze, si aprirà la strada alla riconquista nazionale di fondamenti supremi e di valori universali, non come imposizione e forzatura arbitraria dal di fuori, non con confusione di ambiti o passaggi inavvertiti da un piano scientifico ad un piano filosofico, ma come un processo dal di dentro, in una consapevole utilizzazione delle indicazioni manifestate dai termini stessi e dai metodi stessi di quella singola scienza; con un processo però che non può risolversi nel puro ambito di quella scienza, e che assurge logicamente a posizioni più elevate.

(continua a pag. 4)



(continua da pag. 3)
Superamento dell'isolamento e della assoluta autonomia delle scienze e delle Facoltà.

Di qui con successivi confronti, prima con conoscenze affini, poi su piani sempre più vasti, è possibile tutto un succedersi di riconquista di fondamenti, di principi, di leggi, di fini che, senza alcuna forzatura o arbitrariezza, procedendo in un concatenamento logico e in un rispetto di ambiti e di piani, giunge fino a suprema giustificazione.

La indagine sulla razionalità propria delle singole scienze pure od applicate e della loro intima giustificazione — svolta con opportuni corsi metodologici nella Facoltà e nei suoi seminari o in incontri tra docenti e studenti — porta a constatare come essa non si trovi nell'ambito della singola scienza (con il superamento della totale autonomia) riporta a contatti più ampi e a confronti fra le scienze fino ad elementi generali unificanti sul piano metafisico.

Esatto significato del rapporto con la Società in un processo di continua acquisizione culturale.

Scoprendo ed utilizzando così i germi di unità solo virtuale già presenti nelle singole Facoltà, liberandoli ed esplicitandoli in un processo di analisi, di confronti e di sintesi, si raggiungerebbero in tal modo elementi di una razionale ed esplicita convergenza. Tale consapevole unità sarà capace di favorire una continua assimilazione dei valori particolari, che via via si acquisiscono nelle scienze specializzate e nelle professioni e situazioni sociali connesse; di favorire cioè una rinnovata unità culturale.

Poiché unità culturale non vuol dire solo unità in una razionale ed esplicita riconquista di una metafisica comune che, senza compromettere le specifiche ed originali caratteristiche dei differenti settori del sapere, li riconduca ad unità in principi assoluti universali e permanenti.

Il processo di riconquista di una cultura unitaria implica una sintesi che non è solo data dal risalire in modo legittimo e logico ai fondamenti metafisici dei metodi e delle nozioni base di ciascuna scienza, ma anche da una acquisizione continua di tutti i valori di pensiero e di vita in un continuo contatto ed in una continua valutazione critica su gli sviluppi della società contemporanea.

Unità della cultura nell'Università implica rapporto continuativo — ed in termini culturali universitari —, con la Società cioè con tutti gli sviluppi e le acquisizioni del mondo umano nel suo pensiero, nei suoi metodi, nelle sue esigenze, nelle sue espressioni organizzate ed anche nelle sue strutture.

La funzione formativa di intellettuali responsabili nella società si realizza in Facoltà.

Ma anche per questo aspetto va fatta la stessa constatazione già sopra espressa. Non è l'Università, globalmente considerata, che — su piano culturale — si metta in rapporto con la Società: ma è sempre mediante la Facoltà

e la professione — che questo rapporto si realizza nel modo più rispondente ai più profondi caratteri dell'Università come strumento di pensiero e nel modo più aderente a tutti gli universitari.

L'intelligenza e la vivacità dell'esposizione sono in Roman Vlad accompagnate da una profondissima conoscenza musicale e lo ha riconfermato la conversazione da lui tenuta a Roma per conto dell'Associazione Culturale Italiana sul tema: **La musica nel mondo moderno.**

Vlad ha rilevato inizialmente come ad una possibilità di diffusione della musica estremamente facilitata dai mezzi tecnici nella civiltà moderna non si accompagni spesso che una partecipazione superficiale causata anche dal ritmo della vita moderna che so-

I problemi della Società contemporanea entreranno in modo proprio a contatto con una Università, come quella contemporanea strutturata in Facoltà, mediante l'approfondito esame del significato e dell'apporto specifico della professione, del suo porsi nella società, della sua funzione e responsabilità in ordine alle aspettative dei contemporanei e alle condizioni generali che influiscono su di esse (con una documentata e sistematica esposizione di ciò nella Facoltà e nei suoi seminari e gruppi di studio).

Lo stesso confronto, via via, fra discipline affini e professioni affini e situazioni sociali connesse, porterà a visioni sempre più ampie del porsi dei professionisti e della loro attività e della loro capacità di giudizio nei problemi della società vista anche nel suo complesso.

In questo senso si otterrà una capacità di educare coloro che escono dalla esperienza universitaria alla loro funzione di intellettuali nello sviluppo — di

pensiero e di relazioni di vita e di strutture — della Società contemporanea, e di prepararli alla assunzione consapevole di responsabilità sociali che rompano un altro isolamento dell'intellettuale ed un altro rinchiudersi egoistico nella ricerca del personale successo senza sufficiente comprensione e considerazione delle generali esigenze.

Le correnti culturali nell'Università e la loro produzione dottrinale si colgono esattamente nelle Facoltà.

Ed è nella Facoltà, nel modo di concepire e giustificare la singola scienza, i suoi metodi, le sue applicazioni, i suoi rapporti con altre scienze e altri valori, che si riflettono le diverse correnti culturali (magari anche in aspetti particolari e contraddittori) e il loro farsi forma mentis e costume di vita per l'uomo che, attraverso alla esperienza universitaria, giunge alla vita.

Il processo critico sull'influen-

za delle diverse concezioni di vita nella cultura universitaria trova la sua efficacia e la sua fondatezza di rilievi nell'esame dell'insegnamento universitario, nel suo metodo e nei suoi contenuti; ed esso si svolge nelle Facoltà. Urge anzitutto dare un vero abito critico nel proprio studio e nella propria specializzazione: è il primo modo di superare forme di supina ricezione da parte dei discenti e di affermazioni incoerenti o storicamente superate anche da parte dei docenti.

Il rinnovamento dell'Università contemporanea presuppone l'impegno culturale.

Questo processo culturale e questo riesame critico — processo principe della ricostruzione di una unità interiore della Università e della rinnovata aderenza culturale alla Società contemporanea — non può in concreto svolgersi validamente che partendo dalla considerazione delle Facoltà e delle scienze relative, pure o applicate, e delle professioni connesse.

Tutto ciò va svolto con serietà e in uno sforzo di analisi e di raccolta di esperienze che parte dalle singole Facoltà, si allarga al confronto utile tra le diverse Facoltà cominciando dalle più affini tra di loro.

Tutto ciò non è facile né è elaborazione di un giorno.

Ma non è possibile più affidare la ricostruzione di una unità della cultura nell'Università di oggi alla sola sintesi interiore e spontanea raggiunta dai singoli che possiedono con sufficiente serietà i due termini della sintesi: valori ed esperienze particolari e mutevoli assunti nella Facoltà, e valori unitari e universali (assunti, su piano filosofico e teologico, magari da strumenti di dignità universitaria, ma non viventi nella Università, come le associazioni ideologiche e culturali universitarie).

Né è possibile fare affidamento su iniziative culturali nell'Università considerata globalmente: urge superare anzitutto le fratture di mentalità fra specializzazioni, punti di vista e interessi diversi. Si cadrebbe troppo facilmente in dibattiti superficiali o politicizzati.

E' importante che questo sforzo di ricostruzione culturale e di assimilazione unitaria e coerente, sia almeno iniziato in una impostazione aderente alla natura dell'Università di oggi e agli interessi e capacità intellettuali dell'uomo (docente e discente) che vive nella Facoltà e in una particolare preparazione professionale.

La riforma più profonda e autentica dell'Università di oggi (a cui possono e debbono concorrere tutti gli altri elementi di rinnovamento negli ordinamenti) è la ricostruzione lenta nell'Università della sua capacità di educazione culturale utilizzando e rispettando le diverse e molteplici capacità di seria elaborazione scientifica e di preparazione specializzata.

Ogni altra proposta di rinnovamento degli ordinamenti o di maggiore utilizzazione dei valori comunitari della Università trova la sua validità e la sua capacità di essere efficace mezzo per la maggiore rispondenza dell'Università alla sua funzione formativa di intellettuali, nell'impegno precedente su piano culturale.

Il rinnovamento dell'Università contemporanea presuppone un lento processo di ricostruzione della unità interiore.

La presenza più specificamente propria dell'intellettuale nella Università è sul piano culturale, sul piano delle idee, dei processi mentali, delle valutazioni di valore. E' questo lo sforzo a cui non ci si può sottrarre: a cui sono invitati tutti, ma soprattutto coloro che hanno una responsabilità di docenti.

La musica nel mondo moderno

d'arte impongono nuovi mezzi e li rendono poi inutilizzabili avendoli usati in forma irripetibile. Ulteriormente passando all'utilizzazione delle « nove » e delle « undecime » ed infine con l'impressionismo di Ravel agli accordi di tredicesima si colma lo « spazio cromatico » alla « quindicesima ».

La musica è stata presentata quindi di volta in volta come investita di un ethos e di un potere catartico (civiltà greca) o come puro espressionismo che postulava e postulava l'abolizione di ogni intralcio formale che portò al rischio di elidere la composizione musicale come tale, cosicché si è arrivati con Schönberg al limite portando la musica allo aforisma. Adorno parlò allora di « protocolli onirici » e di « palpitazioni del subconscio » a proposito della musica di Schönberg.

Dopo la parentesi di un silenzio Sideennale Schönberg arrivò da



vente diminuisce le possibilità di concentrazione.

In una simile situazione non si creano certo i presupposti per il superamento della barriera che separa i creatori musicali dal resto della società.

Passando successivamente ad esaminare il processo evolutivo della musica europea, R. Vlad ha posto in rilievo come la civiltà musicale dei popoli asiatici ed orientali presenti più un decoro cronologico che una storia evolutiva in quanto in essa non vi è un divenire intrinseco: essa non presenta mutazioni sostanziali da due o tremila anni, almeno quando non la si presenta contaminata con elementi europei come fanno certe compagnie teatrali orientali che temono che la musica orientale non possa essere capita così come essa è nella sua genuinità dagli europei.

Decisamente diversa è la storia della musica nel mondo europeo occidentale. Da una fase che comprende la civiltà greco romana e si prolunga fino al VIII secolo d.C. comprendendo quindi lo stesso canto liturgico gregoriano, la storia musicale presenta una caratteristica monodica con tipici canti fermi. Successivamente si incominciò a contrappuntare i canti fermi e si passò quindi al principio polifonico.

Si cominciarono ad usare intervalli di quinta che fornivano un elemento di tensione e successivamente si giunse ad intervalli più complessi (Monteverdi disse che usava le « settime » per muovere gli affetti), secondo il tipico processo per il quale si è detto parzialmente che le grandi opere

giunse per così dire in modo inevitabile alla dodecafonia (spazio di dodici suoni) ed anche qui — ha osservato Vlad — vi sono creazioni musicali « brutte e vuote », oppure « buonissime », e d'altronde Bach stesso pose le possibilità evolutive verso nuove forme musicali quando introdusse il « temperamento equabile » con il clavicembalo ben temperato, che portava a divisione artificiosa non naturali ma non meno importanti.

A questo proposito Vlad accennando fuggacemente al rapporto che solitamente si istituisce tra musica e matematica ritiene che tra queste intercorrono gli stessi rapporti che la matematica ha e può avere con altri oggetti misurabili e niente di più.

Brevi ma efficaci gli accenni all'essenza estetica del linguaggio musicale. La musica è una arte spirituale per eccellenza poiché non parte da immagini esterne e realizzandosi al limite dove immagini e parole si esauriscono essa è tipicamente contraddistinta dalla sua « non semanticità » — ha detto espressamente Vlad — e la musica paga questo suo pregio con un rapido invecchiamento.

Banco di prova a questo proposito è stato, come ha ricordato R. Vlad, il film « Fantasia » di Disney in cui è stato impossibile tradurre in immagini la musica di Bach appunto per la irripetibilità di essa ad ogni immagine ad evento, poiché la musica ha la possibilità di arrivare al centro del nostro io, senza immagini, pur soggiacendo alle leggi dello stimolo fisico-sensoriale.

forme di soggettività esistenziale assoluta ad una oggettività assoluta, a quella che è stata chiamata « espressione metafisica », in quello spazio musicale dove non esiste più né avanti né indietro, né sopra né sotto, come nei cieli del teosofa Svedenborg.

Vlad ha felicemente esemplificato ricordando la recentissima composizione di Stravinski: **Canticum in honorem Sancti Marci**, dove in quelle parti (la prima e l'ultima) che appunto sembrano non appartenere al territorio della dodecafonia vi sono particolari espressioni musicali (come gli ha confermato Stravinski stesso) che sottolineano l'imperativo delle parole. **Euntes... praedicaverunt** come una reversione sul passato che prima era un futuro.

La musica, ha concluso Vlad, partecipa oggi, come avviene in altri campi, di una ansia metafisica ed essa torna ad essere considerata come una predisposizione alla contemplazione anche nei momenti in cui un « poliritmismo » esasperato pare porti ad una « stasi ».

I nuovi mezzi elettronici consentono di tornare alla scala naturale ed è a questo proposito, improprio parlare di « suono puro » nel mondo spazio temporale dell'uomo.

C'è da augurarsi come già Busoni presentava in un suo scritto del 1923 che cessi l'esoterismo degli autori e la superficialità della diffusione in modo che l'uomo diventi veramente « padrone » dei mezzi tecnici.

A. M.

Mons. Agostino Ferrari

Il problema dell'unione delle chiese

Fu specialmente il movimento missionario a far porre al Protestantismo il problema ecumenico, cioè dell'unione delle Chiese. Il Vangelo da predicare non doveva che essere uno ed unico; la Chiesa che si doveva imporre ai popoli non cristiani non doveva essere che quella voluta dal Cristo. Ma era soprattutto sulla natura della Chiesa che si ponevano gravi problemi. La Chiesa di Cristo era una realtà soltanto spirituale, una società di credenti, oppure una società di credenti organizzati, secondo la volontà del Cristo in una struttura visibile sacramentale, gerarchica, e magisteriale? A questo problema le diverse confessioni che facevano opera missionaria rispondevano in modo diversissimo, opposto addirittura, considerando la Chiesa come una associazione, o meglio detta da loro congregazione volontaria di uomini che vivono e testimoniano la nuova vita di grazia (la setta dei Battisti); o la società in cui si predica e si ascolta la libera grazia di Dio; solo l'ascoltare e l'udire costituirebbe la Chiesa visibile come la voleva il Cristo (il Protestantismo più radicale); o una Chiesa che avesse una struttura presbiteriana e sinodale, cioè con ministri costituiti da Dio in un ministero divino e organizzati in un organo direttivo centrale (le tendenze presbiteriane del Protestantismo); o ancora una Chiesa organizzata in una struttura episcopale (anglicani e protestanti luterani svedesi); o una Chiesa episcopaliana sì, ma i cui vescovi fossero i successori degli Apostoli, ma in una successione continua avvenuta attraverso una

nessimo pratico od ufficialmente di « Vita ed azione » (Life and Work). La prima riunione si tenne a Stoccolma nel 1937; si fu d'accordo in questo che la Chiesa non è società politica; ha il compito divino di annunciare agli uomini il Regno di Dio, cioè la libera grazia; pur tenendo le dottrine diverse, i Cristiani dovevano agire « come se fossero dello stesso parere ». In una successiva conferenza internazionale dello stesso movimento nel 1937 ad Oxford, pur affermando che il Cristianesimo è soprannaturale, si ammise che la speranza del Regno di Dio comporta anche decisioni nel campo pratico, cioè politico ed economico.

Intanto però si era radunato anche un secondo movimento, a carattere dottrinale, chiamato, « movimento di fede e di disciplina » (Faith and Order), poiché si comprese che non ci poteva essere unità nel mondo dell'azione quando esistevano visioni e giustificazioni diverse. La prima riunione avvenuta nel 1927 ebbe l'unico successo di aver riunito a discutere; non si era in completo accordo nemmeno sulla divinità del Cristo. Identico risultato nella conferenza di Edimburgo nel 1937. La conferenza di Lund (Svezia) nel 1952 ebbe un metodo diverso; invece di cercare accordi con compromessi, ognuno doveva professare la propria dottrina, perché dalle diverse professioni di fede risultassero i punti comuni e le differenze. Si affermò Dio presente nel mondo, nel Cristo, nell'unità dell'umanità e della divinità; la Chiesa partecipa in qualche modo a questa unità, come corpus del Cristo: però « gli uni insistono sopra il fatto che la pienezza del Cristo è già

siglio ecumenico delle Chiese » che ebbe qui la sua prima Assemblea generale; il suo centro propulsore è a Bossey in Svizzera. In queste riunioni si definì che la Chiesa « è il dono che Dio ha fatto agli uomini per la salvezza dell'uomo; che essa è realtà creata per l'atto redentore di Dio in Gesù Cristo; che essa sussiste attraverso la storia senza soluzione di continuità grazie alla presenza e alla potenza dello Spirito » (cfr. Gli Atti Vol. I p. 306). Sussiste nella succes-

unite nella collaborazione, unite « in adorando et in serviendo », nell'aver fede, anche se l'oggetto della fede era diverso. Queste soluzioni pratiche soltanto e non dottrinali lasciano insoluto il problema, poiché è una unità che sottintende diverse concezioni e dà diverso e contrastante valore ad azioni e realtà comuni, come i sacramenti, il ministero, la Santa Eucarestia.

A Lund si asserì che esiste la Chiesa una, perché vi è unità nella fede oggettiva nella rivela-

semblea di coloro che ascoltano e rendono testimonianza »: così affermò Schlink ad Amsterdam (Atti: vol. I p. 145); e per K. Barth nella stessa assemblea la Chiesa è definita « come un soggetto, la congregazione, al quale sta di fronte e presiede, in una assoluta sovranità, un altro e primo soggetto, Gesù Cristo il Signore » (p. 95). La Chiesa è una perché c'è l'atto, l'avvenimento trascendente di Gesù che unifica misteriosamente chi pone come condizione minima ed indispensabile il semplice radunarsi in obbedienza a Dio. Il Cristo continua non nell'uomo individuo, ma congregato in una piccola società locale, non importa se sia un radunarsi da anglicano, da calvinista, da metodista, da battista, da ortodosso, o da cattolico-romano.

Nel movimento ecumenico si manifestano tendenze in cui si afferma che l'unità della Chiesa è perduta: essa esiste soltanto dispersa in tanti frammenti, in tante chiese, che hanno non la unità intera, ma solo frammenti delle « vestigia Ecclesiae », come possono essere la fede, il battesimo, l'episcopato, la S. Scrittura. La posizione di fronte all'unità è di ricercare e di ricomporre: però essa non esiste.

Altri considerano l'unità della Chiesa soltanto escatologica, cioè da realizzarsi soltanto alla seconda venuta del Cristo; ora esiste soltanto come compito, come imperativo: i cristiani non sono Chiesa, ma devono « divenire la Chiesa ».

Tutti i rappresentanti dell'ecumenismo reagiscono ad una unità di compromesso, unità che se può avvenire nell'azione, è assurda nella verità. Inoltre nessuno considera il consiglio ecumenico delle Chiese come una super-Chiesa; è soltanto « una associazione fraterna di Chiese che accettano nostro signor Ge-



sione apostolica o soltanto nella iniziativa misteriosa di Dio, oppure soltanto nella fede dei fedeli? A queste domande non si volle rispondere.

La seconda assemblea del consiglio ecumenico delle Chiese che si tenne ad Evanston (USA) ha affermato l'unità della Chiesa già data nel Cristo di cui è il corpus, però non ancora « completamente manifestata »; si parla di « unità nel Cristo e disunione in quanto chiese ».

Con movimento ecumenico si indica l'insieme di azioni e riunioni che hanno come scopo l'unità della Chiesa. Questa unità esiste già oppure è solo oggetto di ricerca? Se già esiste, quali sono le condizioni essenziali se-



imposizione delle mani (Chiesa ortodossa); o infine una Chiesa sacramentale, gerarchica la cui unità essenziale si esprime per volontà del Cristo nell'unità papale.

Queste diversità procuravano disagio tra i missionari che non potevano presentare ai pagani la sicurezza di un cristianesimo uno ed unico; inoltre creavano scandalo tra i popoli da convertire che non potevano comprendere i dissidi maturati in discussioni secolari, nelle quali elementi emotivi ed estranei, come quelli culturali e politici, avevano avuto importanza.

Questi problemi furono posti dai missionari protestanti nella conferenza mondiale missionaria di Edimburgo nel 1910 che diede una soluzione momentanea a carattere interdimensionalista e pratico: cioè ci doveva essere una unione di persone appartenenti a denominazioni cristiane diverse, le quali dovessero radunarsi per ottenere una certa unità su problemi soltanto pratici.

Ma soltanto nel 1925 ebbe inizio un movimento ecumenico con lo scopo di trovare unità su più ampi problemi pratici, non soltanto nel campo ristretto delle missioni, ma in tutto il mondo: è il movimento detto di Cristia-



ricevuta per mezzo della Chiesa, benché non sia compresa coscientemente; gli altri riportano la manifestazione di questa pienezza al momento della venuta del Signore nella gloria » (Dagli Atti di Lund). Da alcuni si afferma esistente nella Chiesa una unità di cui però non si è coscienti; da ciò le divisioni; da altri si afferma che l'unità è una realtà al di là della storia, cioè escatologica.

Questi due movimenti, il pratico ed il dottrinale costituivano nel 1948 ad Amsterdam il « Con-

condo le quali si è in questa unità o si è esclusi? Questi problemi fecero sorgere vari modi di interpretare l'unità cristiana, nonostante le diversità dottrinali ed ecclesiastiche.

Si pensò, specialmente da parte anglicana, ad una unità sui punti fondamentali; questa opinione fu scartata ad Evanston, poiché la verità è un tutto essenziale ed organico che si deve accettare tutto o tutto rifiutare.

Si pensò ancora ad una unità federativa delle diverse chiese,

zione: « le diversità dottrinali e sacramentali della nostra fede e della nostra speranza non ci impediscono di essere uniti nell'atto di credere e di sperare. Poiché questa fede e questa speranza sono in Gesù Cristo crocifisso e risuscitato che opera in noi per realizzare il suo disegno e si associa utilizzando le nostre obbedienze, anche se sono frammentarie » (Atti di Lund). Però questa fede non deve confondersi con le formulazioni le quali sono divise: ma il Cristo è presente ed opera nelle divisioni e nonostante le divisioni, conseguenze inevitabili del peccato.

Vivissima pure è una tendenza congregazionalista, tenuta viva specialmente dai Battisti ed anche, pur con sfondo dottrinale diversissimo, da correnti protestanti contemporanee, come da K. Barth e da E. Schlink. Non si devono richiedere le stesse formulazioni dogmatiche e la stessa organizzazione esterna; elemento di unità è il semplice adunarsi locale sotto comando divino, il congregarsi; allora il Signore è presente, poiché « dove due o più si raduneranno in nome mio io sono in mezzo a loro ». La Chiesa è una « assemblea dei credenti riuniti attorno alla parola e al sacramento, l'as-

sù Cristo come Dio e Salvatore » (Atti di Amsterdam, V p. 257).

La formula di Lund secondo la quale c'è « unità in quanto Chiesa, disunione in quanto chiese » non può affatto accettarsi; se fosse valida verrebbe negata la stessa presenza del Cristo nel mondo e nella storia, presenza fondamentale nelle affermazioni protestanti. Come l'umanità una ed unica di Cristo rivela e media Dio nel mondo, così la Chiesa una ed unica media e manifesta il Cristo nel mondo e nella storia, come corpus del Cristo stesso. Le Chiese singole devono essere nell'unità e nell'unicità del corpus; ammettere che nella loro struttura e nelle loro dottrine possono contraddirsi, è dire che il Cristo è presente nel mondo in forma contraddittoria.

Il problema dell'unità delle Chiese nel mondo protestante si trova di fronte ad un bivio decisivo. Si deve obbedire alle necessità dell'unione anche a costo di sacrificare la propria confessione religiosa? Teologi e protestanti sono espliciti. E Schlink afferma ad Evanston: « non saremmo talmente amanti della storia della nostra Chiesa confessionale, ma ci dovremmo aprire

(continua a pag. 12)

Diego Fabbri o «dell'inquietarsi»

« Bisogna scuoterci, inquietarci. Io che avevo visto dovevo inquietare anche gli altri perché cominciassero a vedere. Mi sono agitato... Mi era venuta in odio la tranquillità di tanti miei compagni. Mi sembra colpevole. Inquietare, inquietare... (Il tono cala di colpo) Mah! Ho finito per inquietare soltanto me stesso... ».

(« La libreria del sole », atto II).

La tematica di Fabbri

E' male il disordine morale. Ma è peccato l'acquiescenza al disordine, il rifiuto di riconoscerlo come tale. Occorre allora che qualcuno si scuota dal torpore ed abbia il coraggio di gridare alto. Qualcuno che squarci il velo dell'assuefazione, dell'abitudine inveterata a un modo di vita che è menzogna ma può sembrare onestà, « norma »: una specie di materialismo dello spirito, il più pericoloso, una maschera che tenta ad ogni costo di essere volto. Contro questa trama di sovrastrutture che l'errore secerne continuamente, rimane solo l'arma del grido.

Perché non basta soltanto additarlo il disordine morale, l'angolo di deviazione: sarebbe fatica inutile. Occorre invece richiamare gli spiriti sulle paradossali assurde conseguenze che un simile disordine produce. Ci sono per un bimbo sei genitori a disputarselo: solo questo paradosso può provocare l'inizio di un « processo di famiglia ».

Così, anche in chi si rifiuta di ammettere il peccato, c'è la ribellione dinanzi alla conclusio-

vari interventi, unisce, proprio per questo assunto iniziale, Pirandello a Ugo Betti, a Tullio Pinelli, a Valentino Bompiani... Anche l'impegno di Diego Fabbri si precisa su questa linea, mentre contemporaneamente cerca un alito più vivace d'umanità con l'aprir porte e finestre per fare uscire quell'aria di chiuso propria di questa tradizione, quel non so che di consunto che può permettere la confusione fra « impegno » e « gioco intellettuale », fra « personaggio » e « interlocutore anonimo ». Diego Fabbri, alla ricerca di un arricchimento di soluzioni espressive, punta di nuovo sul dramma come « dialogo »: ed è via che implica un lungo travaglio artistico prima che l'autore possa ritrovarsi solo col suo nucleo vitale, prima che questo possa ritrovarsi puro, nitido, oltre i nessi tecnici, le scorie dell'azione esteriore, la materia delle formule.

«La libreria del sole»

Infatti nel primo Fabbri (quello de « La libreria del sole », di « Rancore ») è un continuo e faticoso cercarsi fra le linee e l'azione del dramma. Si ha l'impressione che il suo contenuto vitale faticosi a farsi largo fra l'orditura delle storie per concentrarsi a tratti, nitidi. L'impressione che lo scorrere degli avvenimenti ci sfugga, che tra una levata e l'altra di sipario accadono molte cose di cui i personaggi dovranno rendersi conto. Ma già ne « La libreria del sole » (1947) c'è tutto Fab-

ta pazientemente che venga il momento della pace. Magari tutta una vita, si aspetta. Arriva soltanto l'ultimo giorno, per qualcuno.

Renato — Ma arriva?

Don Anselmo (sottovoce, intenso) — E' questa la speranza, la sola, la vera speranza, per tutti, per tutti noi quanti siamo a soffrire ». (« Rancore » atto III).

La conclusione non è e non può essere quindi d'un semplicismo accomodante, resta ricerca ulteriore di una chiarezza svincolata dal tempo, « attesa » che nella speranza ha già il suo premio.

Così può dirsi risolta l'ansia di tradire una « possibilità » (un problema che per tanti aspetti coincide con quello della meditazione kierkegaardiana), il timore di fraintendere la Voce, il desiderio di una « chiamata » alta e netta: è l'angoscia del personaggio inquieto: « Perché, mi dicevo, se capissi solamente dopo che questa non era la mia strada; dopo, quando non potrò più ritrarmi — perché, dopo, Dio ti tiene come prigioniero — io divento un condannato, un ingannato senza scampo...; e se farai il male non sentirai nemmeno il rimorso d'averlo fatto: sei un ingannato, e non hai colpa. Ti ribelli. Voglio guardare, voglio vedere, prima. I peccatori, capisci?, i peccatori... quelli che dovranno essere i miei compagni ». (« La libreria del sole », atto II).

«Rancore»

« Rancore » (1950) rivela ancora una volta il dissidio fra la azione esterna, quella cronologica degli avvenimenti, e lo svolgimento interno, necessario. Si ha l'impressione che, a tratti, queste due parti urtino tra di loro. Ma insieme il dramma rivela un approfondimento tematico di notevole interesse.

Il concetto di « inquietudine » viene arricchito e definito per lo stesso fatto di essere messo in crisi, di rivelare nel suo interno la sensibilità di peccato.

L'« inquietudine », che è disagio nei confronti del male, può giungere ad assumere se stessa per fine, può degenerare cioè in una forma sottile di egoismo nella confusione fra la voce del proprio io e la voce della giustizia. Renato non si rassegna all'accettazione ma non s'accorge di mistificare dietro il suo desiderio di « riformare le coscienze » un profondo egoismo, l'impossibilità dichiarata di iniziare in sé una purificazione. La giustizia cade nel pericolo della crudeltà, nel « rancore » sordo e morboso che si chiude in un proprio monologo: « m'è cresciuto dentro, contro di te, soprattutto contro di te, un rancore, un rancore sordo proprio perché tenti di spiare per l'altra che non c'è più, perché tenti di mitigare il dolore acre ch'io voglio mantenere contro di lei ». (atto II).

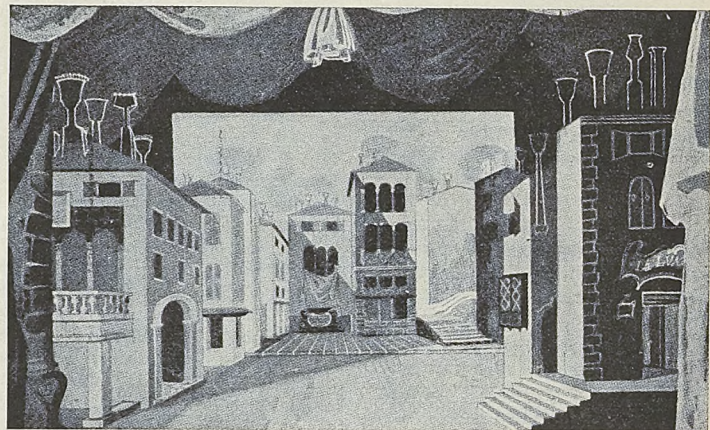
Contro la sua posizione di « offesa » si erge quella di don Anselmo, altra posizione che circostanze della vita hanno fatta tale, quella dell'« attesa ». Due monologhi che rischieranno di non incontrarsi. Fino a quando la parola cadrà esatta sulla pura strumentalità dell'apostolo: « Ma noi siamo ugualmente peccatori! I più mostruosi peccatori, noi! Voler tutto toccare, tutto frugare; scomporre e ricomporre degli esseri vivi. Folli, superbi che siamo! E' Dio che ci castiga per questa disgustosa diplomazia, per questa autoritaria politica interiore, per questa lussuria dello spirito che noi esercitiamo su quel che ha creato Lui! (...) Umiliarci... » (atto III).

E' una lotta diretta, cruda; nel terzo atto di « Rancore » Diego Fabbri supera di colpo l'artificio un po' stanco di una materia esausta per centrarsi esatto in quel dialogo di intelli-

genze e di cuori. E forse, ché tale è la conclusione, il dono della Grazia, quiete dell'intelligenza e pace del cuore, ma quiete attiva, dinamica tanto da poter reagire ad ogni istante, potrà giungere.

«Inquisizione»

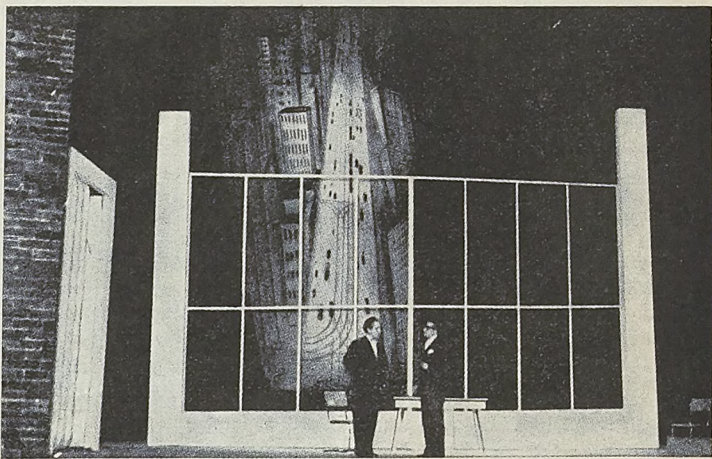
La forma teatrale di « Inquisizione » (1950) ha già bruciato nel suo seno ogni residuo inutile di elementi esterni: presenta l'ossatura tipica, centrata in un colloquio, che sarà anche quella di « Processo a Gesù ». Il nucleo drammatico con-



siste ancora una volta nel terrore angoscioso di chi trova aperto innanzi a sé il baratro della « possibilità », di chi dubita che la sua strada possa coincidere con quella più vera, unica, della vocazione ed ha bisogno urgente di una revisione totale dalla quale possa emergere « il grido », la chiamata forte, chiara: Renato, Angela, don Sergio. L'abbate santo, a cui i tre si rivolgono, è un poco come l'ispettore (ne « L'ispezione » di Ugo Betti) che provoca, solamente col suo muto apparire alla ribalta dei sentimenti, la crisi, la confessione. Tre monologhi fatti d'inquietudine di fronte a un silenzio fatto di chiarezza. Fino a quando la preghiera dell'abbate media il Dono per gli « inquieti »: la vocazione viene riconosciuta nel semplice innesto della propria condizione alla Volontà divina, come la presa di coscienza, nitida seppur densa di pianto, della propria posizione nella vita di ogni giorno. Nulla può dirsi cambiato: Renato, Angela, don Sergio riprenderanno

coppie di sposi sostengono per un bimbo, che, in certo senso, appartiene a ciascuna di loro. Per ciascuna delle cinque persone (ché solo uno ha già raggiunto la chiarezza) il possesso del bimbo rappresenta un atto di purificazione, il ripristino di un ordine morale che è stato violato. Cinque « confessioni-monologo », tutte diverse ma tutte con un tratto in comune: riparare perché la tranquillità dello spirito possa essere di nuovo riacquistata, anche se dovrà essere edificata sul dolore e sul sacrificio. Cinque forme di purificazione ognuna delle quali spunta e vive sulla tentazione di un sottile ed incorporeo egoismo (una eco del tema di « Rancore »). Cinque logiche che corrono il pericolo di non intendersi mai. Finché il

bimbo, Abele, la vittima, spaventato da quei volti che, nell'ansia del processo, lo hanno dimenticato, fugge ed è vittima di una disgrazia. Ancora una volta la catastrofe è l'indice rivelatore di un disordine morale (l'egoismo). Il monologo viene ricerca di un'altra voce, confessione pubblica. Ancora una volta (come in « Inquisizione ») è dal personaggio che ha risolto la sua inquietudine nel silenzio che giunge la parola: « ...non sai cosa sia la pace, Isolina, la pace e il perdono: non lo sai. Non è la dimenticanza, come pensi tu. E'... la pace! Se lo sapessimo la invocheremmo! Dal padre, da quel padre che può darcela. Basta invocare, non importa credere. Invocare, pregare... Poi qualcuno a furia di invocare giunge anche a vedere, a credere... E' il premio. Intanto invociamo. Tutti. Diciamo: « Perdonateci, padre, — c'è sangue sulle nostre mani — ma perdonateci lo stesso. — Solo voi lo potete, — perché gli uomini come noi — che uccidono i loro



a vivere ognuno la propria vita, ma nuova, restaurata, ricompresa.

«Processo di famiglia»

Dopo questa singolare esperienza teatrale, con « Processo di famiglia » (1953) Diego Fabbri affronta di nuovo un complesso intreccio narrativo. Ma il travagliato lavoro dei primi drammi non è andato disperso: ormai il nucleo attivo (se così vogliamo chiamare il suo schema di individuazione del conflitto drammatico) sa convivere naturalmente con quella che è la vera e propria azione esterna del dramma. In tal modo abbiamo ancora una esperienza nuova. Stavolta è proprio una circostanza romanzesca, vistosa, a originare il processo di revisione. La disputa che tre

figli — non sapranno mai perdonare — gli altri uomini che uccidono — gli altri figli. — Scendete voi, — e perdonateci, — finalmente! ». (« Processo di famiglia », atto III).

Così, pur ricollegandosi in modo assai preciso alla intera problematica di Diego Fabbri, « Processo di famiglia » è una esperienza isolata per l'intento di attingere « la confessione comune » al centro di una vicenda che rischia di confondersi all'inizio con una tipica situazione da teatro borghese.

E' innegabile infatti che, anche nella coerenza dei tratti di costume, i personaggi di Diego Fabbri conservino un po' l'anonimato dei personaggi bettiani, non rinunciando a quel fondo pro-

grammatico di « esempio », di « tipo »: il loro vero dramma non può consistere in uno scontro di modi esterni, l'unico possibile a questi personaggi irriducibili, meglio, l'unico che preme all'autore, è quello intimo.

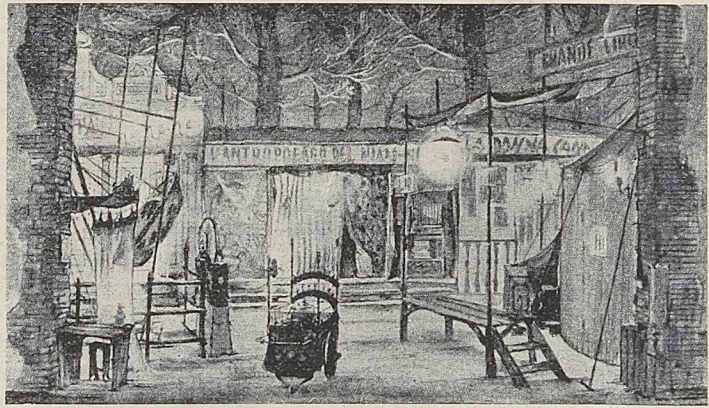
Teatro come processo

Prima di accostarci alla più ambiziosa opera del Fabbri, « Processo a Gesù », occorre rifare la storia di un altro valore.

E' chiaro che il concepire l'opera drammaturgica come « problema aperto » esige appunto la più ampia ricerca di apertura verso il pubblico. Come già per Pirandello e per Betti (non dispiaccia l'insistenza su questi due nomi che stanno ad indicare una linea insopprimibile) il pubblico è elemento attivo, è l'uditorio che in certo senso condiziona e giustifica l'intervento teatrale. Ora, insieme alla rivoluzione di contenuto si afferma di pari passo, venendo a coincidere con essa, una indagine formale come ricerca di adesione e di comunicazione più intima col pubblico stesso (si pensi a « Sei personaggi in cerca d'autore » e al suo carattere di dramma non scritto).

In fondo tale ricerca è presente in ogni forma di teatro in quanto tale: sia che storicamente si individui come interpretazione da parte dell'attore o come processo di mediazione da parte del regista. Ma in « Sei personaggi in cerca d'autore », tanto per fare un esempio, questa ricerca di una apertura verso il pubblico diviene impegno dello autore stesso e solo al risultato positivo di tale indagine è affidata la vitalità di un testo inti-

ma di Cristo e insieme quindi il dramma dello spettatore. L'altro urto (quello costituito dal peccato di Sara e Davide) rappresenta solo un'individualizzazione dell'urto più vasto, una trama a riprova della trama (l'autore lo chiama « intermezzo ») che nel finale confluirà insieme



agli altri interventi nella corallità. Per aiutarci nella lettura si potrebbero distinguere per un momento i vari nuclei drammatici presenti nel testo: a) dramma di Gesù, b) dramma degli ebrei che « recitano » il processo, c) dramma collettivo, d) dramma di Sara e Davide. Vediamo di soffermarci isolatamente su questi nuclei: a) è quello che risulta dall'intervento dei vari testimoni: ognuno cerca di riproporre il dilemma dinanzi al quale fu storicamente posto, una giustificazione, l'esposizione di quel « punto di vista » che determinò il senso del suo intervento al processo vero. E' possibile notare alcune inesattezze

replicato) derivi dalla impossibilità a risolversi, a chiarire se stessi, è il dramma kierkegaardiano dell'inquietudine-angoscia che pone in crisi il processo per il fatto stesso di rappresentarlo.

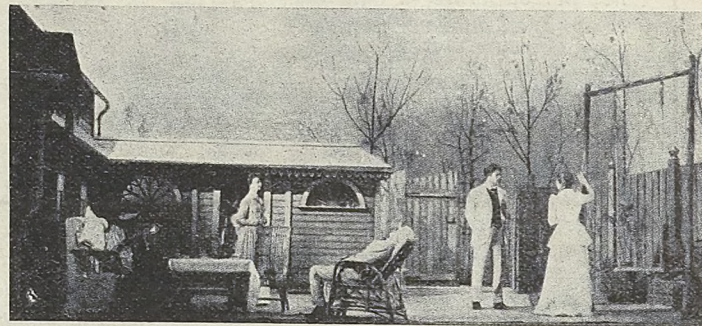
c) Il dibattito aperto con il « pubblico » predisposto dall'autore, un pubblico che presenta

pubblico, media dal linguaggio cinematografico alcuni modi espressivi (montaggio, molteplicità di luogo e di azione). Cose non certamente nuove in teatro (basta pensare alle esperienze limite di Ernst Toller ed alle realizzazioni registiche di Piscator, esperienze che danno l'impressione di un superamento troppo netto della nozione di teatro per accostarsi a quella più generica di « spettacolo »). Con « La Bugiarda » si rimane in pieno teatro, tanto simili modi formali sono saggiamente usati e stilizzati. La tecnica perfetta — c'è il dubbio di assistere ad un « divertissement » gratuito — tenta ancora una volta di provocare un'adesione intima col pubblico. Quello che disorienta è come ne « La Bugiarda » la situazione falsa, illogica, che altrove costituisce l'inizio dell'inquietudine spirituale qui invece costituisca il finale, la soluzione tacitamente ammessa (Isabella con due mariti: un motivo che ci ricorda quello simile di « Design for living » di Noel Coward).

«Veglia d'armi»

Con « Veglia d'armi » (prima rappresentazione: agosto 1956) Diego Fabbri riaffronta il tema più lancinante della sua problematica, quello della vocazione e dell'inquietudine, nella forma classica e intensa che contrassegna i suoi risultati maggiori.

Alcuni gesuiti convengono dalle parti più diverse del mondo per prendere parte ad una discussione che investe direttamente il contenuto e i modi del loro apostolato. L'incontro assume la forma di una disamina attenta della situazione spirituale della società contemporanea e della più viva problematica del-



l'apostolato militante. Poi, quando la disputa ha provocato i termini stessi dell'umanità più viva dei convenuti, raggiungendo il calore e l'inconciliabilità dello scontro, un personaggio misterioso fa sbocciare dalle diverse e quasi incompatibili visuali un fiore unico: la via dell'amore, l'ansia implacabile della carità.

« Signori, signori miei che ci avete seguito... io vi chiedo soltanto una cosa: abbiate compassione, abbiate pietà di noi... Se non fossimo tanto inquieti non faremmo quel che facciamo da quindici anni... Noi non riusciamo ancora a vedere quel che vorremmo... (...) Vi chiedo un po' di rispetto per la nostra pena... » (« Processo a Gesù », primo tempo).

Leandro Castellani

Le illustrazioni di queste pagine rappresentano (dall'alto in basso, da sinistra a destra):

- 1) Angelo Maria LANDI: « Le Maschere » - Teatro Comunale - Firenze 1955 (bozzetto).
- 2) Luciano DAMIANI: « El nost Milan » - Piccolo Teatro di Milano 1955 (bozzetto).
- 3) Gabriel MONET: « Amleto » - Festival d'Annecy 1956.
- 4) Luchino VISCONTI: « Il Crogiuolo » - Compagnia Brignone-Santucci 1956.
- 5) Piero TOSI: « Zio Vania » - Compagnia Morelli - Stoppa 1956.
- 6) Sepp NORDEGG: « Il processo » - Teatro San Carlo - Napoli 1955.
- 7) Ezio FRIGERIO con Fabio MAURI: « Casa di bambola » - Compagnia Brignone-Santucci 1955.

La scenografia oggi

Avevamo già avvertito su « Ricerca » che accanto a indagini sul teatro contemporaneo, che su questo numero continuano con Fabbri, si sarebbero avviate giustificazioni di indole estetica sul teatro.

Purtroppo qui, presentando bozzetti di scenografie teatrali, si anticipano un po' i tempi, in quanto questa pubblicazione era maggiormente comprensibile e giustificata all'interno di una prospettiva estetica (che qui diamo sottintesa, ma a cui già si era accennato nel n. 13-14 del 1956 di Ricerca) che configura il fatto drammaturgico unitario, e per quello che ci riguarda, prospetta la scenografia teatrale in quel processo unitario di comunicazione della sostanza poetica dell'opera.

Possiamo senza dubbio dire che la scenografia è parte integrante della comunicazione teatrale e ci aiuta a stabilire, nel tempo — accanto alla interpreta-

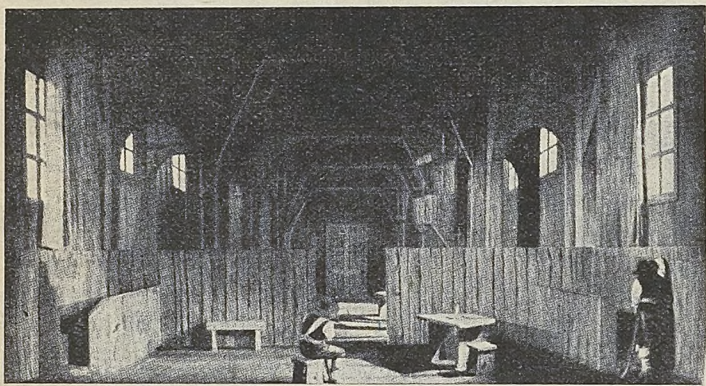
zione degli attori, alle reazioni del pubblico, alla cronaca critica — la interpretazione e la fortuna dell'opera.

Si prenda soltanto la scenografia dell'Amleto di Monet che qui pubblichiamo: immediatamente avvertiamo che non possiamo neanche parlare di scenografia, ma di « messa in scena », appunto perché la scenografia partecipa e si inserisce immediatamente nell'unità di interpretazione e della regia.

Ci preme intanto di sottolineare l'importanza della scenografia, come mezzo di determinazione storica di una interpretazione teatrale e come elemento che compone legittimamente il fatto drammaturgico.

Sappiamo che esistono altri problemi che qui non possiamo accennare e ci limitiamo a rimandare a « Tempi e aspetti della scenografia » ed. RAI di Anton Giulio Bragaglia.

b.c.



mamente teatrale, che non sopporta altra forma di traduzione.

In questo senso l'innovazione che potremmo chiamare « tecnica » viene sempre a coincidere con l'innovazione di contenuto. Ad eccezione di alcuni pericolosi e non convincenti esperimenti di sdoppiamento (dadaismo, futurismo, surrealismo, ecc.) che, se hanno provocato nuove forme di spettacolo, sono evasi dai limiti del linguaggio teatrale drammatico. Fin dalle prime produzioni è evidente in Diego Fabbri la ricerca di una « terza dimensione », di un dialogo in cui possano unificarsi due monologhi (il pubblico e l'autore): « Processo di famiglia », ma più « Inquisizione » e « Il seduttore ».

«Processo a Gesù»

Il dramma di Fabbri con « Processo a Gesù » (1955) si rivela esattamente per quello che è, essenzialmente dibattito di idee e di sentimenti, di modi d'essere.

Processo a Gesù, ma non basta, perché, nel momento stesso del suo svolgersi (la finzione teatrale vuole che si tratti di una ennesima replica del processo, così come un gruppo di ebrei tenta ricostruirlo) il processo è posto in crisi: questo è il nucleo drammatico più vivo che rende valido l'altro, quello della rappresentazione chiusa nei limiti stabiliti dalla « troupe » degli ebrei. Così il dramma non può assolutamente confondersi con una moderna « sacra rappresentazione », anche se esiste un substrato comune, la vita di Gesù, che è la materia di dramma per l'una, l'inizio per l'altro. Così la crisi del processo provoca il proiettarsi cosmico del dram-

teologiche (si pensi alle battute di Maria sull'amore verso Gesù figlio-uomo che sembrano quasi un ripudio della sua missione di Madre di Dio). Ma è pure possibile una giustificazione: i testimoni sono gli attori di quella singolare troupe diretta dal vecchio Elia, impegnati in una rappresentazione che è insieme « purificazione », « confessione - inquietudine ». Ed ognuno cerca di collaborare col suo intervento passionale, soggettivizzato, alla giustificazione di se stesso in quanto personaggio. E' l'entrare in causa di ognuno, l'accollarsi il dramma emotivamente, con la violenza del cuore che attende una parola di chiarezza nella partecipazione a un rito catartico.



b) E' il dramma più umano, quello della « parola », che consiste nel timore di tradire istante per istante il « verbo », nel timore che il nulla di fatto delle quotidiane sentenze (sono già molti anni che il processo viene

Una commedia che non rifiuta il paradosso (si ricordi già « Il seduttore ») e l'uso di mezzi di adesione realistica al personaggio come il dialetto. Una commedia che, nel proseguire la ricerca « tridimensionale » verso il

Il messaggio natalizio del Sommo Pontefice ai fedeli e ai popoli del mondo

Pubblichiamo la parte centrale del Radiomessaggio natalizio di S.S. Pio XII ai fedeli e ai popoli del mondo non solo perché la parola del Vicario di Cristo deve essere sempre oggetto di riflessione per ogni cristiano, ma anche perché — in modo speciale — i pro-

blemi affrontati e risolti in questo discorso pontificio, oltre ad avere uno stretto rapporto con la presente situazione storica, hanno un particolare rilievo in rapporto al tema sulle « Correnti culturali ».

Il Discorso infatti, prendendo in esame le concezioni promananti da false e insuffi-

cienti visioni ed interpretazioni della « seconda rivoluzione tecnica », mostra su quali equivoci e su quali contraddizioni esse si fondano sia nel caso di soluzioni pragmatiche e relativistiche, particolarmente in auge nel mondo americano ed anglosassone, sia nel caso di soluzioni materialistiche e storiche proprie del mondo marxista.

Come, allora, dovrà comportarsi il credente dinanzi alla penosa contraddizione, che grava sul mondo moderno e di cui testè parlavamo? Benché egli sia nel felice possesso di tutti gli elementi atti a dominarla nel proprio interno, non potrebbe né dovrebbe esimersi dal contribuire a risolverla anche esteriormente. Pertanto primo dovere del cristiano sarà di persuadere l'uomo moderno a non considerare la natura umana né con sistematico pessimismo, né con gratuito ottimismo, bensì a riconoscere le reali dimensioni del suo potere. Egli inoltre si adopererà di far comprendere ai contemporanei della "seconda rivoluzione tecnica" che essi non hanno bisogno di liberarsi dal peso della religione, per superare la contraddizione, ed anzi per non sentirla più affatto. Al contrario proprio la religione cristiana pone la contraddizione sotto quella luce, che sa separare il vero dal falso ed offrire, a quanti ne soffrono la stretta, l'unico varco per uscirne senza scosse né rovine.

Falsa concezione del peccato e sue conseguenze...

Per adempire questo dovere con illuminata carità, è opportuno che il cristiano conosca più concretamente il modo di pensare dell'uomo detto moderno, tutt'altro che realistico, riguardo al peccato. Coloro, infatti, che non tollerano negli schemi del loro mondo il concetto della colpa originale e dei peccati personali con le loro conseguenze; non potendo, d'altra parte, trascurare l'esperienza che l'uomo è predisposto anche moralmente a cadere; ascrivono le perverse inclinazioni soltanto a morbosità, a debolezza funzionale, per sé sanabili. Ed assicurano che, non appena saranno conosciute pienamente le leggi, alle quali l'uomo è sottoposto nei suoi rapporti col mondo circostante e fin nelle profondità della sua anima, si giungerà al completo risanamento delle presenti deficienze. Occorrerà perciò — essi sostengono — attendere il giorno, in cui dalla piena conoscenza del meccanismo in-

teriore dell'uomo sorgerà la arte terapeutica atta a guarire le sue morali disposizioni morbose. Come il moderno potere sulla natura esteriore, frutto della conoscenza approfondita delle leggi che la governano, rende possibile ogni costruzione tecnica, così non vi è ragione di dubitare che altrettanto successo sarà ottenuto nel regolare il complesso morale dell'uomo. Perché mai — essi si domandano — soltanto l'uomo dovrebbe rimanere la sola costruzione invincibilmente falsa e irriducibile?

...nel concetto del delitto e della pena...

Di tal modo di falsare la realtà, già fin da ora si raccolgono le deplorevoli conseguenze. La mollezza generalmente lamentata nell'educazione, la eccessiva indulgenza di fronte al delitto, il silenzio sulla colpa e l'avversione all'idea della pena anche giusta, sono le immediate conseguenze di una concezione dell'uomo, nella quale tutto è in sé buono, e tutte le mancanze — si afferma — derivano dal non saper adattare rettamente l'uomo nell'ingranaggio di funzioni, a cui egli col suo mondo circostante è soggetto.

...nelle questioni della vita sociale e statale

Il medesimo schema viene dagli stessi fautori applicato altresì alle questioni della vita sociale. Nei problemi angosciosi della moderna democrazia non occorre — a loro avviso — chiamare in causa la coscienza ed il senso morale degli uomini, bensì la loro temporanea incapacità costruttiva, a sua volta frutto della ignoranza e del rifiuto di prendere in seria considerazione la bontà dell'uomo, che è alla fin fine propria di tutti. Pertanto — essi aggiungono — approfondendo sempre più la conoscenza delle norme naturali che dominano l'uomo e il suo mondo, le buone qualità di tutti saranno realmente messe in valore e l'autorità e la responsabilità distribuite su molti, anzi propriamente su tutti. Ciò nondimeno, come comportarsi di fronte alle deficienze che la vita sociale e sta-

tale presenta, quali l'amonitività del potere, l'assorbimento dell'individuo nella massa, l'incerto equilibrio tra le forze in giuoco nella società? I seguaci del cosiddetto realismo assicurano che, per escludere tali inconvenienti, basterà inserire il principio della responsabilità personale e dell'equilibrio delle energie nel complesso in certo modo macchinale e puramente funzionale della vita associata. E ripetono: come la più diffusa conoscenza delle leggi e delle funzioni della natura esteriore ha conseguito le più ardite attuazioni tecniche, così, nel campo delle strutture sociali, sarà sufficiente un'accresciuta cognizione delle leggi, che regolano il loro meccanismo, per venire a capo di una perfetta società.

Il vero realismo cristiano

Ma possono veramente giustificarsi le aspettative fondate sopra una concezione che, mentre si vanta d'essere realistica, dimostra di ignorare la vera natura dell'uomo? E' proprio vero che le sue cosiddette predisposizioni al male non sono più che sanabili difetti di un corso normale, non altro che guasti di una macchina o di un apparecchio, che si rimuovono mediante un accresciuto sapere tecnologico? Anche ammettendo, come è vero, che l'uomo risente lo impulso di molti svolgimenti naturali e di complessi funzionali, egli resta tuttavia, ben altrimenti che la materia, la pianta e l'animale, al di sopra di essi, e, pur riconoscendone il senso e l'importanza, sarà sempre il loro signore, che in libera causalità in un modo o in altro li inserisce nel corso degli eventi. L'uomo domina quegli svolgimenti e complessi, perché è soprattutto una sostanza spirituale, una persona, un soggetto di libera azione ed omissione, e non soltanto il punto d'intreccio nello svolgersi di quei processi naturali. In ciò consiste la sua dignità, ma anche il suo limite. Perciò egli è capace di fare il bene, ma anche il male; capace di attuare tutte le possibilità e disposizioni positive del suo essere, ma anche di metterle in pericolo. Orbene, appunto

questo cimento, che, a causa dei grandi valori in giuoco, ha assunto nel ventesimo secolo proporzioni molto ampie, crea e spiega l'angosciosa contraddizione avvertita dai contemporanei. Non vi è altro rimedio per superarla che il ritorno al vero realismo, al realismo cristiano, che abbraccia con la medesima certezza la dignità dell'uomo, ma anche i suoi limiti, la capacità di superarsi, ma anche la realtà del peccato.

Il falso realismo nelle sue applicazioni:

Non così quel falso realismo, di cui desideriamo di accennare qualcuna delle infeluste applicazioni. E' cosa chiara che esso mina alla radice la privata e pubblica moralità, svuotando di ogni loro valore positivo i concetti di coscienza e di responsabilità, e indebolendo quello del libero arbitrio.

Parimente dannose le conseguenze nel campo dell'educazione, come già fin d'ora si può rilevare là ove questa risente l'influsso, più o meno larvato, del falso realismo: scuole che non si propongono affatto, o soltanto subordinatamente, l'intento pedagogico; genitori ridotti all'incapacità morale di educare rettamente i figli con l'esempio e con la guida; tutto ciò è anche maggiormente causa del fallimento, oggi apertamente deplorato, nella educazione, che i difetti e gli sbagli, egualmente non trascurabili, dei figli stessi. Come l'uomo maturo, così gli educatori e i fanciulli nella preparazione alla vita, dovrebbero tornare a confessare la realtà del peccato e della grazia, non prestando l'orecchio alle parole di pure e semplici predisposizioni, da cui guarirebbero la medicina e la psicologia.

...nella odierna struttura democratica

Una più larga applicazione trova il falso realismo nella odierna struttura democratica, la cui insufficienza, come accennammo, dipenderebbe da semplici difetti delle istituzioni, da attribuirsi alla ancora manchevole conoscenza dei processi

naturali e del complesso delle funzioni del meccanismo sociale.

Ora anche lo Stato e la sua forma dipendono dal carattere morale dei cittadini, specialmente oggi che lo Stato moderno, nell'alto sentimento delle possibilità tecniche e organizzative, è pur troppo inclinato a sottrarre al singolo, mediante pubbliche istituzioni, il pensiero e la responsabilità per la sua vita. Una democrazia moderna così costituita dovrà dunque fallire dovunque essa non si rivolge più, o non può più rivolgersi, alle singole responsabilità morali dei cittadini. Ma anche se volesse, non sarebbe in grado di farlo con positivo successo, poiché non troverebbe risposta dovunque il senso della verità della realtà dell'uomo, la coscienza della dignità della natura

Il libero atto e la realtà umana

Il secondo errore del pensiero cosiddetto realistico, che sta alla base della odierna contraddizione, consiste nella pretesa di creare una società completamente nuova senza preoccuparsi della realtà storica dell'uomo, noi che del suo libero atto che determina, né della religione che questa libertà nutre e sanziona. E' impossibile di prevedere tutte le conseguenze di questo errore; ma la più immediata sarà la distruzione di quella sicurezza, già tanto labile che il mondo ardentemente brama.

I tre valori essenziali: realtà storica, atto libero e religioso. Loro rifiuto da parte del pensiero « realistico »

Il rigetto dei tre valori — realtà storica, atto libero e religioso —, quasi zavorre che rallenta o inceppa il suo corso la nave del moderno progresso, è una conseguenza dell'accennato atteggiamento di quel pensiero realistico, che non ammette limiti al potere dell'uomo, tratta ogni cosa con metodo tecnico, nutre intera fiducia nel sapere tecnologico.

umana e dei suoi limiti, non sono più vivi nel popolo. Si cerca di riparare con l'intraprendere grandi riforme istituzionali, non di rado dalle dimensioni troppo ampie o poste su falsi fondamenti; Ma la riforma delle istituzioni non è così urgente come quella dei costumi. La quale, a sua volta, non può essere compiuta che sulla base della vera realtà dell'uomo, quale si apprende nella religiosa umiltà dinanzi alla culla di Betlemme. Anche nella vita degli Stati la forza e la debolezza morale degli uomini, i peccati e la grazia, volgersi, alle singole responsabilità morali dei cittadini. Ma anche se volesse, non sarebbe in grado di farlo con positivo successo, poiché non troverebbe risposta dovunque il senso della verità della realtà dell'uomo, la coscienza della dignità della natura

L'uomo creatore indipendente, con metodo tecnico, di una nuova società

La prerogativa della umanità della presente epoca tecnica — così si afferma — consiste nel poter costruire sempre di nuovo la società con quel progressivo sapere tecnologico e senza il bisogno di prendere lezioni dal passato. Questo anzi, con i pregiudizi d'ogni genere, ma specialmente religiosi, indebolirebbe la fiducia e ne raffredderebbe l'impulso costruttivo. L'uomo moderno, consapevole e orgoglioso di vivere in questo mondo come in una casa che egli, ed egli solo, costruisce, si aggrappa alla funzione di creatore. Ciò che una volta fu, non l'interessa, né l'arresta. Tutto il mondo diviene per lui un laboratorio, ove egli collega con stretta concatenazione matematica sempre di nuovo le forze della natura, le distribuisce dosandole, forma e preordina gli eventi. Senza dubbio vi sono ancora reazioni; vi sono ancora fatti, in cui la natura sembra resistere alla volontà e ai piani dell'uomo, e addita un tutto, che soltanto a costo di serie conse-

guenze, se non proprio di cataclismi, può essere scomposto negli ultimi elementi.

Quindi non è da meravigliare che l'uomo moderno, nell'accostarsi alla vita sociale, lo faccia col gesto del tecnico che, dopo di aver decomposto una macchina nei suoi primissimi elementi, si accinge a ricostruirla secondo un modello suo proprio. Ma trattandosi di realtà sociali, la sua brama di creare cose del tutto nuove s'imbatte in un ostacolo insormontabile, ossia, nella stessa società umana con i suoi ordinamenti consacrati dalla storia. La vita sociale infatti è qualche cosa venuta all'essere lentamente con molti travagli, e quasi per successive stratificazioni dei contributi positivi arrecati dalle precedenti generazioni. Solo appoggiando le nuove fondamenta sopra questi solidi strati, è possibile costruire ancora qualche cosa di nuovo. Il dominio della storia sopra le realtà sociali del presente e del futuro è dunque incontestabile, né può essere negletto da chi voglia porvi mano per migliorarle o adattare ai nuovi tempi. Ma i pretesi realisti, nell'intento di superare ad ogni costo la resistenza della realtà storica, rivolgono il loro zelo di distruzione alla religione, colpevole, secondo loro, di aver creato e di voler mantenere in vita tutto il passato, e particolarmente le sue forme più scadenti; rea soprattutto di consolidare le idee sociali dell'uomo entro schemi assoluti quindi immutabili. Essa costituisce dunque un ingombro sul cammino del futuro, ed è perciò da rimuovere.

La religione cristiana dinanzi al presente e all'avvenire della umana società

Senza dubbio la religione cristiana riconosce e rispetta il dominio della storia sul presente e l'avvenire della umana società, perché tutto ciò che è vera realtà, il credente non può ignorarlo né respingerlo. Egli sa che non un evento svolgentesi secondo necessità meccaniche è a fondamento della umana realtà e società, ma la libera e sempre benevola azione di Dio, e la libera azione de-

gli uomini, un'azione animata da amore e da fedeltà dovunque essi seguono l'ordinamento di Dio. Così nella culla di Betlemme il senso profondo della storia dell'uomo, passato e futuro, diviene realmente corporeo ed abbraccia il suo, quantunque triste, presente, che il cristiano affronta con la consolante convinzione della sicurezza.

La sicurezza e i suoi fondamenti

La sicurezza! La più viva aspirazione dei contemporanei! Essi la chiedono alla società e ai suoi ordinamenti. Ma i pretesi realisti di questo secolo hanno dimostrato di non essere in grado di darla, proprio perché si vogliono sostituire al Creatore e farsi arbitri dell'ordinamento della creazione.

La religione e la realtà del passato insegnano invece che le strutture sociali, come il matrimonio e la famiglia, la comunità e le comunanze professionali, l'unione sociale nella proprietà personale, sono cellule essenziali, che assicurano la libertà dell'uomo, e con ciò il suo ufficio nella storia. Sono pertanto intangibili, e la loro sostanza non può essere soggetta ad arbitraria revisione.

La società umana e il suo supremo Ordinatore

Chi davvero cerca libertà e sicurezza, deve restituire la società al suo vero e supremo Ordinatore, persuadendosi che soltanto il concetto di società derivante da Dio lo protegge nelle sue più importanti imprese. L'ateismo teorico ed anche pratico di coloro che idolatrano la tecnologia e il processo meccanico degli eventi, finiscono necessariamente per diventare nemici della vera libertà umana, poiché essi trattano con l'uomo come con le cose inanimate in un laboratorio.

Queste considerazioni sono meno estranee e lontane dalla concretezza di quanto possano sembrare. Ci auguriamo pertanto che vengano accolte là, ove si pensa all'elevamento dei territori poco sviluppati, delle cosiddette aree depresse. E' certamente lodevole la sollecitu-

dine per migliorare le strutture sociali esistenti e suscettive di miglioramento; ma sarebbe un errore svellere l'uomo sotto l'influsso della tecnica e della organizzazione moderna, da tutte le tradizioni. Quasi piante strappate al loro ambiente e trasferite in clima ostile, questi uomini si troverebbero crudelmente isolati, per poi cadere forse vittime di idee e di tendenze che, in sostanza, nessuno può volere.

Armonia fra il dinamismo delle riforme e la statica delle tradizioni, l'atto libero e la comune sicurezza

In tal modo il rispetto verso quanto la storia ha prodotto è il segno della genuina volontà di riforme e la garanzia del loro felice successo. Esso vale per la storia, come quel regno di umana realtà, in cui l'uomo sociale deve occuparsi non solo con le forze della natura, ma anche con se stesso. Responsabile, com'esso è dinanzi a quelli che furono e che saranno, è stato dato a lui l'incarico di modellare

incessantemente la vita comune, ove è sempre una evoluzione dinamica per mezzo dell'azione personale e libera, ma senza togliere la sicurezza che si ha nella società e con la società, e ove, d'altra parte, è sempre un certo fondo di tradizione e di statica per salvaguardare la sicurezza, senza però togliere da parte della società l'azione libera e personale dell'individuo.

In tal modo l'uomo tesse la sua storia, ossia coopera con Dio nell'attuazione di una realtà degna del suo soggetto ed insieme del disegno del Creatore. E' un ufficio altrettanto elevato quanto arduo, che soltanto colui, che comprende ciò che è storia e libertà, potrà adempiere felicemente, armonizzando il dinamismo delle riforme con la statica delle tradizioni, l'atto libero con la comune sicurezza. Il cristiano, che si prostra dinanzi alla culla di Betlemme, ne comprende pienamente la necessità e la gravità, ma dalla medesima culla trae la luce e la forza per assolvere degnamente l'alto incarico.

La verità assoluta è luce dell'uomo

La libertà e la responsabilità personale, la socievolezza e l'ordinamento sociale, il beninteso progresso sono dunque valori umani, perché l'uomo li attua e ne trae vantaggio, ma anche religiosi e divini, se si guarda la loro sorgente.

Contrasti nel campo religioso

Ora l'intimo fondamento di questi valori si è voluto infrangere e far dimenticare nei tempi moderni dalla società, anche in Occidente, in nome del laicismo, della vana autoruffianza dell'uomo. Si è così pervenuti a questa singolare condizione, che non pochi uomini della vita pubblica, privi essi stessi di vivo sentimento religioso, per il bene comune vogliono e debbono difendere quei valori fondamentali, che tuttavia soltanto nella religione e in Dio hanno la loro sussistenza.

I pretesi realisti non amano riconoscere tale affermazione, ed anzi tanto più incolpano la religione di tramutare in lotta religiosa ciò che non sarebbe se non un contrasto nel campo politico ed economico. Essi dipingono vivamente il terrore e la crudeltà delle antiche guerre di religione, per far credere che gli odierni conflitti fra l'Occidente e l'Oriente sono invece inoffensivi, e che basterebbe soltanto da ambedue le parti un poco più di senso pratico per ottenere l'acquietamento di interessi economici e di concreti rapporti di potenza politica. Il richiamarsi a valori assoluti falsifica — essi dicono — infastidendo il reale stato di cose, attizza le passioni e rende più difficile il cammino verso una pratica e ragionevole unione.

I problemi della democrazia universitaria

Il convegno di studi sui problemi della democrazia universitaria, che la Fuci ha tenuto a Roma nel dicembre scorso, ha voluto porsi come un effettivo contributo di idee all'attuale momento della rappresentanza, per il chiarirsi dei suoi obiettivi e degli strumenti atti a conseguirli, e come un'indicazione di lavoro per i circoli e per i fucini comunque impegnati sul terreno degli Organismi Rappresentativi.

Si è cercato anzitutto di chiarire i termini fondamentali del problema dell'Università in Italia, come storicamente si sono determinati, strettamente connessi ai vari indirizzi di pensiero e ai vari movimenti politici.

Ci sono alcuni problemi-chiave, sempre ritornanti, che hanno dato una fisionomia alla legislazione universitaria italiana, nel succedersi delle sue fasi, e che ancor oggi sussistono, così come le rispettive vicende storiche ce li hanno trasmessi: né possono essere adeguatamente impostati e tanto meno risolti senza tener presenti i condizionamenti che su di essi quelle vicende storiche hanno esercitato.

Uno, ad esempio, il problema dei rapporti tra ricerca scientifica e preparazione professionale nell'Università. Caratteristica è l'evoluzione della legge Casati del 1859, in cui le due funzioni sono poste sullo stesso piano, alla riforma Gentile, che dà invece una netta prevalenza alla finalità scientifica, individuando in essa la caratteristica di una Università-guida intellettuale del Paese.

A questo problema è in un certo senso legato l'altro dell'Università vista, volta a volta, come formatrice di un'élite intellettuale destinata a reggere la nazione, o invece come centro di cultura aperta e allargata il più possibile a tutti. Questo aspetto più propriamente intellettuale della questione si confonde a volte con quello, più propriamente economico-sociale, dell'accesso dei ceti disagiati all'istruzione universitaria. Basti ricordare le posizioni di Croce e di Gentile, e d'altra parte le tesi del socialismo.

Qui si trovano le radici di problemi e di atteggiamenti oggi tutt'altro che risolti e pacifici: dal « diritto allo studio » come fondamentale problema di costruzione dello stato democratico, alle polemiche tra le diverse concezioni dell'Università, quelle che la vedono come formatrice di un ristretto nucleo di scienziati-dirigenti, e quelle che all'opposto la vogliono produttrice di gran numero di tecnici e di professionisti altamente specializzati, per soddisfare le necessità tecniche ed economiche del paese: si ricordino ad esempio i termini della polemica sui collegi Universitari tra cattolici e goliardi.

Ancora, una notevole evoluzione storica presentano i rapporti tra insegnamenti umanistici, scientifici e tecnici nell'Università italiana. Dopo la legge Casati, che esclude completamente dall'insegnamento universitario il campo della tecnica, lo sviluppo di questa, l'evoluzione economico-sociale del paese, e il prevalere di correnti positivistiche, portano il problema della tecnica nell'Università in primo piano.

La riforma Gentile, rappresentando da una parte una reazione allo scientificismo positivista, porta dall'altra ad una antistorica trascuranza degli insegnamenti scientifici e tecnici, sulla scorta del pregiudizio che classificava come pseudo-concetti i concetti scientifici, e dà prevalente peso alle discipline morali. Ancor oggi siamo lontani da un equilibrio raggiunto tra facoltà e insegnamenti umanistico-politici e scientifico-tecnici.

Il problema della libertà della scuola è particolarmente condi-

zionato nel suo svolgersi dalle diverse concezioni dello stato succedutesi, da quelle illuministico-liberali a quelle hegeliane e neo-hegeliane, e dalle loro concrete traduzioni politiche, che atteggiavano in modi radicalmente diversi il rapporto stato-scuola.

La riforma Gentile segna una affermazione in senso liberale, e insieme, per il regime politico in cui nasce, l'inizio di una involuzione in senso autoritario, fino alla Carta della scuola, che delinea una completa partitizzazione della scuola italiana.

Col rinascere dello stato democratico, è questo uno dei punti di sostanziale mutamento della situazione scolastica: ma non per questo si può oggi ritenere del tutto risolto il problema della libertà nell'Università italiana. Ad esso si riporta il problema della formazione civile dello studente nell'Università, imponendosi la rinuncia da parte dello Stato a fare dell'Università uno strumento per la formazione politica di una classe dirigente docile ai suoi fini particolari e contingenti.

Questa disamina, sia pure necessariamente sommaria, delle matrici storiche dei problemi dell'Università italiana, ha posto per il Convegno le basi per un loro esame quanto più possibile provveduto ed obiettivo.

La seconda relazione ha indi-

diment, anche condotti nell'ambito delle singole facoltà.

Si aggiunga, in tema di capacità formativa dell'Università, la necessità di un adeguamento delle attrezzature e degli ordinamenti didattici, in rapporto agli sviluppi della scienza e della tecnica.

Una esigenza non meno viva è quella di garantire nell'Università una preparazione specializzata e perciò approfondita, senza che questo pregiudichi la parte del laureato una capacità di comprensione più generale dei problemi della sua scienza e della sua professione. E' attraverso l'acquisizione piena del metodo proprio di ogni singola disciplina, e la visione quindi dei suoi limiti, che questa comprensione più larga si può acquistare.

Connesso in certo modo a questo è il problema della formazione civile nell'Università, su cui la discussione del convegno è stata particolarmente viva. E' questo del resto un aspetto molto sentito da chi negli ultimi anni si è occupato del problema dell'Università in Italia, e che è stato addirittura al centro di una intera fase della Rappresentanza, quella che prende nome dal Congresso di Montecatini.

Un'affermazione fondamentale in questo campo è stata quella che la formazione civile nell'U-

gio universitario non può limitarsi ad offrire allo studente delle materiali possibilità di mantenimento; né d'altra parte può assumersi le funzioni dell'Università, dando ad un'élite di privilegiati quelle possibilità di formazione che si richiedono all'Università e che essa oggi non dà. Deve essere luogo di piena vita universitaria, per chi questa non avrebbe possibilità di vivere altrimenti, che possa anche, in un'Università rispondente pienamente ai suoi compiti, offrire ulteriori possibilità di studio a chi si avvia a carriere scientifiche.

Delineata questa panoramica dei problemi universitari, in stato di differente evoluzione l'uno dall'altro, per ragioni storiche e contingenti, il Convegno ha voltato la sua attenzione, nella seconda giornata, alla situazione odierna della Rappresentanza, in un doppio ordine di problemi: per quanto riguarda gli obiettivi che essa si pone e per quanto riguarda gli strumenti atti a raggiungerli.

La situazione odierna della Rappresentanza è frutto di una evoluzione che, attraverso le diverse fasi trascorse, ne ha di volta in volta, rinnovato obiettivi e strutture.

Dalla prima fase sindacale, in cui gli OO. RR. si ponevano a difesa degli immediati interessi degli studenti, in funzione quasi esclusivamente rivendicazionistica e assistenziale, si è passati ad una nuova fase, in cui la rappresentanza, che denunciava nella Università una sostanziale incapacità di rispondere alle richieste della società, poneva come suo compito fondamentale quello di supplire a questa insufficienza, contribuendo alla formazione, particolarmente in senso civile, degli universitari. In seguito, a questo compito essenzialmente formativo-culturale se ne è sostituito un altro di natura più propriamente politica: ed è la fase che oggi viviamo, in cui la Rappresentanza pone come suo obiettivo fondamentale la riforma universitaria.

In questa nuova prospettiva entrano fatalmente in crisi i rapporti tra Rappresentanza e gruppi agenti in essa, soprattutto tenendo conto della particolare situazione dell'UGI. Si presenta da una parte il pericolo che i gruppi leghino la loro azione a motivi politici extra-universitari, che distruggerebbero l'autonomia della Rappresentanza; dall'altra il pericolo che si agisca su di un piano frammentario e particolaristico, senza unitarie linee direttrici.

Ancora oggi deve essere ribadita con forza l'affermazione centrale del limite universitario della Rappresentanza.

Oggi, strumento principale di azione sulle strutture universitarie è per gli OO. RR. l'azione di pressione e qualificazione presso

l'opinione pubblica, studentesca e non, e presso gli organi responsabili; ma la caratterizzazione universitaria della rappresentanza, che la qualifica ad agire soprattutto all'interno dell'Università, risulta più netta se si pone mente alla sua fondamentale funzione di strumento degli studenti per la partecipazione alla direzione della Università. Se l'azione per la riforma strutturale si esplica per lo più, fatalmente, dall'esterno, non così è della funzione di amministrazione della cosa universitaria, che qualifica la Rappresentanza come elemento intrinseco alla struttura stessa dell'Università.

Problema fondamentale oggi per la Rappresentanza è individuare delle concrete linee di lavoro in ordine alla riforma, inquadrata in una visione organica del problema, che le diano una effettiva incidenza nell'Università e nel paese.

Ai gruppi spetta il compito di condurre l'elaborazione ideologica atta a sostenere lo sforzo politico della rappresentanza.

Se dal piano nazionale spostiamo la nostra attenzione al piano degli OO. RR. locali, vediamo come l'acquisizione della più recente fase della Rappresentanza ponga nuovi problemi di adeguamento di obiettivi e strutture. Alla periferia spesso è più difficilmente colto il processo di evoluzione del movimento universitario; le qualificazioni dei gruppi e i rapporti tra loro non sono sempre chiari; motivi ed esigenze di carattere pratico spingono un lavoro di cui non sempre si scorgono le linee direttive di fondo; la maggior vicinanza della base studentesca pone problemi di adattamento meno avvertibili a livello nazionale.

L'azione dell'O.R. locale nei confronti della riforma si può esplicitare soprattutto in due direzioni: una per così dire preparatoria dell'iniziativa a livello nazionale, con un'azione di studio e di documentazione, e di sensibilizzazione dell'opinione pubblica, studentesca e non; un'altra nell'ambito e nei confronti delle istituzioni e in genere delle realtà aventi rapporto con l'Università, e nell'ambito dello stesso autogoverno universitario.

Particolare importanza e interesse assumono i rapporti tra enti pubblici locali e Università. Questa, come organismo culturale, rientra largamente nello spazio di interessi della zona che è compito dell'ente locale curare; le possibilità d'altra parte di questi enti nei confronti dell'Università, soprattutto sotto il profilo del finanziamento, sia ai fini scientifici che a fini assistenziali latu sensu, sono suscettibili oggi di notevole sviluppo.

Per quanto riguarda il rapporto Università-industria, si tratta di garantire l'interessamento di tutte le strutture economiche del paese all'Università, anche qui soprattutto in ordine al finanziamento di questa, evitando d'altra parte che resti in alcun modo compromessa l'autonomia degli istituti universitari nella ricerca scientifica e nella preparazione professionale degli studenti.

Estrema concretezza assume in sede locale la partecipazione studentesca alla direzione dell'Università, che già, attraverso la partecipazione ai consigli delle Opere universitarie, ha assunto una fisionomia giuridica definita, se pure parziale.

Esaminate le possibilità aperte oggi alla Rappresentanza, il Convegno si è proposto, nella sua terza giornata, di esaminare compiti e prospettive della presenza dei cattolici nel movimento universitario, attraverso l'Intesa, e in particolare nella Fuci.

L'Intesa oggi, per svolgere in pieno la sua funzione di forza politica universitaria, deve, da un lato, mantenere e sviluppare i giudizi di fondo sull'Università che essa, e più in generale il mondo cattolico universitario, hanno espresso; dall'altro cercare la traduzione di questi giudizi in concrete prospettive poli-

Roma 16-18 dicembre 1956

cato alcuni gruppi principali di problemi presenti nella nostra Università.

Anzitutto quelli riguardanti il raggiungimento da parte di questa di una effettiva capacità formativa scientifica, professionale e civile. Condizione prima per il raggiungimento di tale capacità è l'adozione di un metodo di libertà, che permetta allo studente di assumere una più autonoma responsabilità nell'orientare la propria preparazione: solo ad una maggiore autonomia in tal senso può corrispondere giustificatamente da parte dello Stato l'introduzione di strumenti di controllo, quale l'esame di stato, delle capacità professionali del laureato.

Preparazione scientifica e professionale sono termini inseparabili nell'Università: ambedue funzioni cui l'Università non può rinunciare. Questo non esclude che si attuino strumenti particolari per garantire un più deciso orientamento scientifico o professionale del laureato (ad es. esame di stato, distinzione di diploma e dottorato, scuole di specializzazione ecc.).

E' questo un campo in cui la discussione svoltasi ha dimostrato più netta la possibilità e l'opportunità di ulteriori approfon-

niversità non può che passare attraverso lo specifico apporto specializzato e la specifica formazione scientifica e professionale. Non per mezzo di una giustapposizione di insegnamenti eterogenei, tendenti più o meno copertamente a codificare un'etica statale, ma solo in una piena comprensione dei propri compiti, e quindi del proprio posto nella società, come uomo di cultura e professionista, l'universitario potrà acquistare nell'Università sensibilità e formazione ai problemi generali della società.

Un'altra fondamentale prospettiva del problema dell'Università è quella del diritto allo studio, che si traduce oggi in una ricerca di strumenti concretamente disponibili atti a garantire a tutti la possibilità di accesso all'Università.

Questo aspetto concreto implica una considerazione del modo odierno di porsi del finanziamento pubblico e privato all'Università; implica ancora l'elaborazione e l'adozione degli strumenti di assistenza diretta, come borse di studio, assegni alle famiglie, collegi universitari.

Su questi ultimi è aperta oggi, in seno alla Rappresentanza, la discussione, che il Convegno ha esaminato ampiamente. Il Colle-



tiche da offrire alla Rappresentanza.

Si sono a questo fine indicati taluni obiettivi che oggi appaiono immediatamente perseguibili, nell'ambito delle più generali finalità della riforma universitaria.

Questi sono la politica del diritto allo studio, legata al problema del finanziamento dell'Università, pubblico e privato; il perseguimento di più autonome possibilità da parte dello studente nell'orientare la propria preparazione, con la formazione del piano di studi, e di una maggiore specializzazione all'interno delle singole facoltà o gruppi di discipline; il problema giuridico ed economico degli assistenti, che condiziona notevolmente, da una parte, la possibilità di un più stretto contatto tra studenti e docenti, e dall'altra la possibilità per l'Università di assolvere al compito di ricerca scientifica e di preparazione dei docenti.

Nel porsi oggi, con questa fisionomia e questi obiettivi, nella rappresentanza, l'Intesa deve chiarire i termini dei suoi rapporti con le altre forze universitarie, e in particolare con l'UGI. Questa oggi trova i suoi limiti più notevoli nel genericismo ideologico cui è costretta per mantenere un'unità precaria, e nella tentazione di porsi come forza politica generale, compromettendo l'autonomia del movimento studentesco.

Nonostante la percezione di questi limiti, un'affermazione fondamentale del convegno è stata quella della validità di una nostra collaborazione con le forze goliardiche nella Rappresentanza; collaborazione non meccanicamente subita per pure esigenze numeriche, ma voluta e sentita come utile per il superamento, da parte nostra, di posizioni di isolamento o di integralismo. Tanto più tuttavia questa collaborazione sarà valida, quanto più sapremo non abdicare alle nostre idee, ma anzi svilupparle in una sempre maggiore qualificazione della nostra presenza.

Non poteva andare trascurato dal convegno un problema oggi ancora aperto, quello della struttura interna dell'Intesa. Su questo punto, che ha visto un'ampia discussione, si sono delineate sostanzialmente due tesi: la prima che metteva l'accento sulla necessità per l'Intesa di assumere una qualificazione autonoma come forza universitaria, superando perciò ogni legame formale, alla base ed al vertice, con le associazioni, e richiamandosi ad una base sua propria; l'altra che poneva piuttosto l'accento sulla posizione dell'Intesa all'interno del mondo cattolico universitario nel suo complesso, di cui dovrebbe favorire la maturazione organica, impegnandolo con tutte le sue forze, con tutto ciò che di pensiero, di atteggiamenti, di giudizi, è maturato al suo interno, sul terreno del movimento universitario: mantenendo perciò la sua base naturale in quella delle associazioni.

Comunque si ponga la struttura dell'Intesa, resta immutata la responsabilità della Fuci nel momento universitario. Responsabilità che si pone su di un duplice piano: rispetto al mondo cattolico, per far maturare in esso la coscienza del problema universitario come problema di fondo della società italiana; rispetto alla Rappresentanza, in due ordini di idee: la Fuci ha una responsabilità di formazione religiosa, morale, culturale degli studenti: in particolare di quella formazione civile, ideologicamente fondata, che l'Università, come istituto statale, non può né deve dare. Ha poi una responsabilità di elaborazione culturale sui problemi universitari, atta a fondare l'azione e la proposta politica della Rappresentanza.

E' questo quel tipo di contributo che la Federazione appunto con questo convegno, come con ogni altra analoga iniziativa, ha inteso e intende dare al mondo universitario, rispondendo alla vocazione che la sua natura e la sua storia le hanno assegnato.

Valerio Onida

Il tema della speranza chiude la panoramica dell'Antico Testamento: non sfugge però al lettore attento delle pagine ispirate che, con l'anelito all'avvento del Messia l'Antico Testamento non si chiude. Una battuta di arresto sì, ma non una conclusione. Tacciono per circa quattro secoli le voci dei profeti ed Israele attende oppressa ed avvilita — finalmente sulle rive del Giordano si leva una voce: Giovanni il battezzatore, annuncia agli Israeliti che «...è in mezzo a voi colui che non conoscete...» (Giov. 1, 26). E questo aveva avvertito bene S. Agostino quando, costando l'intimo e profondo rapporto tra i due Testamenti concludeva «Novum in vetere latet; Vetus in Novo patet» (Doctrina Christiana). E' perciò che, dopo aver trattato della «Parola di Dio nell'Antico Testamento», si giustifica qui il discorso sulla «Parola di Dio nel Nuovo Testamento».

Siamo cioè nella stessa linea d'ispirazione; ma evidentemente con uno sviluppo ed un crescendo che sfociano nella Rivelazione del Verbo di Dio.

Parlando di Nuovo Testamento e volendone definire cronologicamente l'ambito storico bisogna riferirsi a due prospettive: la prima riguarda il periodo di tempo nel quale si sono svolti gli avvenimenti e potremmo fissarla tra Giovanni il Battista e Giovanni l'Evangelista. Incorporando, con il primo, il periodo dell'immediata preparazione alla predicazione di Gesù; e considerando il secondo come l'ultimo degli Apostoli, la cui morte per conseguenza chiude il ciclo della Rivelazione ufficiale.

Considerando invece con l'espressione «Nuovo Testamento», il complesso dei libri ispirati che si riferiscono a quel tempo, dobbiamo tener conto della data di composizione dei singoli libri. Riferendoci alla cronologia comunemente accettata dai critici possiamo fissare la I lettera ai Tessalonicesi come il primo scritto neo-testamentario e l'evangelio di S. Giovanni come l'ultimo. E' a tutti noto infatti che l'ordine del Canone del Nuovo Testamento non ha alcun intendimento cronologico, ma solo criteri di distribuzione per gruppi di libri (storici: Evangelici, gli atti degli Apostoli; didattici: le lettere paoline, le lettere cattoliche; profetici: l'apocalisse di S. Giovanni).

Se consideriamo poi che la composizione del primo evangelio, quello di Matteo, va fissata verso il 55 d. C., possiamo dedurre con l'Huby che «durante circa trent'anni la Chiesa non possedeva gli Evangelii, e tuttavia l'evangelio risuonava sulle sue labbra e viveva nel suo cuore. Di Scrittura Ella non conosceva che quella degli Israeliti; ed anche quella la conosceva in una luce nuova; quella degli avvenimenti recenti» (Huby, l'Evangelio et les Evangelies, p. 10).

Di ciò ci è testimonia S. Luca, lo storico attento ed informatissimo, oltre che il discepolo carissimo di Paolo e lo scrittore ispirato. In quel gioiello che sono «Gli Atti degli apostoli», a più riprese, narrando le vicende dei primissimi anni dopo l'Ascensione gloriosa di Gesù al Cielo, ci parla di una «tradizione evangelica», individuata nella catechesi orale degli Apostoli, e nella credenza comune della primitiva comunità cristiana (cfr. Atti 9,2; 18,25-26; 19,9-23).

Nasce così la «tradizione evangelica» non come un libro, ma come una «persona». Non è all'inizio una letteratura, ma una vita. Infatti, e solo in un secondo momento, non senza però la divina ispirazione, gli autori sacri scrissero quella che era la predicazione orale fondata sulla fedele riproduzione della predicazione del Cristo.

Nacquero così gli Evangelii e gli Atti degli Apostoli come «storia» e gli altri scritti apostolici (le lettere) come intervento dottrinale e disciplinare degli Apostoli nelle varie vicende delle

primitive comunità. Infine l'Apocalisse, scritto ispirato di altissimo valore lirico, vero libro profetico del Nuovo Testamento.

Era così da tutti scontato all'inizio un criterio che più tardi, molto più tardi, doveva dolorosamente divenire una delle pietre di inciampo dei nostri fratelli separati dal Protestantismo: essere cioè la S. Scrittura, ed in particolare il Nuovo Testamento, il messaggio autentico della Rivelazione di Dio, ma non la esclusiva fonte di essa. Giacché gli Apostoli, sull'esempio del Signore (Atti 1, 3) non intesero tutto scrivere, ma solo quello che era più opportuno, affidando il resto alla tradizione, la «Paradosis», che vive nella Chiesa, sulle labbra dei Vescovi, nel Magistero Infallibile del Vicario di Cristo.

Del resto non aveva detto Gesù: «Andate e predicate...» (Marco, 16, 15)?

Fatta questa precisazione circa l'ambito storico del Nuovo Te-



stamento, sarà utile accennare all'ambiente nel quale si formarono i libri del Nuovo Testamento.

Siamo nel bacino del Mediterraneo, dalla Palestina a Roma: le comunità cristiane, sotto l'impulso dato dagli Apostoli, si vanno formando con un successivo sviluppo nella Palestina, nella Siria, nell'Asia Minore, nella Grecia, in Italia fino a Roma! Siamo nella seconda metà del I secolo e, quasi dovunque, seppure con forme ed in misura diverse, domina Roma. Ciononostante la lingua parlata resta (e resterà fin verso la fine del II sec.) il greco; il greco «Koiné», la lingua comunemente parlata negli scambi sia culturali, che militari, che commerciali.

Tutti i libri del Nuovo Testamento infatti, eccetto che per il Vangelo secondo S. Matteo, anche questo però prestissimo tradotto, sono scritti in greco, ed in greco «Koiné». L'eccezione per S. Matteo si giustifica per

La parola di Dio nel Nuovo Testamento

il fatto che il Suo Vangelo era diretto ai Cristiani della Palestina che, evidentemente, provenivano dall'israelismo. Fu scritto perciò in aramaico, la lingua comune ai palestinesi del I sec., come una antichissima e fondatissima tradizione verificata criticamente da S. Girolamo ai suoi tempi, ci assicura. Tuttavia lo stesso Vangelo di S. Matteo, sia perché richiesto dai giudeo-cristiani della diaspora, sia perché richiesto per devozione da altre comunità cristiane dell'Asia Minore, fu prestissimo tradotto in greco. Non è azzardato affermare che ciò accadde essendo ancora vivo l'apostolo S. Matteo.

Abbiamo citato la «diaspora» e sarà bene accennarvi fuggacemente. Nella storia della Palestina, e per conseguenza nella comunità israelitica, avvenne alla fine del III sec. a.c. che dopo lunghi secoli di caparbio ermetismo, le popolazioni soprattutto rievaresche si spinsero, attratti dal commercio, nel bacino del mediterraneo e andarono a fondare colonie nelle città

che maggiormente erano interessate ai loro commerci. Questi palestinesi rimasero tuttavia «ebrei»; si costruirono le loro sinagoghe e, finché potettero, si difesero dalle infiltrazioni culturali etniche. Non resistettero però molto: verso la fine del II sec. si dettero una traduzione greca della Bibbia. Segno evidente che le nuove generazioni, almeno linguisticamente, erano state assorbite dalla civiltà dei paesi che le ospitavano. Anzi avevano finito per costituirsi comunità «all'estero» e, così qualificarsi anche nella patria di origine; ce ne dà testimonianza S. Luca negli Atti (6, 1, 9), a proposito della istituzione dei Diaconi. Fu questo il terreno provvidenziale che aprì a tutte le genti la via verso la parola di Dio.

Queste brevi note introduttive ci permettono ora di dare uno sguardo al Nuovo Testamento seguendo una linea ideale di sviluppo della predicazione del Cristo. Non vi può essere dubbio, per chi legga con onestà gli scritti del Nuovo Testamento, che due considerazioni si impongono: la prima che, come abbiamo già accennato, vi è un intimo nesso fra l'Antico e il Nuovo Testamento. La seconda che la predicazione di Gesù tende, fin dalle sue prime espressioni, alla costituzione della Chiesa che affida agli Apostoli, costituendola fonte di vita soprannaturale, Verità e Grazia, fino al giorno ultimo.

L'una e l'altra considerazione ci consentono di trarre una prima conclusione: Cristo è il centro della Scrittura. Ben dice lo Charlier (Lettura cristiana della Bibbia, pagg. 237-249):

«Il Cristo è prima di tutto il centro delle Scritture sul piano della storia. E' la chiave di volta scoperta all'ultimo piano. Per comprendere la Bibbia, bisogna prima di tutto avere compreso chiaramente e profondamente l'orientamento rettilineo di tutti gli avvenimenti che essa racconta e di tutte le idee che solo nella misura in cui i repara-no efficacemente l'avvenimento storico supremo dell'Incarnazione del Verbo e la manifestazione del suo messaggio. La vocazione di Abramo non ha, a questo riguardo, altra portata della rivolta dei Maccabei: l'uno e l'altro fatto si situano rispettivamente all'inizio ed alla fine d'una successione progressiva di avvenimenti che hanno avuto l'effetto di creare sulla terra un centro umano atto alla Manifestazione del Figlio di Dio. Una tale rivelazione, in effetto, non sarebbe stata assimilabile per l'umanità se fosse stata fatta di punto in bianco, senza entrare nel movimento concreto e

mente, essi non sono che aspetti diversi ed elementi complementari di questo tema unico, di cui solo il Cristo ha realizzato completamente tutte le virtualità. Non è dunque tanto sul piano soggettivo quanto piuttosto nel dominio oggettivo delle realtà in vivente divenire che bisogna cercare la prefigurazione di Cristo nella Bibbia. E' assai raro che gli scrittori, anche se profeti, abbiano una coscienza, neppure «implicita», della personalità del Cristo; non è questo l'essenziale della sua presenza nella Bibbia. Questa presenza trascende le coscienze e gli uomini, essa è nella logica profonda degli avvenimenti e delle idee, è infusa da Dio nella carne vivente del suo Popolo.

Il Cristo è così il centro delle Scritture, sul piano ancora più profondo e tutto soprannaturale della «Rivelazione». Vi sono nella Bibbia molte verità rivelate, e ve ne sono più ancora di accessibili alla sola ragione: ma non vi è che una Verità, vivente e rivelata, quella del Verbo incarnato. Se si riflette un poco alla nozione stessa di rivelazione soprannaturale, si comprende che Dio non può aver null'altro da rivelare che il suo Figlio. Perché Dio solo, Dio in se stesso, è inaccessibile in sé all'intelligenza umana. Al di fuori di Dio, molte verità parziali possono infatti sfuggire alla presa dell'uomo, ma nessuna è di diritto fuori dalle sue virtualità; tutte sono a questo riguardo naturali all'uomo. Ma Dio — e ogni cosa in misura in cui si radica in Dio —, Dio solo non si lascia afferrare, Dio solo si dona del tutto gratuitamente. La conoscenza naturale che noi possiamo avere di Dio pone Dio nel nostro spirito, ma essa non introduce il nostro spirito in Dio tale quale è, nella sua ineffabile realtà. Per poter conoscere Dio così — e tutte le potenzialità profonde del nostro essere, precostituite da lui e per lui, vi aspirano — bisogna che Dio ci doni la conoscenza che Egli ha di se stesso, bisogna che si riveli. In termini concreti bisogna che Egli ci doni il suo Figlio, perché questo Figlio, che è la sua Parola eterna, è questa Conoscenza sostanziale e personificata. Il disegno eterno di Dio, si rapporta precisamente a questa rivelazione di se stesso in suo Figlio. Così dunque quando Dio rivela «qualcosa» nella Bibbia, ciò non può essere che una riduzione in parole umane e insufficienti del suo Figlio e una preparazione, logica e storica, al suo dono personale incarnato.

Così tocchiamo un quarto ed ultimo piano: il Cristo è il centro delle Scritture sul piano dell'«incarnazione della Parola».

Perché per raggiungere l'uomo e donarsi a lui Dio deve raggiungerlo dov'è: nella sua carne decaduta. L'uomo che ha svilito la prima impresa di Dio, è ricaduto in tutto il suo peso su se stesso. Egli non conosce più che se stesso e tutto ciò che, più in basso di lui e fuori di lui, può riportarlo a se stesso. Per raggiungerlo ormai il piano divino deve offrirsi al livello della sua natura decaduta. Bisogna che la Parola divina suoni in accenti umani ai suoi orecchi di uomo, bisogna che la Luce divina brilli in colori sensibili ai suoi occhi. La Bibbia è la Parola di Dio divenuta udibile, il Cristo è la Parola di Dio divenuta visibile. Che sia sonora o luminosa, Dio non ha che una sola Parola e non la pronuncia che per donarla, egli non l'ha pre-incarnata nella Bibbia che per incarnarla nel seno della Vergine Maria: «In ciò consiste la vita Eterna: che essi conoscano Te, Padre, e Colui che tu hai mandato, Gesù Cristo» (Giov. 17,3).

Mons. Antonio Zama

Per un miglioramento della facoltà di architettura

Pubblichiamo — come continuazione del nostro dibattito sulle varie facoltà universitarie — questo interessante contributo fornitoci da Claudio Villa studente presso la Facoltà di Architettura di Venezia.

Ad esso segue una bibliografia che speriamo gioverà a quanti vorranno approfondire il problema nei vari circoli e nei vari Consigli di Ateneo.

Adocenti della facoltà di architettura in Venezia venne posta questa domanda: «Qual'è secondo lei un metodo vivo d'insegnamento?»



Mentre gli insegnanti di materie scientifiche insistono sul sistema definito «ortodosso» con tutti i suoi errori e le sue limitazioni, i docenti di materie artistiche propongono con slancio generoso un contatto più diretto con l'allievo fino a portare la scuola sul piano della bottega artigiana, con un insegnamento dialogato e conseguente scomparsa dell'insegnamento in cattedra, di un orario di lezioni; si definisce così una scuola viva, tanto più viva, «quanto più diventa un ambiente in cui per

concomitanza appunto di condizioni ambientali, è favorito al massimo lo sviluppo della personalità creativa di ognuno: allievo ed insegnante» (prof. Gardella, docente di composizione).

La questione dunque sta nella formazione dell'ambiente in cui professori, assistenti e studenti siano parti riunite in un rapporto di collaborazione: dove «i buoni professori e i buoni allievi, con il loro personale lavoro e con la validità dei loro modi di convivenza e collaborazione, creano un ambiente in permanente agitazione, sensibile alle esigenze e ai problemi del tempo, e di

piano organico di studi ed esiste uno scarso coordinamento tra i docenti: non solo, ma grave ancora è la frattura tra le discipline tecniche e creative. L'arch. Gardella afferma che «l'azione catalizzatrice degli insegnanti non è sufficiente, occorre il coordinamento dei vari insegnamenti i quali non dovrebbero esaurirsi in corsi biennali od annuali ma procedere collegati e fusi per tutto il quinquennio con continuo, concentrico approfondimento».

E' evidente con ciò che si intende realizzare una più serrata interrelazione tra il lavoro di composizione e l'insegnamento scientifico-tecnico; quest'ultimo deve perciò rinunciare a fallimentari aspirazioni di approfondimento teorico e orientarsi su di un campo maggiormente applicativo.

Per chiarificare meglio il mio pensiero citerò come esempio lo esame di disegno (I e II), e quello di architettura.

L'insegnamento di disegno, lungi dal cadere nell'accademico e sterile graficismo di Milano, è impostato su di un piano più pratico e insieme più elevato.

Per esigenze ministeriali è fissato un orario di lezioni; in realtà ci si ritrova col professore a discutere e a chiedere consigli dopo aver fissato col docente stesso il giorno del ritrovo, che evidentemente ricadrà in un giorno fissato dall'orario per non inframmettersi in altre lezioni. Ciò è permesso dalla concezione particolare dell'esame.

Infatti si tratta di studiare graficamente la situazione di un paese, di una valle, o di una parte di una città sotto tutti gli aspetti, in modo di avere un quadro completo della vita della zona in studio. Questa indagine piuttosto complessa, dà spesso risultati inaspettati e talvolta sconcertanti. In sostanza si tratta di studiare l'origine storica del paese o della valle e seguendo la strada indicata dalla storia stessa si determinano man mano tutte le condizioni di vita, di sviluppo economico, artistico, urbanistico in ogni periodo in modo di avere

un quadro completo e storicamente giustificato di una determinata località.

Il lavoro viene generalmente compiuto in gruppi, risultando così più proficuo. All'esame si presentano le tesi che la commissione formata dai professori delle materie artistiche esaminano prima da soli, poi con gli autori una per una; il voto viene dato solo quando si sono esaminate tutte, in modo da poter avere una visione panoramica della maturità dei gruppi. A mio avviso questo è l'esame meglio concepito in cui teoria e pratica sono tra loro ottimamente fuse.

Ancora come esempio posso citare l'esame di architettura; qui infatti attraverso la storia e il disegno, viene chiarificata tutta la dialettica dell'architettura moderna, anche attraverso l'influenza che la pittura ha avuto in modo notevolmente decisivo.

Questo studio degli organismi moderni risulta molto efficiente e pratico anche per la progettazione di edifici negli anni seguenti (essendo questo esame al

dibattiti sulle facoltà

primo anno). Non solo, ma amplia anche un quadro generalmente ristretto e confuso, su un periodo artistico come quello degli ultimi settanta anni, così pieno di lotte e correnti. (Si badi che a Milano tutto questo lavoro non viene fatto: infatti l'esame consta di un rilievo di un determinato monumento; anche a Venezia vi è tale rilievo ma è solo una parte secondaria). Sebbene non ben ordinato come i due esami di disegno, anche questo rientra nel concetto di vita comunitaria, così diffuso; infatti i lavori sono svolti a gruppi; non solo, ma nelle esercitazioni è fatto obbligo di consultazione reciproca, per vincere quell'individualismo di cui siamo tutti più o meno vittime.

Dopo varie discussioni e modifiche, si è pensato di affrontare un piano concreto di riforma degli esami nella facoltà di Architettura.

Per il primo e secondo corso appartenenti al gruppo propedeutico matematico-fisico-mecanico si possono fissare le seguenti materie: «fondamenti di matematiche» 1° e 2°; fusione di «analisi e geometria analitica» 1° e 2°; «fondamenti di geometria» 1° e 2° derivato da «geometria descrittiva ed elementi di proiezione» e «applicazioni di descrittiva»; «fisica» 1° e 2° fusione di «fisica», «fisica tecnica», parte di «chimica genera-

cnica delle costruzioni» che costituiscono temi di importanza informativa per gli architetti; questo nuovo insegnamento si potrebbe chiamare «materiali».

Per quanto riguarda il gruppo propedeutico storico-critico, dovrebbe essere svolto in tre anni successivi, iniziando dal primo; in essi andrebbe insegnata la «storia dell'arte e storia dell'architettura» come fusione di «letteratura italiana», «storia dell'arte e storia e stili dell'architettura» 1° e 2°, «caratteri stilistici e costruttivi dei monumenti», parte di «restauro monumenti», parte di «elementi di architettura e rilievo monumenti», 1° e 2°. Infatti per la parte storico-critica gli «elementi di architettura e rilievo dei monumenti» costituiscono un doppiopione di «storia dell'arte», mentre il rilievo dei monumenti potrebbe benissimo venir compreso, come di fatto a Venezia avviene, nella «storia dell'arte e dell'architettura» che comprende anche la storia dell'urbanistica.

Nei primi tre anni verrebbe anche insegnata una disciplina chiamata: «elementi di composizione». Riprendendo così con un indirizzo applicativo e sperimentale parte dell'insegnamento di «elementi di architettura», 1° e 2°, potrebbe anche racchiudere in sé tutta quella serie di nozioni propedeutiche che vanno dalla grafica, oggi disciplinata in «disegno dal vero», agli «elementi costruttivi».

Dopo questa preparazione triennale, succederebbe a questa disciplina un insegnamento biennale di «composizione architettonica».

Ovviamente già nel secondo anno come sintesi di parte di «elementi costruttivi» e di «meccanica razionale e statico-grafica», in un primo tempo, poi della «scienza delle costruzioni» 1° e 2° e parte di «tecnologia dei materiali e tecnica delle costruzioni», andrebbe svolto un insegnamento fondamentale: «strutture» di carattere non solo informativo, ma soprattutto formativo. Riassumendo per il biennio propedeutico si avrebbe.

Primo corso

- 1) Fondamenti di matematica I
- 2) Fondamenti di geometria I
- 3) Fisica I
- 4) Elementi di composizione I
- 5) Storia dell'architettura I

Secondo corso

- 1) Fondamenti di matematica II
- 2) Fondamenti di geometria II
- 3) Fisica II
- 4) Elementi di composizione II
- 5) Materiali I
- 6) Storia dell'architettura II
- 7) Strutture I
- Materiali II
- Strutture II

« Il seicento europeo »
(Realismo)
Classicismo
Barocco)
Roma
Dicembre '56
Gennaio '57



convinzione. Noi cattolici dobbiamo cooperare con la comprensione, la carità e la preghiera. Non è la dialettica, né le discussioni polemiche che ridaranno la luce di una fede integra a coloro che sono in ricerca con umiltà di spirito: è solo Dio luce delle intelligenze ed energia per la volontà: «se il Signore non edifica la sua casa invano faticano coloro che la costruiscono».

Sac. Alberto Bellini

le ed applicata», parte di «mineralogia e geologia», parte di «tecnologia dei materiali e tecnica delle costruzioni». Questa fusione risulta tanto più necessaria esaminando i programmi dei singoli insegnamenti e tenendo presente le ripetizioni inutili oggi esistenti che bisogna appunto cercare di evitare. D'altro canto si potrebbe benissimo raggruppare sotto una nuova materia da insegnarsi al II e III anno, quelle parti della «mineralogia» e della «tecnologia dei materiali e te-

In totale 12 esami al posto degli attuali 17. Al II anno si avrebbe:

- Elementi di composizione III
- Storia dell'architettura III

Vi sarebbe un nuovo insegnamento complementare: «impianti» facente parte del gruppo impiantistico-economico professionale, che dovrebbe dare al discente il completo possesso dei termini della composizione, strumentalizzandola poi in senso tradizionale. Tale insegnamento dovrebbe avere durata

(continua da pag. 5)

all'azione del Cristo nel mondo intero. I muri tra le confessioni divengono trasparenti per colui che guarda innanzi».

La Chiesa cattolica concepisce il problema dell'unione delle Chiese non come una ricerca, ma come un ritorno. La Chiesa infatti non ha perso la sua unità poiché la preghiera di Cristo per essa non può essere stata vana. La Chiesa come espressione e corpus della presenza di Cristo nel mondo è sempre stata una ed esiste una ed unica. L'enciclica «Mortalium animas» del 1928 dice: «pertanto è impossibile che la Chiesa non esista ancora oggi e in ogni tempo e non sia la medesima che nell'evangelio apostolico; a meno che non si voglia dire (Dio ce ne liberi!) che Gesù non fu capace di far quello che voleva, o che sbagliò quando disse che le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa». La Chiesa romana non ha mai partecipato al movimento ecumenico, non perché non lo vede con simpatia, ma perché non vuol dare l'impressione di problematizzare quell'unità reale che essa vede concretizzata solo in se stessa come società essenzialmente sacramentale, gerarchica e papale. Una chiesa è nell'unità che non può perire, le altre no!

Un teologo diede una bellissima immagine: l'incontro di due divisi da un burrone non può avvenire a metà strada: sarebbe la catastrofe per ambedue; ma uno deve portarsi sulla sponda dell'altro. Così è dell'unione delle Chiese.

L'ecumenismo non è possibile come compromesso o come minimalismo dottrinale nel senso che si debba sacrificare o tocca-

re verità che possono risultare urtanti. Non si può parlare di sacrificio nell'ecumenismo, come del resto è inconcepibile parlare di sacrificio per la Verità e per la Grazia; il sacrificio ha senso solo come rinuncia a quelle vedute personali che possono impedire maggior verità e maggior carità.

Non ci si deve però limitare il problema dell'unione al ritorno di individui isolati: è possibile anche l'ecumenismo inteso come ritorno di chiese le quali non devono rinnegare tutto, ma possono mantenere quei valori che sono rimasti intatti presso di loro ed inserirli in una unità più vasta. L'istruzione del Santo Uffizio «Ecclesia Catholica» del 1949 parla di una riunione che si applica non solo agli individui, ma «ai ceti»; ora il riunire vuol dire che le Chiese dissidenti possono mantenere ancora degli elementi che non dovranno essere rinnegati, ma sostanzialmente nell'unità. Lo stesso documento continua: «questi (i dissidenti) siano istruiti che col loro ritorno nulla perderanno di quel bene che con la grazia di Dio è sorto presso di essi, ma per il loro ritorno sarà completato e liberato. Tuttavia non si deve parlare come se con il loro ritorno essi appaiono portare alla Chiesa qualche cosa di sostanziale che in essa sia finora mancato». Col ritorno dei dissidenti la Chiesa sarà maggiormente Chiesa, cioè comunità di vita e di grazia, perché il Cristo sarà donato a tutti ed i valori cristiani sparsi nelle anime e nelle comunità dissidenti entreranno nell'unità. Se i dissidenti nulla potranno aggiungere alla struttura ed organizzazione sacramentale e gerarchica con cui la grazia di Dio ed il Cri-

biennale. Accanto a «strutture», la già identificata disciplina derivante dall'attuale «scienza delle costruzioni» 1° e 2°, parte di «elementi costruttivi», da parte di «tecnologia dei materiali e tecnica delle costruzioni».

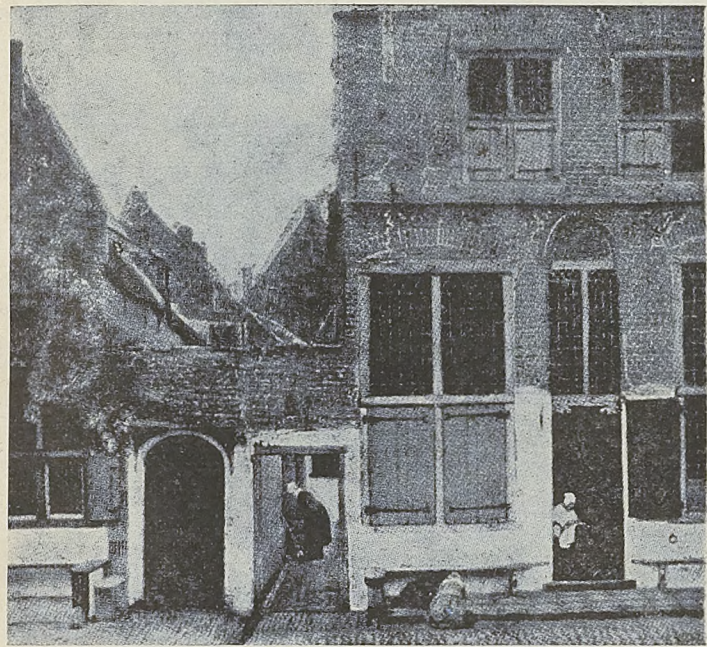
Infine negli ultimi due anni, troverebbero posto con durata biennale: «composizione architettonica», «arredamento», «urbanistica» ed «esercizio professionale».

Le prime tre materie dovrebbero essere in grado di dare al

la realtà sociale, la strumentalità delle acquisizioni.

Per quanto riguarda il Biennio le proposte sono:

Elementi costruttivi: l'insegnamento delle singole categorie di dati tecnici è attivo quando risponde a problemi che l'allievo stesso si pone; perciò sarebbe opportuno far rilevare un edificio, con lavoro di gruppo nelle sue singole parti strutturali; non importa anche se modesto tale edificio, in quanto cioè porta, con l'aiuto degli assistenti, al-



discente la capacità di formulare «soluzioni architettoniche» ai problemi umani sottoposti a mezzo della «composizione» dei termini architettonici fondamentali: l'unità funzionale dello spazio, la struttura di questa unità. «Composizione architettonica» dovrebbe contemplare anche «caratteri distributivi degli edifici».

«Arredamento» sarebbe fusione di «Architettura degli interni» e «Decorazione». Insegnato negli ultimi due anni «Esercizio professionale», risulterebbe dalla fusione «Materie giuridiche ed economiche» ed «esercizio professionale» e parte di «topografia e costruzioni stradali».

Nell'ultimo anno verrebbe introdotto un insegnamento nuovo «Elementi di economia politica, sociologia, statistica».

Riassumendo:

Terzo corso

- 1) Materiali II
- 2) Elementi di composizione III
- 3) Strutture II
- 4) Impianti I
- 5) Storia dell'architettura III

Quarto corso

- 1) Strutture III
- 2) Impianti II
- 3) Composizione architettonica I
- 4) Arredamento I
- 5) Urbanistica I
- 6) Esercizio professionale I

Quinto corso

- 1) Strutture IV
- 2) Composizione architettonica II
- 3) Arredamento II
- 4) Urbanistica II
- 5) Esercizio professionale II
- 6) Elementi di economia, sociologia, statistica.

Totale 29 insegnamenti al posto degli attuali 38. Accanto a tutto visite periodiche e programmate a cantieri edili, parte intima dei programmi di insegnamento.

Quanto abbiamo visto fin'ora presuppone una riforma radicale di tutto il piano di studio. Scendendo ad un piano più particolare, vediamo una nuova distribuzione nelle materie «artistiche» di immediata attuazione, in attesa della riforma sostanziale; questo perché nella mentalità dello studente architetto, come nel laureato, si palesano due effetti principali:

1) distacco dei problemi sostanziali della professione architettonica dovuto ad un insegnamento a volte formale, a volte eccessivamente intellettualistico.

2) Ignoranza di problemi tecnici, il che vale a dire, l'incapacità a verificare, sul piano del-

la analisi e comprensione pratica di tutto un organismo a cui poi, si potrebbe far riferimento con soluzioni adottate da altri architetti; ogni allievo è tenuto a presentare singolarmente gli elaborati completi all'esame.

Disegno dal vero I e II: Già s'è visto sopra quale sia la concezione di tale esame, perciò non credo che si debba più oltre parlare.

Architettura:

occorre affrontare la storia dell'architettura moderna non per correnti o maestri, ma bensì per problemi storici. (Il problema delle nuove tecniche costruttive; il problema dell'abilitazione singola e collettiva; il problema dei nuclei autosufficienti, dei centri sociali) ponendo in rilievo la struttura economica e culturale che ha prodotto problemi tecnici e sociali, oltre che formali.

(L'attuale esemplificazione attraverso capolavori porta ad un gusto di accademia moderna sottovalutando i vincoli intercorrenti fra tecnica, economia, funzioni, ambiente sociale, etc...).

[Questo è valido per Venezia; a Milano la storia dell'architettura moderna nel biennio è totalmente ignorata].

Plastica ornamentale:

svolgimento di bozzetti plastici, in modo da approfondire problemi di volumetria interna



Il seicento europeo

La «Mostra del seicento europeo» (Roma, palazzo delle Esposizioni, dicembre 1956 - gennaio '57) organizzata dal Ministero Italiano della P. I. sotto gli auspici del Consiglio d'Europa, propone la lettura del suo notevolissimo materiale (circa quattrocento opere) sulla linea di tre temi principali nei quali è possibile compendiare l'opera pittorica di un secolo: realismo, classicismo, barocco.

La corrente realistica, attraverso la vicenda caravaggesca, perviene all'affermazione di una nuova sensibilità, rivoluzionaria rispetto ai modi pittorici più individuati ed idealistici dei secoli immediatamente precedenti, opponendo una vibrata protesta di luci e di ombre alla degenerazione del manierismo, a rilevare insieme senso del drammatico e perfetta intuizione dei valori plastici. Il luminismo s'intreccerà indissolubilmente al realismo: dalle serene composizioni del Gentileschi fino all'arte severa, sconvolgente nella sua lucida incisività, del Rembrandt, all'intensa precisione di Frans Hals.

Il classicismo schiera il tentativo eclettico dei Carracci, derivato nelle pure forme di Guido Reni (definitive a proposito le due ultime biennali bolognesi) e l'esperienza francese del raffaellismo idillico del Poussin.

Con l'esuberanza coloristica e vagamente sensuale del Rubens siamo già in piena sensibilità barocca, (una nozione che, fino alle più recenti revisioni critiche, sembrava accomunare in un giudizio fondamentalmente negativo tutta l'arte del seicento). Dal Rubens derivano la fantasia linearistica del Van Dyck e il corposo realismo del Jordaens. Ricollegandosi a lui ed alla tradizione coloristica veneziana si afferma la decorazione barocca italiana: Pietro da Cortona, il Baciccio, Mattia Preti, ecc.

La rivincita dell'immaginazione sulla materia: Gian Lorenzo Bernini è rappresentato nella mostra da alcune delle sue più significative opere scultoree: la luce plasma il marmo in vita.

La Mostra intende sottolineare il nesso, sottile ma avvertibile, che lega, durante il secolo, sensibilità ed esperienze diverse in una nozione pittorica unica pur nel larghissimo diaframma delle diverse personalità. Ed è la lettura diretta di una quantità rilevantissima di modi pittorici cosiddetti «minori» che permette ai tre temi di confluire in uno solo. Così i diversi panorami nazionali (pittura italiana, olandese, fiamminga, francese, inglese, tedesca, spagnola) permettono d'affermare — merito della mostra — un comune portato storico-spirituale, filtrato da sensibilità che, pur diverse, si mediano e dialogano in un seguito di contatti, sempre fruttuosi, di collaborazione o magari soltanto di polemica.

I. C.

Nelle foto (dall'alto in basso, da sinistra a destra):

Pieter-Paul Rubens (1577-1640): «I miracoli di S. Benedetto»
Johannes Vermeer (1632-1675): «La piccola strada di Delft»
Guido Reni (1575-1642): «La strage degli innocenti»
Annibale Carracci (1560-1609): «Fuga in Egitto»
Harmensz Rembrandt (1609-1669): «L'apostolo Paolo»

ed esterna. Esecuzione di particolari al vero di serramenti; studio di materiali e del loro uso appropriato in relazione alla resa e al costo.

Per quanto riguarda il triennio si dovrebbe:

Urbanistica I:

anche qui occorre perseguire una corrispondenza tra insegnamenti umanistici ed esercitazioni pratiche. Utile quindi la tesi-indagine soprattutto se la ricerca si attua in centri urbani di cui nel corso superiore si progettano i piani regolatori generali.

Contemporaneamente lo stu-

dente, per mezzo di progettazioni elementari, attraverso esercitazioni, si prepara ed assorbe quelle nozioni tecniche propedeutiche utili al secondo corso. Come per «architettura» anche la storia dell'urbanistica dovrebbe svolgersi per problemi, anziché per personalità di artisti e tecnici.

Urbanistica II:

valida la progettazione di un piano regolatore generale già approfondito nel corso precedente. Grazie a questo lavoro preparatorio sembra più facilmente realizzabile una effettiva aderenza ai problemi del centro urbano in questione (concrete possibilità di realizzazione del P.R.G., limitazioni ed interferenze politiche, vincoli economici, etc.).

Composizione architettonica:

questo corso, fondamentale per la preparazione dell'architetto, deve assolutamente mantenersi sul piano di progettazione di un edificio. Onde evitare il formalismo e l'accademia sarà necessario esaminare le componenti economiche e sociali che determinano l'impostazione del problema e scegliere temi effettivamente realizzabili; solo in tal modo sarà possibile superare l'intellettualismo proprio dei programmi troppo vasti ed astratti.

Architettura degli interni, Arredamento, Decorazioni:

bene l'impostazione attuale; si conferma l'opportunità di integrare i corsi con conferenze e lezioni di tecnici.

Tutte queste proposte possono presentare il fianco a critiche, tuttavia speriamo di aver espresso esigenze slegate da situazioni particolari, e utili a tutti i colle-

ghi delle altre facoltà italiane. Ogni contributo pratico in questo campo, nella propria facoltà, non potrà essere che vitale per la nostra cultura e per la nostra scuola e per noi stessi.

Claudio Villa

bibliografia

Per quanto riguarda la bibliografia, una sistematica esposizione dei testi non è possibile in quanto non ne esistono che trattino l'argomento specifico. Naturalmente escludo i già citati:

1) Annuario degli anni accademici 1952-53 1953-54, dell'Istituto Universitario di Architettura in Venezia.

2) Atti del I Convegno nazionale studenti architetti - Roma 31 marzo-2 aprile 1955.

3) La circolare mandata a tutti i professori di Venezia (della facoltà di Architettura) con proposte concrete da attuarsi subito, stanti gli attuali insegnamenti.

Per il resto occorre rifarsi ai maestri dell'Architettura moderna, cioè a coloro che hanno fondato delle scuole; in sostanza si tratta di fare un discorso storico e trarre da ciò quei principi validi e urgenti di cui sentiamo il richiamo potente. Questa brevissima e incompleta premessa mi è necessaria per la citazione dei testi seguenti (si badi che occorrerebbe fare una storia dell'arch. moderna, a questo proposito; ma poiché non è possibile



iniziare tale discorso che ci porterebbe troppo lontano, lascio alla buona volontà dei lettori approfondire l'argomento, sui testi che io citerò; come pure spero in una collaborazione sincera per la completezza del discorso iniziato, e della bibliografia).

4) S. GIEDION - «Walter Gropius» (l'uomo e l'opera) - Edizioni di comunità 1954. Oltre alle necessarie premesse, sulla personalità del grande architetto, si trovano punti utili al nostro discorso a pagg. 15-16 e a pag. 27 e seguenti. Pag. 55-56 (Gropius ha raggiunto nella sua scuola «la conciliazione e la fusione della vita individuale con la vita sociale»).

5) BRUNO ZEVI - «F. L. Wright» (ediz. Il Balcone). Questa monografia non presenta addentellati diretti col nostro tema, è tuttavia utile per trarre alcuni principi generali in margine ad una nuova concezione architettonica: concezione che influenza direttamente ogni riforma in campo artistico del nostro ramo.

6) S. GIEDION - «Spazio, tempo, Architettura» - Inquadro con quanto detto sopra, si trovano interessanti osservazioni a pag. 9 e seguenti sino a pag. 17. Da pag. 23 a pag. 28.

Per quanto riguarda la storicizzazione dei programmi, base della riforma, è pure utile leggere, per avere qualche indicazione sia pure indiretta:

7) B. ZEVI - «Architettura e storiografia».

8) B. ZEVI - «Storia dell'architettura moderna» (ed. Einaudi), dà utili informazioni sul pensiero di alcuni capiscuola come Wright e Gropius, fondatori di nuovi insegnamenti del tutto antiaccademici.

9) Infine «Io e l'architettura» di F. L. WRIGHT (ed. Mondadori) (utile soprattutto dove parla del suo metodo d'insegnamento, veramente produttivo).

C

IO' che è vero nella considerazione della storia politica ed economica lo è ancora di più in un altro campo, storico anch'esso, ma più ricco, più profondo, più segreto, e più carico delle decisioni della libertà: quello che tocca immediatamente la vita dello spirito, il campo della cultura.

Solidarietà della cultura occidentale

E' evidentissimo che l'Occidente è sempre stato culturalmente solidale. La cristianità medioevale riposava essenzialmente su di una unità spirituale, su una cultura totale, appoggiata ad una fede religiosa. Il Rinascimento fu un fatto occidentale quasi simultaneo: l'Italia ebbe un anticipo di un secolo, ma fu seguita da tutti i popoli vicini. E' capitato spesso che un paese occidentale, che non fu sempre lo stesso, si sia trovato, in seguito a circostanze spiegabili o inespugnabili, più avanti dei suoi vicini; ma la comunicazione si è sempre avuta rapidamente e totalmente. Dal XVI secolo, tutte le crisi dello spirito sono comuni all'Occidente: nel quadro generale di un umanesimo divenuto il fondamento della sua civiltà, tutte le fasi, spesso feconde, che si sono succedute, sono state vissute solidalmente. C'è stata un'età barocca, un'età classica, più tardi un'età romantica, e tutte queste esperienze, nate dallo stesso movimento, hanno interessato tutta l'Europa, ma in un primo luogo le nazioni dell'Ovest. Talune simultaneità sono singolari: per esempio, la disgregazione dello spirito classico tra il 1680 e il 1715, di cui Paul Hazard ha mostrato il carattere generalmente europeo: poi l'apparizione della sensibilità preromantica nell'Europa Occidentale tra il 1750 e il 1780. La Francia, la Germania, l'Italia, scoprono Shakespeare nello stesso tempo, s'entusiasmano contemporaneamente per Ossian: i frammenti di Macpherson compaiono in inglese tra il 1760 e il 1763; immediatamente nascono delle traduzioni parziali in Francia, in Germania, in Italia; Herder s'impadronisce dell'Ossianesimo, e vi trova degli argomenti per appoggiare la sua teoria della poesia naturale e popolare; Goethe, nel « Werther », introduce il tema e lo proroga immediatamente in tutte le letterature vicine. Esempi di questo tipo, ce n'è quanti se ne vuole. Non è forse un libro italiano, il « Cortegiano » di Baldassarre Castiglione, che ha istruito il pensiero occidentale, per condurlo alla teoria dell'uomo onesto, definita da Montaigne e dai classici francesi, e che rimarrà esemplare per tutto l'Occidente,

intemperie. Tutto questo voi l'avete provato, voi che, non conoscendo il mio viso, né il mio nome, mi avete allevato e fatto allevare alle mammelle della vostra divina scienza. Sì, tutto quel ch'io sono, tutto quel che valgo, mi viene solo da voi, e se non lo grido ben forte, sono il più ingrato degli uomini presenti o futuri. Salute, salute ancora, padre caro, padre e onore della patria, genio tutelare delle lettere, invincibile campione della verità! ».

In quei tempi, c'era in effetti, per gli umanisti, una patria intellettuale e spirituale che non conosceva frontiere. O piuttosto, questi spiriti vasti e generosi, i cui sguardi erano fissi sui valori trascendenti, avevano coscienza

cie di cortina di ferro astratta a destra della quale — lato del tramonto — sarebbero il realismo, il personalismo, l'intellettualismo, l'organicismo sociale e lo spiritualismo attivo; e a sinistra — lato dell'alba — il fenomenismo e tutte le forme di misticismo che tengono a scomporre l'uomo, la società, la religione per fonderli in un caos esaltante dove l'oblio di ogni trascendenza non deve lasciar sussistere che la tentazione del nulla. E se si scoprono, nel pensiero occidentale, delle tracce di immanentismo, di razionalismo, di panteismo, o di indisciplinata sociale, si esorcizzerà sotto il maledetto nome di romanticismo questo spirito straniero, questi cattivi soffi del deserto; ci si

desimi di civiltà, di umanesimo, di cristianesimo e di cattolicesimo coincidevano precisamente con l'estensione dello spirito occidentale.

Ciò che non poteva essere pensato che assai approssimativamente, e facendo astrazione da sfumature molto significative, in speculazioni di questo ordine. E' vero, in generale, che il pensiero dell'Occidente è naturalmente portato ad afferrare le forme solide dell'essere, la trascendenza dei valori, la permanenza delle leggi, a ispirare un'azione metodica, informata dall'esperienza e condotta logicamente. Ma se il pensiero dell'Oriente era davvero incapace di prendere questi punti di vista e di seguire questi principi, si sarebbero mai visti crearsi e mantenersi, altrove che nell'ovest europeo, delle città, degli imperi, delle culture, delle religioni? Io non penso che il senso della tradizione, delle gerarchie sociali e religiose sia mai mancato, per esempio, agli Egiziani, ai Cinesi, ai Giapponesi. E se la azione razionale, l'istinto di organizzazione metodica, i principi morali di responsabilità personale, il principio politico di autorità, sono specificamente occidentali, non dovremo integrare nell'Occidente, assai meglio della Spagna istintiva e mistica, nell'Inghilterra empirica e liberale, della Francia immaginosa e capriciosa, non solo la perfetta orologeria sociale degli stati scandinavi, ma l'enorme e potente burocrazia della Russia comunista?

Quanto a stabilire l'equazione tra cattolicesimo e occidentale, l'er-

non è assolutamente il monopolio del pensiero realista, logico e organizzatore, ma il partito preso di coltivare soprattutto queste forme del pensiero, di mettere al primo posto l'intelligenza che fa la scienza, l'arte, la tecnica e le leggi. Ci si avvicinerà così alla verità poichè, evitando l'errore di credere che non vi sono altre civiltà che l'occidentale, si avrà individuato non di meno in questa l'accento che sembra dominare: quello dello spirito positivo e razionale. Ma se non consideriamo che questo accento invece di afferrare nella sua pienezza e nella sua essenza il genio occidentale, lo avremo ancora soffocato in una definizione ristretta.

Il genio dell'occidente

In effetti un punto è da notare, ed è che gli apologeti classici dell'Occidente non lo lodano soltanto per essere la patria della ragion pratica che crea e conserva nel temporale, ma anche della ragione speculativa che contempla e vuol possedere l'assoluto. In ciò non si sbagliano: è incontestabile che la civiltà occidentale ha una delle sue fonti maggiori nel pensiero greco, che non ha mai cessato di abbassare l'ingegnere e l'artigiano dinanzi al filosofo e all'artista; sul suo esempio, almeno fino al XVII secolo, non ha separato la filosofia dalla scienza, ha disprezzato la tecnica, posto le arti liberali assai al di sopra delle arti meccaniche, preferito la contemplazione all'azione. E pertanto non è meno evidente che è nell'ovest

Che cos'è

della solidarietà della cultura occidentale. In verità, questa solidarietà fu di tutte le epoche ed è nella misura in cui ne resta qualche cosa che noi conserviamo una speranza dinanzi alle tenebre dell'avvenire.

Quando un destino storico e spirituale è identico fino a questo punto, ci si aspetta di riconoscere, sul piano superiore dove si svolgono i grandi fatti del pensiero, la singolarità di un genio. Di questa espressione « genio europeo », che abbiamo usato fin'ora in una maniera generale e confusa, è possibile precisare il contenuto?

Henry Massis e la difesa dell'occidente

Per un apparente ma spiegabilissimo paradosso, capita generalmente che le grandi nozioni utilizzate nel discorso storico non tendono a definirsi e a prendere un nome che nel momento in cui vengono minacciate. Gli uomini del XVII secolo, che erano colti, non conoscevano la parola cultura; e non si è mai parlato di « umanesimo » che dopo che gli umanisti sono stati incalzati dai tecnici. Così pure, è quando l'Occidente si è sentito minacciato dal risveglio dell'Asia, per la disperazione tedesca del primo dopoguerra e per il sorgere di una grande potenza comunista slava — cioè durante la decade 1920-30 — che il termine è divenuto di uso corrente; e la sua definizione sistematica viene tentata nel 1927 da Henry Massis ne « La difesa dell'Occidente ».

Massis, che pensava nelle categorie precise ma strette della dottrina di Maurras, ha avuto il danoso merito di dare del genio oc-

sforzato d'altra parte di dimostrare, che il cristianesimo, che fu eminentemente la religione dell'Occidente, è di spirito tutto occidentale e non ha trionfato che calandosi nelle forme dello spirito romano; e si respingerà volentieri la democrazia, sentimentale e individualista, da parte delle eresie dell'Oriente.

Altre definizioni

Due anni prima la « Difesa dell'Occidente », Montherlant, nella sua famosa dissertazione sul « Tevere e Oronte », sviluppava press'a poco la stessa antitesi che non ha cessato d'altra parte di nutrire la meditazione di Barrès sulla coppia Lorena-Oriente. Ma Montherlant e Barrès pretendevano di non rinunciare a nulla, e di tener i due capi della catena, — cosa che mi pare il riflesso tipicamente europeo —, mentre Massis e Maurras escludevano dalla cultura e dalla città tutto ciò che non entrava nella loro definizione di spirito occidentale. Insomma, questo, per tutta una famiglia di dottrinari, si definisce come un razionalismo conservatore, il quale, applicato alla conoscenza dell'uomo, sviluppa fortemente le linee di resistenza della personalità; applicato alla morale e alla politica rischiarata e promuove le

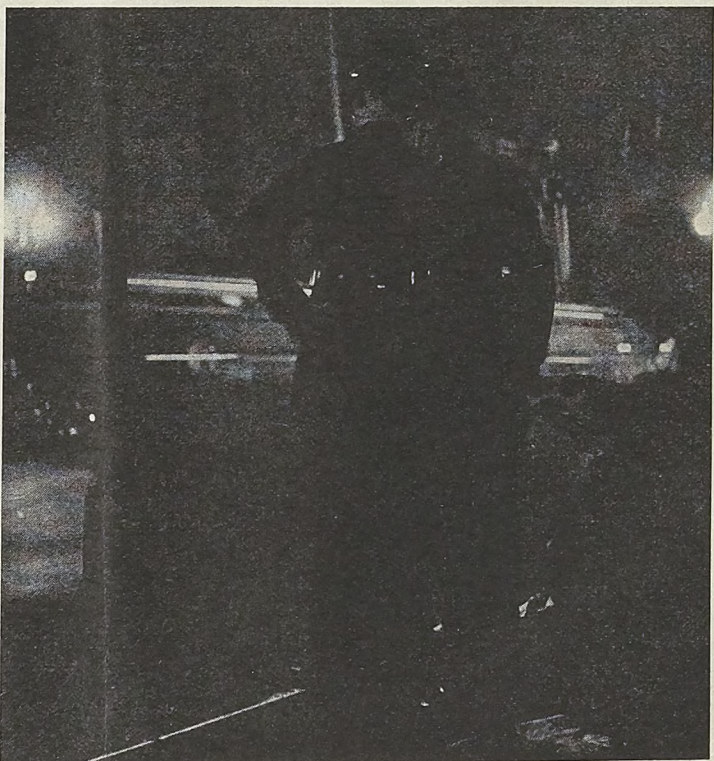
l'Occidente

rore è troppo visibile. Errore doppio. Innanzi tutto perchè lo spirito di libero esame ha prosperato in Occidente, vi ha generato la Riforma e impiantato il protestantesimo, cosicchè è impossibile dire oggi che l'Occidente è tutto cattolico. Poi, perchè il cattolicesimo, romano nel suo Capo, è universale nei suoi membri; la Chiesa non è soltanto un ordine gerarchico, ma una comunità di

europeo che le scienze sperimentali sono nate, che hanno compiuto dei progressi vertiginosi, posto delle tecniche capaci di sconvolgere la faccia della terra e di cambiare il senso della avventura umana. Quando i moralisti dell'India denunciano lo spiritualismo, il machinismo, e, sul piano sociale, lo statalismo e il colonialismo come prole naturale dell'Occidente, la storia dà loro ragione. Ma la storia mostra loro anche, tra il Mediterraneo e l'Atlantico, da 30 secoli, un seguito ininterrotto di filosofi, di poeti e di artisti votati a definire, difendere e promuovere i valori dello spirito.

In effetti il genio dell'Occidente non può venire caratterizzato da una alternativa: attivo o contemplativo, razionale o mistico, realista o idealista — ma sempre per una simultaneità, per una tensione, per la volontà di tenere i due capi della catena, di mantenere insieme tutti i postulati dell'intelligenza e del cuore. Il genio dell'Occidente, non è S. Tommaso o S. Bonaventura, Machiavelli o Erasmo, Voltaire o Pascal, Hegel o Kierkegaard, Marx o Nietzsche, ma è il loro dialogo; ed è spesso lo stesso dialogo aspramente sofferto, intrinseco ad ogni intelligenza sovrana; poichè in un Leonardo da Vinci, in un Descartes in un Goethe o in un Gide, come non sentire la simultaneità della chiamata verso il finito e l'infinito, verso il razionale e ciò che l'oltrepassa, verso il vero che danno i sensi e il vero che lo spirito concepisce? Il genio occidentale, si dice, tende ad appoggiarsi sulle sostanze, sul solido e l'immutabile delle definizioni chiare e delle tradizioni sicure; ripugna naturalmente all'idealismo metafisico e all'immanentismo, al romanticismo e alla democrazia.

Può darsi, ma dove le filosofie dell'immanenza e dell'idea sono state più vigorosamente concepite che sotto un cielo che ha visto meditare Spinoza, Berkeley, Kant, Hegel e Renan? Dove ha prodotto il romanticismo dei



idee di ordine, di autorità, di tradizione; e applicato alla religione cristiana, intende confidare il deposito alla chiesa cattolica considerata innanzi tutto nel suo apparato gerarchico e nel suo spirito romano. Ora, dato che, senza una simile disposizione a pensare logicamente ed organicamente, è evidentemente impossibile costruire una morale, una città, una cultura e una chiesa, s'imponeva la conclusione che i concetti me-

vita spirituale aperta a tutti i popoli, a tutte le culture, di modo che non è permesso rappresentare il cattolicesimo come la religione specifica dell'occidente.

Cattolicesimo e occidentale

E' vero che si possono addolcire e sfumare le formule di Massis, dicendo per esempio che ciò che distingue l'uomo d'occidente

Si continua dal numero precedente la pubblicazione di questo articolo che funge da introduzione storica generale alla documentazione sui problemi della Chiesa nelle varie nazioni del mondo contemporaneo, che inizieremo nel prossimo numero

finché l'Inghilterra non vi sostituirà, all'inizio del XVIII secolo, il tipo del mercante puritano. Nel XIX sec., il positivismo s'impone in tutta la cultura occidentale, e le reazioni che provoca, verso il 1880, prendono sì dei nomi e delle sfumature differenti da un paese all'altro, preraffaellismo in Inghilterra, simbolismo in Francia, misticismo wagneriano in Germania, ma la tendenza fondamentale resta comune, e la crisi dell'irrazionalismo non sarà un fatto dell'Occidente meno di quanto lo sia stata quella dello scientismo.

Nel novembre 1532 il turanese Rabelais scriveva al renano Erasmo: « Padre mio, dico, e meglio direi madre mia, se me lo permettete, perchè capita ogni giorno che delle donne nutrono il frutto dei loro visceri senza mai averlo visto e lo proteggono dalle

cidente, cioè di una realtà complessa e difficilmente afferrabile una definizione semplice e chiara; ciò non poteva avvenire che mediante una abusiva astrazione.

L'Occidente ha, nella veduta di questo filosofo, una metafisica, una psicologia, una morale, una politica e una religione che oppongono punto per punto il suo pensiero a quello dell'Oriente. La sua metafisica è fondata sull'idea di sostanza, la sua psicologia sull'idea di personalità, la sua morale sull'idea di bene nazionale, la sua politica sull'idea di ordine, la sua religione sull'idea di responsabilità, mentre il pensiero dell'Oriente si muove nel gioco delle apparenze, ignora la persona, esaurisce la morale nella mistica, esalta l'individuo nell'anarchia, annienta l'umano nel divino. Ci sarebbe dunque come una spe-

frutti di arte, di poesia, e di pensiero più splendidi che in questa parte del mondo dove sono nati Shakespeare, Rousseau, Byron, Hugo e Wagner? Dove infine la democrazia individualista e liberale si è costituita come fatto e come dottrina con più forza che in Occidente? Se volgiamo i nostri sguardi sul fatto religioso, scopriamo che il genio occidentale nel modo in cui ha sentito, pensato e vissuto il cristianesimo, ha dato prova di questa medesima ampiezza di spirito, di questo stesso bisogno di armonizzare tutte le chiamate dell'uomo: il santo occidentale prega e agisce, medita e fonda, tesse insieme il tempo e l'eternità. Azione o contemplazione? Ragione o mistica? Non si tratta di scegliere ma di conciliare. Tutta la solida costruzione razionale della teologia tomista, tutto è incombente edificio gerarchico della Chiesa romana, hanno per fine di avvolgere, di certezze e di disciplina, delle anime votate a unirsi per amore a un Dio crocifisso; e ciò che ripara e protegge la matematica impeccabile delle basiliche italiane e delle cattedrali gotiche, è un tabernacolo, una presenza soprannaturale, una misteriosa carità.

Il genio dell'Occidente è là: nel più vasto sforzo che fu tentato dall'uomo per abbracciare tutta la distesa della propria coscienza, per sviluppare tutte le virtù del suo spirito, per completare integralmente la propria natura. D'intelligenza non formalmente logica né confusamente eclettica, ma dialettica e sintetica, l'uomo occidentale eccelle nel criticare, nel distinguere, non ignora che il sì e il no si escludono da un medesimo punto di vista su una stessa cosa, ma sa anche che i punti di vista sono molteplici, i rapporti tra le cose infiniti e infinitamente complessi, e anche che lo spirito non compie perfettamente la sua funzione che discernendo gli ordini, afferrando gli aspetti diversi e ondeggianti della verità. Ed è in fin dei conti per questa ampiezza, questa pieghevolezza, questo equilibrio del pensiero che egli si afferma originale: più attivo e più creatore dell'orientale, più personale e più metafisico del russo, più inquieto e più profondo dell'americano, insomma il meglio piazzato per assorbire nella sua cultura l'apporto di tutte le culture, e chiamato a spandere su tutta la superficie della terra i semi del suo spirito.



L'occidente e la storia

Questo istinto di comprendere tutto (nel senso più proprio della parola: prendere insieme risistemare il diverso nell'uno) non agisce soltanto nello spazio e sulla varietà delle cose presenti: si esercita anche nel tempo, sull'immensa e capricciosa tappezzeria del passato: l'uomo occidentale, e questa non è la sua più piccola originalità, è un uomo che ricorda, coltiva la sua memoria, ama tuffare il suo pensiero verso le sue origini, riflettere sui precedenti e le circostanze del suo destino, raccogliere le esperienze, le avventure e i nomi dei suoi predecessori. Certo, anche per l'orientale esiste il passato, ma come una specie di grande luce bianca e indistinta dove tutto si confonde: il bisogno di provare nel tempo l'immutabile beatitudine, di ripetere esattamente i gesti degli antenati e di perdere in una vaga elevazione di assoluto il sentimento dell'individuale lo porta a svaloriizzare i fatti particolari, gli esseri singoli. Carico come è della più lunga storia, l'Oriente in un certo senso non vive nella storia, ma in una specie di eternità fittizia e degradata, ed è rientrato nella storia solo dopo che l'Occidente, scuotendolo dalla sua immobilità millenaria, ha portato i suoi popoli a pensarsi nella loro personalità di razza e di cultura. Quanto all'uomo dell'Estremo Occidente, l'americano, il suo caso è più semplice: nato ieri alla vita nazionale, ha la memoria corta; per il suo pragmatismo di ingegnere si cura tanto poco del passato che dell'eterno, e soltanto lo interessano il presente e l'avvenire. La sua passione dell'attualità è estenuante e sconsolante, e ciò che egli chiama cultura è più il vigore pratico e tecnico di una intelligenza informata dal giornale, avvertita dalle statistiche e munita di formule esprimenti il possesso delle cose, che l'educazione e l'equilibrio prodotto nello spirito dalla conoscenza dei capolavori e dalla conversazione con i grandi morti. Per altre ragioni — concetto dialettico della storia, giro escatologico del pensiero rivoluzionario —, il comunista russo, anche lui, guarda innanzi e non vuole conservare del passato che una veduta mitica arbitraria ed efficace.

Così l'uomo d'occidente appare come il solo che possieda veramente il senso della storia e il gusto della lettura, il solo curioso di assumere in tutta la sua vastità la memoria dell'umanità.

di fondare una veduta sintetica delle cose su una paziente analisi preliminare; e di pensare l'universale partendo da una conoscenza esatta e distinta del particolare. Se l'umanesimo è cominciato con un ritorno metodico alle origini greco-latine della civiltà europea e se questo termine, nella accezione più larga che ha preso oggi, designa una attitudine di fedeltà dell'uomo alle proprie lotte, alle proprie miserie, ai propri meravigliosi risultati, alle proprie lente conquiste di saggezza e di bellezza, in una parola alla sua storia, può darsi che un umanista non sia proprio a suo agio che dietro le mura vetuste della Sorbona o del.



le antiche università tedesche, nelle vie di Toledo, di Firenze o di Bruges, può darsi che non respiri bene che l'aria occidentale. Si potrebbe però obiettare, che in tutti i paesi dell'Occidente vi è oggi, sul piano pedagogico, la tendenza a diminuire la parte delle umanità o studi di cultura generale, a profitto degli studi tecnici e pratici, e sul piano filosofico a sconsiderare l'umanesimo, a svaloriizzare le formule di una logica, di un senso morale e di un gusto universale, che corrisponderebbero a una natura trascendente dello spirito. Ma chi non vede che l'occidentale intelligenza si precipita su queste strade nella misura in cui dubita e rinuncia a se stessa? Al contrario il movimento che si disegna negli Stati Uniti in favore della cultura generale e del pensiero sintetico corrisponde visibilmente a un disegno di occidentalizzazione o anche di più al sentimento che prendono le élites americane di divenire responsabili a loro volta di una idea ecumenica di civiltà.

Particolarismo politico

Una cosa allora può sorprendere, ed è che l'Occidente, focolare di un pensiero eminentemente universalista, presenta l'aspetto politico di uno scacchiere di nazioni appassionatamente attaccate alla propria sovranità, ai propri interessi, alle proprie tradizioni e che hanno più spesso il pensiero di farsi la guerra che di collaborare all'opera solidale della civilizzazione. Paradossale ma non assurda. Il particolarismo europeo è innanzi tutto un dato geografico e storico; ma si spiega anche con le disposizioni fondamentali che abbiamo potuto scorgere nello spirito dell'Occidente. Attitudine a ragionare ed a costruire e nondimeno a comprendere e ad armonizzare; volontà di non lasciar perdere alcuna delle facoltà dell'uomo, delle sue opere, delle sue esperienze; preoccupazione di porre sempre i suoi problemi nella generalità della sua natura e nella continuità del suo destino, tali ci sono apparse queste disposizioni. Ora esse non tendono affatto a imporre alla vita individuale e collettiva un abito uniforme, un rigoroso apparato logico che ne sopprima le espressioni singole e il germogliare spontaneo; esse pretendono soltanto che ogni esistenza umana senza cadere nella deliquescenza dell'anarchia, ma senza lasciarsi soffocare dalle spartizioni rigide di un sistema, si organizzi fortemente secondo una idea tipica, e realizzi queste due dimensioni di un capolavoro: la diversità e l'ordine. In

altri termini, lo spirito universale, che intende mettere ogni cosa e ogni essere al suo posto in un insieme armonioso, e che, per conseguenza, non saprebbe fare astrazione dalle realtà individuali e dalle forze stesse della vita senza sopprimere gli elementi della sua sintesi, ha per antitesi lo spirito totalitario che sottopone a una volontà massiccia le coscienze indifferenziate, ma che non si oppone all'individualismo. Al contrario era normale che l'individualismo nascesse in Occidente, cioè in questa parte del pianeta dove l'uomo ha avuto più che altro il desiderio di prendere possesso di se stesso; e nello stesso tempo dell'individuali-

simo del nazionalismo che non è che la stessa tendenza di affermazione e di conservazione di sé proiettata dall'individuo al gruppo.

Soltanto bisogna far bene attenzione all'ambiguità delle parole. «Individualismo» ricopre due realtà assolutamente diverse. Esiste una forma di individualismo istintivo ed egocentrico per il quale un essere umano esige di svilupparsi nella molteplicità non coordinata delle proprie tendenze senza riferimento ad alcuna idea di perfezione e di specie e di solidarietà di gruppo, tendendo anche con tutto il suo peso verso il disordine morale e sociale, e finalmente verso la negazione dell'io e il rifiuto della società. Che si sia affermato qua e là nella storia dell'Occidente non deve sorprendere poiché non è in fin dei conti che l'istinto imperialista dell'io, cioè una costante tendenza della natura umana, poiché nulla di ciò che è umano saprebbe sottrarsi alla curiosità multiforme del genio occidentale. Ma, bisogna ripeterlo, quello che caratterizza più eminentemente questo genio, è un bisogno di pienezza e di equilibrio che non gli permetta mai di gettarsi tutto da una parte. Così l'individualismo anarchico, che non è che un movimento della vita che si separa dallo spirito, non è indigeno in Occidente, l'individualismo che vi ha preso radici è di un'altra natura: è la rivendicazione di una coscienza autonoma che non intende essere impigliata da alcuna legge, da alcun arbitrio nell'uso dei suoi poteri naturali per aderire ai suoi valori. Che, anche sotto questa forma razionale, l'individualismo presenti ancora dei pericoli, che esponga gli uomini a isolarsi ciascuno nel suo mondo, a ignorare le solidarietà vitali, i legami di sofferenza e di lavoro che li legano carnalmente gli uni agli altri, che sia in un certo modo, soprattutto dopo il rinascimento e nell'era borghese, il peccato dell'Occidente, è possibile. Ma non è peccato che per la parte che oltrepassa le proprie misure: non nella propria natura ma nelle sue insufficienze o deviazioni. Quando afferma la autonomia di un essere spirituale, cioè ragionevole e libero, l'individualismo pone il principio civilizzatore per eccellenza; non può mancare allora d'incontrare le dimensioni reali e concrete della condizione umana, la solidarietà degli esseri, le leggi della città, il mondo della giustizia e dell'amore. Chiamiamo «personalismo» questo individualismo equilibrato, sublimato, incontestabile, luce e frutto della meditazione dell'Occidente nei suoi momenti più alti e nel suo slancio più retto.

Nazionalismo

A proposito di nazionalismo va fatta una distinzione analoga. Esiste un nazionalismo d'istinto e di sentimento, esplosione incontrollata e mistica della volontà di potenza; quello è assolutamente incompatibile con lo spirito universale, poiché erige ad assoluto una forma particolare della vita e subordina principi e valori a un interesse temporale. Il razzismo tedesco era proprio di questa natura; più razionalista, il fascismo, nella sua apologia smisurata dello stato, cadeva praticamente negli stessi errori dove si era visto già smarrirsi il romanticismo di Barris e l'idolatria di Maurras della «dea Francia». Non si potrebbe dire che questo nazionalismo estremo e appassionato sia secondo lo spirito occidentale. Nello stesso tempo in cui i greci chiamavano barbaro tutto ciò che non era ellenico, e si barricavano con le loro leggi e le loro divinità in piccole città separate e rivali, conoscevano già per il culto dei grandi dei, per la reverenza degli oracoli, e per le anfonie e per i Giochi, un'idea ecumenica della civiltà. Roma impose la sua al mondo mediterraneo con l'unità imperiale, la Chiesa del medio evo con l'unità spirituale, e dal XVI al XX secolo, una larga comunità di cultura creò per i popoli europei, al di sopra delle loro frontiere e nel frastuono stesso delle battaglie, una solidarietà morale, più o meno accentuata secondo le epoche, ma che diede sempre un contenuto alla parola occidente e anche alla parola Europa.

Nazionalismo e federalismo

Conviene dunque distinguere una seconda forma di nazionalismo, naturale e razionale: volontà in ogni popolo di organizzarsi per sopravvivere, e di costruire la sua più alta coscienza per fedeltà alla sua anima e alla sua storia. Un tale nazionalismo aperto nel senso bergsoniano della parola non stacca affatto il popolo dal servizio della comune civiltà; non è nemmeno esclusivo di un cosmopolitismo intelligente e sano, quello nato tra mediterraneo e atlantico e che ha imposto il suo marchio nell'arte, nel pensiero e nei costumi delle più civili delle nazioni. Questa è la vera tradizione politica dell'Occidente; essa tende verso la formula finale di un federalismo agilmente articolato nel quale si concilieranno le esigenze dell'uno e dei molti.

Michelet ha scritto: «Più l'uomo avanza, più entra nel genio della sua patria, meglio concorre all'armonia del globo; impara a conoscere questa patria e nel suo proprio valore e nel suo valore relativo, come una nota del grande concerto; si associa con lei; in lei ama il mondo. La patria è l'iniziazione necessaria alla patria universale». E Michelet contrappone da una parte quella che chiama l'unione, e che noi chiameremmo meglio la comunità, cioè una molteplicità organica legata dalla vita e dall'amore, e, dall'altra parte, quello che chiama l'unità e che noi oggi chiameremmo la collettività totalitaria. «L'unione, dice ancora, avanza così sempre senza pericolo di raggiungere l'umanità, poiché ogni nazione in ogni passo che fa verso la concordia, è più originale in sé. Se per assurdo le diversità cessassero, se l'unità fosse venuta, ogni nazione cantando la stessa nota, il concerto sarebbe finito; l'armonia confusa non sarebbe più che un vago rumore. Il mondo monotono e barbaro potrebbe allora morire senza lasciare neanche un riampliato». La vocazione dell'Occidente è di rendere possibile questo concerto di voci umane, ciascuna delle quali incaricata di un messaggio dello spirito, formulato nel linguaggio singolo imposto dalla situazione nella storia.

Pierre-Henry Simon

(da «L'Eglise, l'Occident, le monde»)

La scuola e il cittadino europeo

Si è svolto ad Arezzo dal 2 al 5 gennaio un convegno della Campagna Europea della Gioventù (alla quale la FUCI, come tutte le organizzazioni giovanili democratiche, aderisce) sul tema «La scuola e il cittadino europeo». Lo segnaliamo all'attenzione dei futuri da un lato perché è di massimo interesse per noi ogni presa di posizione in merito ai compiti formativi della scuola, e dall'altro perché, di fronte alle attuali deficienze della scuola soprattutto per certi aspetti della formazione dell'individuo, le Associazioni educative hanno un preciso dovere di integrazione rispetto alla scuola stessa.

Inoltre è da segnalare l'importanza dell'incontro che la Campagna Europea della Gioventù ha saputo creare, ormai in molteplici occasioni, tra i cattolici e i laici, sulla base comune di un'adesione alla democrazia sostanziale, che si fonda sullo spirito della Costituzione repubblicana, e che decisamente comporta una scelta europeista.

Il Sottosegretario alla Pubblica Istruzione, On. Scaglia, ha tenuto la Relazione generale sul tema «Il ruolo della scuola nella formazione democratica ed europea del cittadino». Ne riferisco i concetti essenziali.

Ogni comunità avente un legittimo fondamento di esistenza ha anche il dovere di dare ai suoi membri la coscienza della ragione morale della loro appartenenza alla comunità stessa. Lo Stato italiano è appunto una comunità che ha una ragione d'essere ben determinata, e il «patto» che rende legittima la sua esistenza risiede nel testo e nello spirito della Costituzione democratica (sia nei suoi principi informativi generali, che nell'intero suo corpo, che nella sua impostazione generale). Alla scuola dunque lo Stato può chiedere che sia data ai cittadini la coscienza della validità della Costituzione, e del sistema democratico in essa sancito. E poiché il sistema democratico è il solo che dia ad ogni persona umana il suo valore, e ad ogni singolo problema la sua importanza, il prendere coscienza di questo sistema significa anche e soprattutto prender coscienza del proprio posto nell'ambito del sistema stesso; è un problema dunque personale; è una consapevolezza che è interesse del cittadino singolo acquisire, e che solo un'azione educativa sui singoli può dare.

Nell'ambito di questa precisazione si viene a chiarire che dare nella scuola una educazione democratica non vuol dire affatto fare della politica in favore di un partito, sia pur democratico; al contrario vuol dire preparare il cittadino ad una scelta democratica, e alla valutazione di tutte le possibili scelte.

Definito così il dovere della scuola (in quanto strumento educativo dello Stato democratico) di collaborare alla formazione del cittadino democratico, resta peraltro da stabilire il modo nel quale si dovrà attuare questa formazione. Qui effettivamente i timori di molti sono giustificati o almeno spiegabili; la discrezione estrema, necessaria in questo tipo di azione educativa, non è certo patrimonio di tutti gli attuali docenti della scuola italiana, e il rapporto impari che necessariamente si pone tra professore e alunno può agevolare il primo in un'azione tutt'altro che educativa nei riguardi del secondo. Gli esempi non mancano.

Quindi il problema si pone principalmente in termini di formazione dei docenti, e pertanto non si risolve in pochi anni. Tuttavia accanto al problema di formazione e di costume esiste anche un problema di strutture scolastiche da riformare, alla cui soluzione le competenti autorità possono dare un rapido contributo.

La riforma dei programmi e dei testi s'impone urgentemente a questo proposito. A parte il fenomeno generale di una scuola astratta e staccata dalla vita, che preferisce consolidare dati acquisiti e spesso superati, piuttosto che sollecitare nuove conquiste, resta il fenomeno particolare di un insegnamento che, consapevolmente o no, è legato a schemi nazionalistici e quindi — oggi — implicitamente antidemocratici.

La storia è la vittima principale di questi schemi: infatti gli alunni non ricevono dall'insegnamento della storia l'esatta idea dell'Italia e dell'Europa in cui vivono; l'impostazione generale è rimasta la stessa: quella cioè per la quale i dati fondamentali della storia sono le guerre e le inimicizie tra i popoli, e non il costume, la cultura, la religione, il diritto, e tutto ciò che contempla un'Europa molto più unita di quanto non si pensi. In particolare lo studio della Costituzione è attualmente trascurato del tutto, mentre proprio esso potrebbe fornire un contenuto serio e vivo allo studio della storia contemporanea.

Eppure anche qui il costume scolastico, più ancora dei programmi, ha la sua importanza; se i docenti adempissero ad un dovere di onesta informazione, senza bi-

sogno di istituire nuove discipline, e senza bisogno di forzare la coscienza di alcuno, già si otterrebbe il risultato di una migliore formazione democratica dei giovani.

In particolare dalla scelta democratica (e, occorre precisare, democratica sostanziale e non solo formale) e dalla presa di coscienza del valore della Costituzione scaturirebbe anche la scelta europeista. Innanzitutto la stessa Costituzione contempla il superamento di quello che Einaudi definisce il pericolo numero uno dell'Europa: il mito dello Stato sovrano; si considera infatti in essa la possibilità di una limitazione della sovranità nazionale per interessi superiori a quelli che il permanere della sovranità stessa può tutelare; e inoltre in tutto lo spirito della costituzione è compresa la necessità — per l'attuazione di un'autentica democrazia — di eliminare la prepotenza dei poteri centrali che attraverso le pesanti strutture burocratiche oggi imperversano a scapito dei veri interessi dei cittadini. Il principio del decentramento amministrativo e quello del superamento della sovranità nazionale entrambi contenuti nella Costituzione adombrano in fondo la dottrina federalista, secondo la quale il potere legislativo merita di essere esercitato su un territorio e su una popolazione dalle dimensioni ben più vaste di quello dello stato nazionale, mentre il potere amministrativo deve essere esercitato su piccole comunità autonome onde saper cogliere le vere esigenze di base.

Comunque la scelta più propriamente federalista potrà discendere logicamente dalla scelta democratica di ognuno, senza che venga abusivamente impartita dall'alto nella scuola.

Sarebbe pericoloso soffermare l'attenzione solo sull'insegnamento della storia. Il fatto di non chiedere un'apposita disciplina, per es. nei licei, allo scopo di dare quella formazione democratica ed europea di cui si è detto, presuppone proprio che in tutte le discipline già esistenti si cela la possibilità di contribuire a tale formazione. La letteratura per esempio, illustrando i massimi Autori degli altri Paesi e del nostro, e mettendone in rilievo il carattere universale, può eliminare gran parte dell'inconscio nazionalismo che oggi impera nelle scuole in questo campo, (per il quale è più facile che un diciottenne, uscendo dal liceo, conosca le opere di Gianbattista Marino che non quelle di Shakespeare). Le arti figurative si prestano particolarmente a dimostrare come un clima culturale unitario abbia sempre pervaso l'Europa — pur politicamente divisa —, sul loro carattere universale non c'è alcun dubbio; lo stesso vale per la musica, che purtroppo oggi la scuola ignora del tutto. Anche l'«umile» geografia ha il suo contributo da dare al senso della collaborazione internazionale; essa può e deve illustrare i motivi pratici ed economici della solidarietà internazionale; e in particolare della collaborazione europea; e le realizzazioni già raggiunte in questo campo vanno pur illustrate, sia pur brevemente, nelle scuole. Infine un atteggiamento del docente, sensibile all'urgenza di una Europa unita, può agire in ogni momento, purché egli sappia cogliere i motivi che di volta in volta si presentano all'attenzione degli alunni, in favore dell'unità tra i Paesi dell'Europa. Questo sfugge davvero ad ogni programma e ad ogni testo, ma è quello su cui si può maggiormente contare, solo che si venga formando una classe di docenti cosciente del proprio compito.

Un giorno intero di discussioni è seguito alla relazione generale; la seconda parte della discussione è stata fatta per commissioni, allo scopo di stendere la mozione finale.

Non riporto qui il contenuto di tutti i lavori fatti, ma solo i punti centrali delle conclusioni cui si è giunti.

Dichiarazioni di principio. — E' dovere dello Stato democratico assicurare la formazione civica dei cittadini. La scuola è lo strumento precipuo di tale formazione, e lo stato deve garantire che in ogni tipo di scuola tale formazione venga data ai giovani.

Compiti delle Autorità competenti. — (Parlamento e Ministero della P. I.).

La scuola di oggi in Italia non soddisfa le esigenze della formazione democratica ed europea dei giovani. Le competenti autorità devono sollecitare una riforma delle strutture scolastiche atte ad agevolare tale formazione. Inoltre esse devono promuovere o incoraggiare tutti i mezzi non strettamente scolastici, che contribuiscono allo sviluppo dell'idea europea, tra i giovani, al loro incontro con i giovani di altri Paesi, ecc.

Compiti delle Associazioni giovanili democratiche. — Promuovere incontri e studi sui problemi europei; agire educativamente sugli iscritti nel senso democratico ed europeo; trattare dei problemi europei sulla stampa di associazione. Un particolare appello è stato rivolto alle organizzazioni e alla stampa studentesca, agli Organismi Rappresentativi Universitari e ai giornali di Ateneo.

Nino Gasolino

Esame di Stato per l'abilitazione all'esercizio delle professioni

La Camera dei Deputati ed il Senato della Repubblica hanno approvato:
IL PRESIDENTE DELLA REPUBBLICA

Promulga

la seguente legge:

Art. 1 - Sono riattivati gli esami di Stato per l'abilitazione all'esercizio delle professioni di medico-chirurgo, chimico, farmacista, ingegnere, architetto, agronomo, veterinario, perito forestale e della professione di dottore commercialista nonché di abilitazione nelle discipline statistiche.

I candidati agli esami di Stato sosterranno le prove in città sedi di ordini o di collegi professionali. Tali sedi saranno stabilite dal regolamento di cui al successivo art. 3.

Art. 2 - Le Commissioni giudicatrici degli esami, di cui al precedente art. 1, sono nominate con decreto del Ministro per la Pubblica Istruzione e composte di un presidente, scelto tra i professori universitari di ruolo o fuori ruolo o in pensione, e di membri scelti fra i periti designati dai competenti ordini o collegi professionali. Il numero e i titoli dei membri suddetti saranno stabiliti per ciascun tipo di esame dal regolamento di cui al successivo art. 3.

Art. 3 - Gli esami hanno carattere specificamente professionale.

I programmi degli esami sono determinati mediante regolamento dal Ministro per la pubblica istruzione, sentito il parere della Sezione I del Consiglio Superiore e degli Ordini professionali nazionali. Con lo stesso regolamento vengono fissate anche le norme concernenti lo svolgimento degli esami.

L'art. 6 del regio decreto legge 27 gennaio 1944, n. 51 è abrogato.

Art. 4 - La tassa di ammissione di lire 200 e il contributo di L. 100, dovuti dal candidato agli esami di abilitazione all'esercizio delle varie professioni in dipendenza dell'art. 176 del testo unico delle leggi sull'istruzione superiore, approvato con regio decreto 31 agosto 1933, n. 1592, sono aumentati rispettivamente a L. 6000 e a L. 3000.

La tassa di L. 250 per le opere delle Università o Istituti superiori, cui sono soggetti tutti coloro che conseguono l'abilitazione all'esercizio professionale, e la elargizione non inferiore a L. 1000 versata dagli aspiranti al titolo di benemeriti dell'Opera dell'università o istituto, previste dall'art. 190 del citato testo unico, sono elevate rispettivamente a lire 10.000 e ad un importo non inferiore a lire 50.000.

Art. 5 - Ai componenti le Commissioni giudicatrici degli esami di Stato per l'abilitazione all'esercizio delle professioni è corrisposto un compenso di L. 3000 per ogni dieci candidati o frazioni di dieci.

Qualora la scelta dei componenti la Commissione cada su persone che non risiedano nel luogo ove si tengono le adunanze, a questi, oltre il compenso di cui al precedente comma, sarà corrisposta l'indennità di missione ed il rimborso delle spese secondo le disposizioni in vigore.

Agli estranei all'Amministrazione dello Stato sarà corrisposto, oltre il compenso previsto dal precedente comma, il trattamento indicato dal decreto del Presidente della Repubblica 11 gennaio 1956 n. 5.

Il compenso di cui al primo comma del presente articolo è elevato a L. 5000 per i commissari che non percepiscono indennità di missione.

Art. 6 - La tassa che gli ufficiali delle Forze armate dovranno versare all'erario, qualora ottengano il conferimento dell'abilitazione all'esercizio della professione di ingegnere ai sensi dell'art. 184 del Testo Unico delle leggi sulla istruzione superiore, approvato con regio decreto 31 agosto 1933, n. 1592, è elevata a L. 3.000.

Norme transitorie

Art. 7 - La disposizione di cui all'art. 1 si applica con decorrenza dall'anno accademico in corso al momento della entrata in vigore della presente legge.

Gli studenti che hanno conseguito la laurea nell'anno accademico 1954-55 e successivi fino al termine fissato nel precedente comma, e i cittadini italiani in possesso, al momento dell'entrata in vigore della presente legge, di uno dei titoli accademici austriaci finali indicati nell'elenco di cui all'art. 2 del decreto ministeriale 4 settembre 1956, pubblicato nella Gazzetta Ufficiale del 14 settembre 1956, sono considerati abilitati provvisori all'esercizio delle professioni e pertanto sottoposti alla disciplina degli articoli seguenti ai fini della concessione definitiva dell'abilitazione.

Art. 8 - Fermo restando quanto previsto dal decreto legislativo del Capo provvisorio dello Stato 22 Aprile 1947, n. 184, i laureati o diplomati che abbiano conseguito il certificato dell'abilitazione provvisoria prima dell'entrata in vigore della presente legge potranno ottenere l'abilitazione definitiva, comprovando, mediante la presentazione di documenti idonei, di avere esercitato e di esercitare la professione per cui ottennero l'abilitazione provvisoria e di essere regolarmente iscritti all'albo professionale corrispondente.

Apposite Commissioni accerteranno l'effettivo idoneo esercizio della professione da parte di ciascun candidato.

Agli abilitati provvisori per cui le Commissioni avranno espresso giudizio favorevole, il Ministero rilascerà il diploma di abilitazione definitiva dietro versamento di una tassa di L. 9.000 a favore dell'Erario e di una tassa di Lire 10.000 a favore delle Opere universitarie.

Avverso il giudizio sfavorevole delle Commissioni locali è dato ricorso al Ministero della pubblica istruzione che deciderà su conforme parere della Giunta della Sezione I del Consiglio superiore della pubblica istruzione, cui verrà aggregato un rappresentante designato dall'ordine professionale nazionale interessato.

Art. 9 - Le Commissioni di cui all'articolo precedente possono essere istituite presso ciascuna Università od Istituto di istruzione superiore per quelle professioni per le quali l'Università od Istituto rilascia le lauree ed i diplomi corrispondenti.

Ciascuna Commissione è divisa in sottocommissioni per ognuna delle branche affini professionali.

La Commissione plenaria è presieduta da un professore universitario di ruolo o fuori ruolo o in pensione, ne fa parte un magistrato d'appello nominato con decreto del Ministero per la pubblica istruzione, di concerto col Ministro per la grazia e giustizia.

Ogni sottocommissione è composta dal presidente della Commissione plenaria, che la presiede, da un professore di ruolo o fuori ruolo o in pensione appartenente alla Facoltà universitaria che ha rilasciato il titolo accademico in base al quale è stata concessa l'abilitazione provvisoria, e da un estraneo alla pubblica Amministrazione, che dovrà essere scelto su terne proposte dal competente Ordine professionale locale.

Per l'Ufficio di presidente e per ciascuna delle suddette categorie possono essere nominati supplenti chiamati a sostituire i rispettivi titolari in caso di assenza.

Le Commissioni sono nominate con decreto del Ministro per la pubblica istruzione.

Ai componenti le Commissioni sarà corrisposto il trattamento previsto dal decreto del Presidente della Repubblica 11 gennaio 1956, n. 5.

Con decreto del Ministro per la pubblica istruzione saranno stabilite le modalità e le norme concernenti le sedi ed il funzionamento delle Commissioni.

Allo scadere di tre anni dall'emanazione del decreto ministeriale di cui al precedente comma si intendono prescritti i termini per la presentazione delle domande di abilitazione definitiva di cui al primo comma del precedente art. 8.

Il Ministro per il tesoro è autorizzato a provvedere con proprio decreto alle occorrenti variazioni di bilancio.

Art. 11 - E' abrogata ogni disposizione in contrasto con la presente legge.

La presente legge, munita del sigillo dello Stato, sarà inserita nella Raccolta ufficiale delle leggi e dei decreti della Repubblica Italiana. E' fatto obbligo a chiunque spetti di osservarla e di farla osservare come legge dello Stato.

Granchi

SEGGI-ROSSI-MORO
ANDREOTTI-MEDICI

Visto: il Guardasigilli: MORO