

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria

Cattolica Italiana - Anno XIV - n. 23-24 - 31 dicembre 1958

Direttore: Carlo Maria Gregolin - Condirettore: Leandro Castellani - Direzione, Redazione e Amministrazione: Via Conciliazione, 4-d (Tel. 655.621 - 561.948) - c.e.p. 1/11870 - Spediz. in abbonamento postale Gruppo II - Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma. Abbonamento semplice L. 600, speciale L. 400, un numero L. 30, arretrato L. 50. Autorizzazione del Tribunale di Roma, n. 4938. Decreto 5-12-1955. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

Si ha notizia, in questi giorni, della destituzione di Mao Tse Tung dalla direzione dello Stato cinese; il provvedimento, allo stato attuale delle informazioni, non sembra definibile senz'altro come un'iniziativa del Comitato Centrale del PCUS (e, per esso, di Kruscev), ma in ogni caso pare riflettere l'approvazione. Quello che, alle prime notizie, si sa delle reazioni suscitate nei paesi del blocco comunista (detratta da questi la Jugoslavia, che è in posizione del tutto particolare) aiuta a comprendere il tipo di problemi che stanno sotto la grossa decisione delle gerarchie cinesi e sovietiche.

Questi paesi, infatti, si trovano, per quanto riguarda la valutazione dei fatti e della figura di Mao Tse Tung, la quale giustifica senz'altro una grande attenzione e una seria discussione, su posizioni abbastanza diverse: Cecoslovacchia, Ungheria, Polonia favorevoli alla centrale sovietica, Albania, Romania, Bulgaria, Corea del Nord piuttosto inclini a vedere con favore la figura dello statista cinese e il suo tentativo di collettivizzare alcuni importanti servizi.

Questo schieramento non coincide affatto, si nota facilmente, con quello che distingue destalinizzatori e tradizionalisti ortodossi, o intransigenti e disposti alla distensione: comincia a profilarsi una distinzione che è estremamente interessante per comprendere i problemi delle realtà più progredite del marxismo dopo la rivoluzione del 1917. Si comincia a vedere, intanto, come il contrasto non sia di natura ideologica pura, e si può, se mai, dubitare che i contrasti ideologici recenti nascondessero dissensi di altro tipo.

I grandi contrasti nel mondo marxista, infatti, hanno due tempi distinti: il primo ha luogo al momento della conquista del potere, o subito dopo, e si hanno allora le grandi eliminazioni delle correnti e dei capigruppo: Trotzki e i suoi, Kamenev ecc. nel periodo post-rivoluzionario russo, Clementis, Sling, ecc. in Cecoslovacchia e negli altri paesi neo-comunisti, dal '48 al '51; e questi contrasti non possono avere come oggetto se non l'impostazione programmatica, e quindi l'interpretazione dei principi ideologici. Il secondo momento ha avuto luogo, per ora, nell'Unione Sovietica, in Polonia e in Ungheria, molto dopo che il potere è sicuramente affermato nelle mani di un gruppo e ha come oggetto il tipo di amministrazione, la linea di governo di questa o quella macchina statale. (E' strano, a questo proposito, che quasi nessuno abbia collegato il famosissimo rapporto di Kruscev con l'altro suo rapporto, del 1953, sulle condizioni dell'agricoltura — e quindi sulla politica economica agricola dello Stato sovietico — che dal secondo è forse meno lontano di quanto si creda. Tanto vero che Kruscev, dopo l'eliminazione dei dissidenti, ha dato il via a quei grandi provvedimenti di governo che sono la decentralizzazione burocratica e il passaggio di proprietà delle stazioni di trattori e macchine ai colchoz, attribuendoli con questo ai contadini e alle loro organizzazioni — comunità «intermedie» rispetto allo Stato — anziché allo Stato direttamente).

Infatti, una volta che il problema della conquista del potere è risolto, sorge l'altro della politica economica più conveniente da seguire, degli interessi che bisogna sacrificare, delle strade che bisogna battere per arrivare in tempo più o meno breve all'industrializzazione e quindi al «progresso», così almeno come è concepito sia nell'oriente sia nell'occidente. E qui avviene la divisione, il contrasto, su un piano non più ideologico ma di governo. Già questo fatto sembra indicare la crisi del marxismo, così come esso è venuto storicamente alla luce e si è affermato: cioè come la ideologia più forte e radicale del mondo moderno.

Quali sono i problemi che il marxismo non riesce, come del resto il mondo così detto libero, almeno finora, a risolvere?

Dei paesi comunisti attualmente in posizione lievemente favorevole a Mao Tse (non è difficile pronosticare che la posizione non tarderà ad allinearsi con quella russa) — Albania, Bulgaria, ecc. — la caratteristica strutturale è la forte arretratezza economica, rispetto ad altri — Unione Sovietica, Cecoslovacchia — molto sviluppati sul piano industriale, e la caratteristica politico-governativa è quella ortodossa rispetto alla tradizione staliniana: il massimo di industrializzazione nel più breve tempo possibile, facendone pagare il costo ai consumi e, strutturalmente, all'agricoltura, ai contadini.

Pare che su questa linea, malgrado il grande sforzo di armonizzazione fatto da Mao Tse Tung con la politica delle cooperative agri-

(Continua a pagina 2)

Appunti per un dibattito sul lavoro di facoltà in Fuci

I recenti incontri nazionali organizzati dalla Fuci per gli studenti di Lettere (Roma, 21-23 novembre) e per gli studenti di Servizio Sociale (Milano, 6-8 dicembre), offrono occasione per aprire le pagine di Ricerca a un dibattito sull'utilità ed i metodi del lavoro di facoltà in Fuci.

Ripetere i motivi che valgono a giustificare questo tipo di lavoro come non solo legittimo ma doveroso per la Federazione può sembrare superfluo: basti ricordare che esso rappresenta l'estrema specificazione dell'esame sulla università italiana, in rapporto ai suoi fini di ricerca e di responsabilità professionale e quindi anche in rapporto alla società in cui si situa, che la Fuci ha condotto nei tre tempi dei Congressi Nazionali di Bologna, Trieste e Napoli e che resta sempre il terreno di indagine qualificante il lavoro culturale della Fuci in ordine alla sua precisa vocazione.

La cronistoria delle esperienze di lavoro di facoltà, durante questi ultimi tre anni, tocca alcune tappe: sembrò naturale iniziare dal rilievo delle inadeguatezze strutturali delle singole facoltà in ordine ai loro specifici compiti di indagine scientifica e di formazione professionale, proseguendo così nella rilevazione delle carenze dell'università italiana. Il Congresso di Napoli, concludendo tale lavoro

nelle sue riunioni di facoltà, veniva così a consegnare agli strumenti politici della Rappresentanza studentesca il contributo della Fuci per una riforma delle strutture, ma nel medesimo Congresso si giungeva anche al superamento di un mero lavoro di indicazione politica per collegare la rilevata fisionomia di determinate strutture alle correnti culturali che ne avevano prestato la motivazione ideologica. Ciò significava riaffermare il collegamento interno dei tre termini «università, cultura, società» e ricollegare, nella scia della tradizione fucina, il discorso sulla università a quelli sulla cultura che in essa trova un chiaro momento di identificabilità, e sulla società che dell'istituto universitario precisa i compiti professionali.

All'Assemblea Federale di Rapallo (dicembre 1957) la mozione sul lavoro di facoltà poteva porsi già come riassuntiva delle esperienze compiute e programmatica nell'indicazione di alcune linee atte al proseguimento di questo lavoro, le cui finalità apparivano identificate nella «valutazione critica» delle singole specializzazioni, attraverso l'esame di problemi di rilievo configurabili all'interno di esse, nella considerazione delle «condizioni concrete dello sviluppo del pensiero e delle situazioni sociali in cui le singole professioni si collocano», attraverso l'analisi

della fisionomia attuale delle professioni, infine in una valutazione di tipo epistemologico delle metodologie delle scienze.

Le ulteriori esperienze compiute in alcuni circoli ed atenei, oltre che nei convegni nazionali di facoltà, concludono, in alcune constatazioni: la riflessione filosofica sui principi ed i metodi delle scienze è sembrata trovare luogo più adeguato in appositi convegni (come la Settimana piemontese di filosofia e l'esperienza nazionale che la Fuci sta organizzando) dedicati all'indagine sui modi della conoscenza umana. E' sembrato inoltre ancora possibile condurre un discorso sull'evoluzione delle professioni nella società contemporanea in termini sufficientemente generali, proseguito in alcuni convegni di zona (Bressanone, Sassari). Il lavoro di facoltà in senso stretto si è venuto perciò orientando sull'analisi del rapporto «università-cultura»: è sembrata cioè feconda dimensione di approfondimento considerare come, all'interno di un panorama culturale frammentario come quello contemporaneo, in ogni facoltà, scelte ideologiche precise giustificino l'accettazione di determinati strumenti di lavoro e di indagine, e, reciprocamente, come qualsiasi scelta ideologica debba essere mediata attraverso la

(Continua a pag. 2)

Lo stato di artificiale divisione della Germania, problema tuttora insoluto, ha rischiato di costituire un nuovo focolaio d'attrito a seguito della violenta nota sovietica. Il dialogo pacifico fra le nazioni non deve rinunciare a un nuovo tentativo per la risoluzione della questione.



Il teatro di Copeau

Vi è una correlazione così stretta fra i pochi testi di Jacques Copeau e le sue numerose regie che è addirittura impossibile parlare di quelli senza accennare a queste, dal momento che Copeau resta fondamentalmente un regista ed un maestro di registi.

D'altra parte è anche impossibile parlare in termini definitivi, una volta per tutte, del suo lavoro di metteur-en-scène, dato che questo si è svolto lungo una traiettoria di prove, di esperimenti, di verifiche, accompagnati ad una revisione critica e ad un approfondimento di pensiero.

Così anche il cattolicesimo di Copeau non è che uno stadio ultimo, finale, in cui poche idee fondamentali, distillate da una lunga pratica di regia, sono diventate materia di una composizione scenica originale, anche se derivata da motivi culturali varissimi.

Orazio Costa descrive così, in un breve saggio, le fasi della sua fatica:

« Esperienza naturalistica estetica; impegno pedagogico; ricerca religiosa d'assoluto; proposti di rottura definitiva; finale ricollamento, con novità di visione sociale e religiosa, ai primi intenti, per la rinascita d'un teatro funzionalmente e organicamente popolare, rappresentazione d'una umanità ricostruitasi intorno a una fede liberata ». (1).

E' qui riassunto in poche formule il suo lungo cammino, dall'«esperienza naturalistica estetica» di origine fondamentalmente letteraria, concretatasi nella fondazione del «Vieux Colombier», all'«impegno pedagogico» per la sua originale scuola di recitazione dei «copiaus», all'approfondimento di quella costante ragion d'essere del teatro che attraverso i tempi si è concretata in una «forma» drammatica, alle esperienze di teatro popolare...

In tutto questo lavoro è estremamente utile sottolineare alcune linee: il punto di partenza fondamentalmente letterario, con tendenza a dissolversi nella drasticità degli esperimenti alla Gordon Craig; poi l'intuizione, non appena trasportato il testo sulla scena, della necessità, a partire dalla sua «tabula rasa», di «riscoprire volta per volta le necessità sceniche che un testo pretende, che un gioco scenico impone, che una forma poetica denuncia come ad essa connaturato». (Orazio Costa)

Così si rivelano sempre più a Copeau i nessi intimi, inscindibili, fra testo e messinscena, più, tra la parola del testo e la «forma» architettonica che dovrà riceverla. I due elementi sono divisibili soltanto in astratto: Copeau ripercorre l'esperienza che tutti i letterati — uomini di teatro, sono stati forzati a fare, quella esperienza insostituibile che sola può eliminare gli equivoci di una dottrina aprioristica.

Nell'approfondire i classici, Copeau scopre le leggi di questa identità:

« Si è avvertito che un buon testo drammatico, un testo ben scritto per essere recitato sulle scene, comporta delle durate, dei movimenti e dei ritmi confrontabili a quelli della musica e come quelli generatori di spazio; che non è dunque senza conseguenze offrire a questo o a quel dramma, a questa o a quella scena nel dramma, un determinato spazio, un determinato movimento di rappresentazione; ma che vi è una economia scenica corrispondente all'economia drammatica, uno stile di rappresentazione generato da uno stile letterario, e, infine, che la struttura fisica del teatro può servire a liberare ed esaltare la struttura intellettuale del dramma o, al contrario, a deformarla e snaturarla. ... Eschilo e Shakespeare non costruirono la loro azione nel vuoto. Essi lavorarono l'uno per la

scena greca, l'altro per la scena elisabettiana, cioè in funzione di due strumenti che hanno la loro architettura rigida, le loro tradizioni e le loro leggi stabilite ». (J. Copeau)

Attraverso lo studio e la messinscena dei testi teatrali, Copeau tende ad isolare e definire i lineamenti di un teatro perenne, quegli attimi di miracolo, verificati via via nella storia del teatro, in cui supporto scenico e comunicazione hanno coinciso. Attraverso la composizione di questo ideale vocabolario nasce la tematica e l'orchestrazione copeauiana, e quei brevi testi, ispirati a temi popolari o all'agiografia drammatica medioevale, che egli metterà in scena con i suoi «copiaus» o con gli altri complessi che costituiscono, insieme ai suoi scritti critici e teorici ed alle sue regie, il suo intervento nel teatro contemporaneo.

Questi nessi tra teatro e parola che egli andrà individuando compongono la trama del suo teatro. Dallo studio di Eschilo è tratto a rilevare la funzione del coro, ora commento all'azione, ora deuteragonista o antagonista, ora riverbero dei sentimenti che l'azione principale ha suscitato. Dalla consuetudine con Molière e dagli esperimenti di sapore popolare, giunge alla scoperta di quel largo contesto dell'azione comica costituito dalla mimica e dalla pantomima, dal gesto scandito in danza. Così il repertorio elisabettiano, shakespeariano in particolare, lo indirizza verso un teatro che ripudi definitivamente le ricerche veristiche all'Antoine o i barocchi compromessi di realismo e di astrazione per

«una convenzione franca, totale, sufficiente a se stessa, che crea un universo in sé, un universo teatrale, con uno stile e una tecnica propri, che hanno un valore indicativo per l'invenzione del drammaturgo e per quella del regista».

Sempre più chiaramente la scena gli si configura come il semplice supporto dell'azione drammatica e quest'ultima come la materia da ordinarsi e scandirsi sulle dimensioni sceniche.

Ora è indubbio che questo lavoro di lenta lettura e di individuazione di particolari contenuti era espressione di esigenza etica, volta a ritrovare, oltre la particolarità dell'opera estetica e le ricerche d'ordine formale, la assoluta necessità di alcuni «valori» calati nel tempo, la sostanza ideale del teatro come comunicabilità, oltre la quotidianità dello spettacolo. Questo lavoro trova sfocio nella ri-invenzione di quei motivi che erano stati gli elementi originari del teatro: sono

esperienze che Copeau ha modo di fare particolarmente durante la tournée «popolare» dei Copiaus, quando questi si recano alle feste contadine,

« accordando i loro giuochi, quasi improvvisati, alle circostanze, alla stagione, alle terre al pubblico; sboccando incompletamente ma arditamente nella povertà, ma nella sincerità, forme più libere ed aeree, ottenendo spesso del tutto naturalmente quell'adesione del pubblico, quegli istanti di comunione perfetta fra la scena e l'assemblea che sono i culmini del teatro e che tanti esteti e teorici del teatro cercano di raggiungere con sistemi sofisticanti ». (O. Costa)

Da un lato attraverso lo studio e la messa in scena dei suoi classici, dall'altro attraverso le sue esperienze di teatro popolare, Copeau giunge progressivamente a chiarire sempre più a se stesso il rapporto tra comunicabilità e trascendenza, che è l'esigenza etica alla base delle sue ricognizioni estetiche.

«... è fuori di dubbio che questa esigenza nasceva anche da una crisi religiosa; era infatti questa il naturale sbocco di un processo che era etico fin dall'inizio, che aveva creduto di potersi pienamente esaurire in uno sforzo estetico, ma che si trovava ancora di fronte alla necessità di rinunciare ai risultati di questo sforzo per tentare di raggiungere altri più interiori veramente essenziali, veramente originali, attraverso una ricerca accanita, di sincerità, di assoluto ». (O. Costa)

Naturalmente questo schema di lavoro non coincide perfettamente con quello cronologico. In Copeau c'è sempre uno stretto legame fra presente e futuro, nel senso che ogni risultato della sua ricerca diviene motivo determinante del programma immediatamente successivo.

Al centro della sua ispirazione religiosa, estrinsecata nell'opera



Con questo articolo sull'opera del grande regista cattolico scomparso si prosegue l'esame di alcuni motivi del teatro contemporaneo (v. «Ricerca» 1956, n. 15; 1957, n. 1-2; 1958, n. 3-4; 9; 15-16).

registica, si colloca la composizione de «Le petit pauvre». Si tratta di sei lunghi quadri d'ispirazione medioevale, ma che sono l'esatta traduzione in termini drammatici dei suoi ideali teatrali.

L'azione del «Poverello» (Francesco d'Assisi) è ritmata dalla presenza dei due Cori, quello drammatico, diviso in due semicori di due coreuti ciascuno, che agisce da folla e, mediante rapide e stilizzate trasformazioni, rappresenta via via tutto il mondo umano con il quale il Santo intraprende il suo dialogo, e il coro liturgico, composto da quattro coreuti e da un Corifeo, nella persona dell'Arcangelo Michele, che rappresenta il palese intervento del divino nelle azioni del Santo e ne inquadra e definisce alcune in un clima di oltramondo, di trascendenza.

Coro liturgico e coro drammatico, eco del divino ed eco dell'umano, limitano l'azione ad una serie di eventi precisi, di particolare importanza, scelti nella vita di Francesco, di chiaro valore simbolico. Se si vuole, l'ispirazione di Copeau è, per alcuni tratti, analoga a quella del Péguy del «Mystère de la Charité»; solo che, dove in quello la forte religiosità dava luogo ad esuberanti forme di espressione lirica, in questo il medesimo empito si esprime, a partire dalle medesime basi liturgiche, in pura azione, in una rappresentazione essenziale. Sembra che, data per scontata la conoscenza degli avvenimenti che costituirono la vita del Santo, l'autore-regista voglia ora indagare il processo ideale, mistico, rappresentarne il mistero-rito. Un teatro che cerca di ricondursi alle sue origini più pure, scevra di elementi mediati.

Bernardone fa salire sul palco suo figlio e lo getta a terra. E' la scena della definitiva decisione di Francesco di abbandonare la sua casa: intorno al protagonista si avvicinano, uno dopo l'altro, gli antagonisti, gli altri

mento evangelico (quello del Coro): il ritorno di Bernardo dal santuario di San Giacomo di Compostella, il resoconto della giornata dei frati, la preghiera del mendicante, il pasto in comune. Le parole del Santo conservano, nel «Poverello», quell'insieme di semplicità e di toccante poesia che caratterizza i pochi testi francescani pervenuti:

« Siamo i giullari del Signore... Abbiamo sentito un giorno una parola che Dio ci rivolgeva e non abbiamo potuto dimenticarla. E da quel giorno, non abbiamo progredito per nulla in intelligenza, in eloquenza, in dignità. Non siamo saliti di grado. Tutt'altro. Non abbiamo guadagnato nulla nel mondo, non è vero, miei poveri fratelli minori? Ma l'impronta di Dio ha progredito in noi. E' penetrata sempre più profonda, ha scavato, ha mangiato sempre più la nostra carne... (...) Preghiamo, miei piccoli cari, per tutti coloro che non vedono i miracoli della natura e quelli della grazia insieme confusi; per tutti coloro che non hanno imparato a leggere la parola di Dio nella colomba e nel verme della terra ». (2)

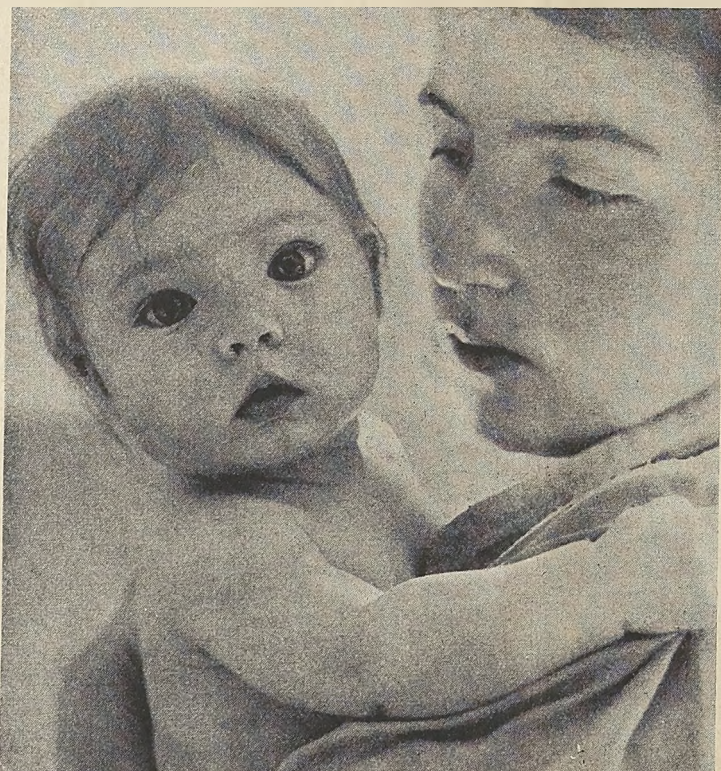
Il terzo atto ha inizio con una lunga scena del coro drammatico, diviso a rappresentare una situazione, il popolo sconvolto dalla violenza e dai saccheggi della guerra. Il coro non rappresenta tutto il popolo ma l'individuarsi di alcune voci popolari, di alcune preoccupazioni materiali e spirituali di tutta una folla: ecco perché la stilizzazione, insita nel procedimento teatrale, non comporta un impoverimento del contenuto, un'approssimazione di termini. Anche in questo atto dominano due pure azioni: la lotta tra Francesco e l'ossesso e la comparizione di Chiara, pronta per i voti, come evocata dalla preghiera di tutti, catalizzata dalla potenza spirituale del Santo.

Nel quarto atto Francesco torna stanco e malato dal suo viaggio in Oriente. E trova che già il suo messaggio rischia di essere mistificato. Lo stesso Cardinale Ugolino ha convinto frate Elia della necessità, per l'Ordine, di un capo che sappia essere un organizzatore e un costruttore. Francesco rimprovera aspramente quei frati che vorrebbero modificare l'Ordine in senso conformista, e non teme di difendere con vigore il suo ideale di povertà: alla fine restano solo cinque frati fedeli a Francesco ma questi possono intonare, in dialogo con il coro liturgico, il canto di Natale, un canto in cui la gioia della Natività e il dolore della Crocifissione sono indissolubilmente uniti. Francesco rinuncerà ad essere capo dell'Ordine, avrà soltanto desiderio di «ricominciare tutta la (sua) penitenza, e condurla fino al termine».

La vicenda del quinto atto (San Francesco che riceve le Stimmate) sembrerebbe prestarsi assai poco ad una rappresentazione drammatica. Ma Copeau risuscita qui alcuni procedimenti della «sacra rappresentazione»: il miracolo delle Stimmate diventa un dialogo di spiriti oltramoniani; da una parte il Santo, macerato dal digiuno e dalla penitenza, reso completamente spiritualità, dall'altra Satana, in figura di grande angelo d'oro con le ali nere, come in una fantasia medioevale, e San Michele, il corifeo, che durante l'intera rappresentazione ha di volta in volta suggellate le azioni di Francesco col crisma della santità. Poi ancora le persone del coro drammatico che, insieme ai frati, cercano Francesco nella notte: questi giunge trasfigurato, portando su di sé l'impronta carnale della Passione, e dà l'addio al monte santo della Verna. Il Corifeo, San Michele, narra al pubblico il suo viaggio verso la Porziuncola per morirvi.

La storia ha termine con la morte del Santo (il breve sesto atto). Sullo sfondo di un testo sacro, letto dal Corifeo, si svolge l'azione muta della deposizione di Francesco sulla nuda terra: cantano le allodole.

(Continua a pag. 9)





Perché e in che modo la rivelazione di Dio è avvenuta attraverso Gesù Cristo?

Non ha luogo qui la dimostrazione della divinità del Cristo. Consideriamola dimostrata e partiamo quindi da essa come da un dato di fatto: Gesù è il Verbo di Dio fatto uomo. S. Giovanni, nel prologo al suo vangelo, ci illumina sul significato della espressione *Verbo di Dio fatto uomo*. Il Verbo è l'immagine perfetta del Padre, tanto che nulla del Padre non è ripetuto nel Verbo. Immagine perfetta del Padre, ma persona distinta da Lui. Cioè il Figlio, vive, conosce ama da Figlio e il Padre e lo Spirito Santo e l'universo intero. Incarnandosi, il Figlio rende visibile a noi la vita, la conoscenza, l'amore del Padre: esso è l'immagine perfetta del Padre in forma umana.

di Gesù è il Verbo, che si esprime attraverso la natura umana e costruisce la personalità, una consapevole e coerente, del Cristo. Nell'intelligenza, nella volontà di Gesù erano l'intelligenza, la volontà divina del Verbo, riprodotte in forma e misura umana, perché in Lui tutto era illuminato e sorretto da una costante adesione di questa sua vita spirituale interiore alla persona da cui proveniva ed a cui apparteneva.

Se il Padre è riprodotto nel Verbo, e il Verbo è riprodotto nella personalità umana di Gesù Cristo, tutta la vita umana di Gesù Cristo è immagine perfetta di Dio Padre. (Giov. XIV, 7-10). «Se voi mi avete conosciuto, avrete conosciuto anche il Padre mio; e certo voi lo conoscete e l'avete veduto».

Filippo gli disse: «Signo-

della Vita — e la vita s'è manifestata e noi l'abbiamo veduta e l'attestiamo, e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre ed è apparsa a noi — quello che abbiamo veduto e udito lo annunziamo a voi, affinché pure voi abbiate società con noi e la società nostra sia col Padre e col Figliuolo suo Gesù Cristo».

Attraverso l'Incarnazione, il Verbo di Dio fatto uomo ci ha reso possibile una comunione con Dio non solo per l'intelligenza, ma anche per la sensibilità, per tutta la vita dell'uomo, e rende così possibile la riconquista della medesima comunione che Adamo aveva con Dio, avanti il peccato.

Tale comunione per gli apostoli fu un caso privilegiato — per la mediazione dell'esperienza sensibile — ma essa è possibile per tutta l'umanità, direttamente, attraverso la comunione interiore che Gesù stesso dà.

Nell'Incarnazione, dunque, c'è questo primo aspetto redentivo: il raggiungimento di una comunione totale, e non solo conoscitiva con Dio.

Ma vi è anche un secondo aspetto redentivo di cui tener conto: Gesù Cristo si conosceva come il Verbo di Dio, come il Verbo creatore, assieme al Padre e allo Spirito Santo.

Egli vedeva quindi tutta la realtà in rapporto a sé, e si riconosceva come il centro della realtà universale; non solo, ma in quella luce egli vedeva anche il valore che Iddio ha dato ad ogni cosa e il senso ultimo della realtà. La realtà può essere conosciuta a vari gradi e da varie prospettive. Dal valore di economicità che presenta (politico economico); alla struttura fisico-chimica (scienze sperimentali); al suo valore di bellezza, di capacità di espressione di valori spirituali (arte); al suo significato in rapporto con Dio, al senso che Dio ha dato ad ogni cosa come espressione del suo amore e della sua intelligenza: come espressione della sua provvidenza, per cui ha tutto creato perché servisse all'uomo al fine di rendergli possibile l'accesso a Dio.

In Gesù Cristo tutti questi gradi di conoscenza erano presenti, e in massimo grado il senso religioso della realtà.

Il disegno di Dio — vedi Gen. I — era di creare la realtà perché servisse all'uomo affinché riconoscesse Dio.

Questo valore finale della realtà, per il peccato è andato perduto all'umanità. E l'umanità, pur conservando la capacità di conoscere il valore economico, scientifico, artistico della realtà, ha perduto l'intelligente penetrazione del fine ultimo, del valore ultimo.

Queste considerazioni circa l'ampiezza e la profondità della personalità del Cristo sono necessarie per poter poi comprendere come mai in Gesù Cristo sia stato possibile riparare il male di tutta l'umanità.

Dalla relazione di
Sac. Carlo Colombo

L'Incarnazione mistero di salvezza

Iddio, nel momento stesso in cui creava Adamo, prevedeva anche il suo peccato, e pensava Gesù Cristo e la Redenzione che attraverso di Lui sarebbe venuta all'uomo. (S. Paolo, Ephes. I, 1-14).

Questi tre momenti, *creazione, caduta, redenzione*, sono anche in parte cronologici, in quanto il secondo è succeduto al primo, e il terzo al secondo. Tuttavia non c'è mai stato un momento in cui l'umanità fosse sotto il regno del peccato. Appena avvenuto il peccato, era già previsto e voluto l'ordine della Redenzione, che è quello definitivo.

La Redenzione è una realtà complessa, e ricostruisce ciò che è avvenuto nell'ordine dell'accaduto.

Nell'insegnamento della Rivelazione, il distacco dell'uomo da Dio è avvenuto prima di tutto con un atto morale, un atto di colpa volontaria, e la conseguenza di ciò si è ripercossa in tutta la struttura dell'uomo, permettendo alle sue tendenze di abbandonarsi a se stesso (cioè è un aspetto delle decadenze morali, in quanto non è che l'uomo, per natura sia più incline al male che al bene, al piacevole che all'onesto). Questa tendenza però, per diventare nuovo peccato, deve passare per un atto nostro, nel cedere volontario all'inclinazione corrotta.

La Redenzione consiste nel far ritornare l'umanità a Dio, e all'ordine che Dio aveva previsto e voluto.

In quanto ritorno, deve rifarsi alla natura della caduta, e cioè incominciare nell'intimo dell'animo umano, per poi ricostituire l'ordine nell'ambito personale e sociale. Questa partenza, e questi elementi, sono necessari, in quanto la Redenzione non sarà completa fin quando tutta la psicologia umana e tutta la storia umana non saranno rientrate nell'ordine. Solo allora si potrà dire che la Redenzione avrà totalmente portato la salvezza; ricostituendo la umanità come Dio l'aveva disegnata, ed anche più grande attraverso Gesù Cristo.

Quest'opera complessa, che inizia col ritrovare la comunione personale con Dio, e-

sige che innanzitutto si ripari il peccato. Non è possibile, infatti, rientrare nel rapporto con Dio se non è riparata l'offesa di sfiducia. In secondo luogo, esige che nell'uomo venga ricostruito l'amore di Dio, permettendogli, con ciò stesso, di riordinare i rapporti con gli altri uomini e con la natura, perché tutto ciò che aveva risentito della caduta possa rientrare nell'ordine della salvezza.

A tutte queste esigenze della Redenzione, corrisponde nel piano divino l'Incarnazione.

Tratteremo in questa lezione, del significato che ha la Incarnazione per la salvezza dell'umanità, come momento della comunione personale dell'uomo con Dio.

Ci si può chiedere: perché Dio ha voluto che la Redenzione avvenisse attraverso la Incarnazione del Verbo? e non del Padre o dello Spirito Santo?

Nel Nuovo Testamento troviamo due risposte.

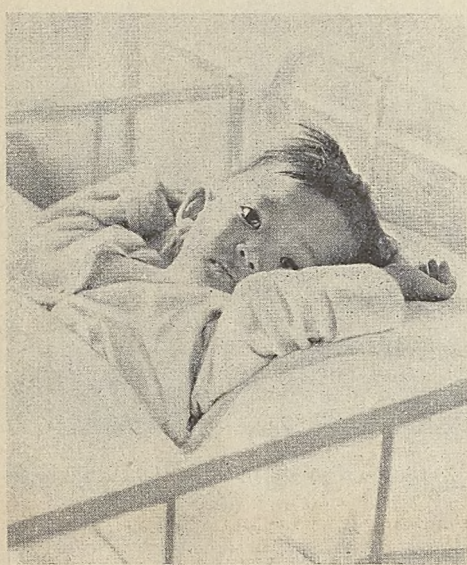
S. Matteo, XI, 25-27: «In quel tempo Gesù disse ancora: "Io ti rendo lode, o Padre, Signore del cielo e della terra, perché hai nascosto queste cose ai dotti ed ai sapienti e le hai rivelate ai piccoli. Sì, o Padre, perché così t'è piaciuto. Ogni cosa mi è stata data dal Padre mio; e nessuno conosce perfettamente il Figlio tranne il Padre; e nessuno conosce perfettamente il Padre tranne il Figlio e colui al quale il Figlio lo avrà voluto rivelarlo"».

L'Incarnazione ci è così presentata da Gesù Cristo come la via attraverso la quale ci è stata data la piena conoscenza del Padre.

S. Giovanni, I, 18: «Nessuno ha veduto mai Dio; il Figlio unigenito che è nel seno del Padre ce l'ha fatto conoscere».

Questa affermazione è importante provenendo da un ebreo, il quale sapeva che Dio aveva parlato attraverso tutto l'Antico Testamento: egli afferma, però, che la conoscenza di Dio, avvenuta attraverso Gesù Cristo, è tale da poter configurare il rapporto Vecchio Testamento-Nuovo Testamento nei termini non sapere-sapere.

Seguendo la pubblicazione delle relazioni tenute alla Terza Settimana di Teologia della Fuci a Camaldoli, presentiamo qui la terza relazione di Don Carlo Colombo, desunta da appunti stenografici. Le precedenti relazioni sono state pubblicate sui numeri 19 e 21 di «Ricerca» del corrente anno. Successivamente queste relazioni saranno riunite in un fascicolo a disposizione dei circoli.

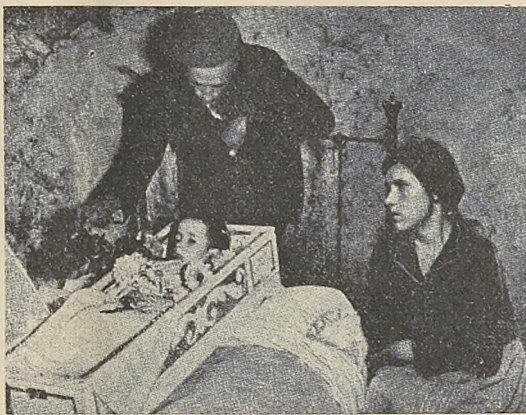


Premettiamo alcuni brevi cenni sulla distinzione tra natura, persona e personalità.

La persona umana è la portatrice della natura umana, in quella forma individuale che è in ciascuno di noi; la natura è quel complesso di elementi che la persona ha a disposizione per costruire la sua personalità, cioè per sviluppare, attraverso una serie di impegni

re, mostraci il Padre e ci basta».

Gesù rispose: «Da tanto tempo sono con voi, e non mi avete conosciuto? Filippo, chi vede me, vede anche il Padre mio. Come dunque puoi dire: Mostraci il Padre? Non credi tu che io sia nel Padre e il Padre in me? Le parole che io vi dico, non le dico da me stesso; ma il Padre che è in me compie le opere».



del proprio volere e del proprio conoscere, se stesso.

Dalla persona (capacità funzionali individue) si sviluppa la personalità, che diventa tale, cioè perfetta, quando raggiunge tre caratteristiche: unità, consapevolezza, coerenza.

Applicando questi concetti a Gesù, possiamo dire che la sua persona è il Verbo, il Figlio di Dio, che possiede anche la natura umana. Cioè l'intima radice della persona

L'incarnazione è stata la Rivelazione perfetta del Padre attraverso la sua immagine che è il Verbo Incarnato, ed ha reso possibile una comunione con Dio anche sperimentale. L'inizio della prima lettera di San Giovanni è quanto mai esplicito: «Quel che fu da principio, quel che abbiamo veduto con gli occhi nostri, quel che abbiamo contemplato e che le nostre mani hanno toccato del Verbo

Scuola e

In senso generale, con attribuzione valida per ogni tipo di democrazia, risulta con evidenza che il sistema democratico come governo di popolo richiede una diffusione e un'adeguazione di istruzione e di educazione superiore agli altri sistemi, siccome postula partecipazione e consensi larghi per potersi mantenere. Si dice giustamente che la democrazia non può essere recata in dono a un popolo, ma deve maturarsi nel seno stesso della società attraverso alla consapevolezza dei cittadini verso i problemi del tempo e alle linee di soluzione. La scuola è lo strumento principe per la maturazione, il mantenimento e il progresso di un sistema democratico. La riprova è offerta dalla considerazione che la spinta verso la partecipazione al potere politico di un gruppo sociale e l'apertura alla democrazia di un sistema oligarchico è passata in tutte le società anche attraverso la richiesta di parificazione dei diritti alla scuola.

Vista l'essenzialità della scuola per la democrazia, si possono ora vedere le caratteristiche che la scuola deve avere per essere adeguato strumento del sistema. Nella Repubblica di Platone la cultura, il sapere sommo, era attribuito ai filosofi, ai quali spettava, come tali, la direzione della cosa pubblica; alle altre due classi, quella dei guerrieri e quella degli schiavi veniva riconosciuta la necessità di quelle conoscenze tecniche che si riferivano ai loro compiti specifici. Ne derivava una dicotomia della cultura: la sapienza ai filosofi e le tecniche alle altre due classi.

In un sistema democratico la scuola deve avere il carattere globale: tutto deve essere insegnato a tutti, anche se il grado di specializzazione nelle diverse branche sarà necessariamente diverso. La concezione aristocratica dell'intellettuale con la conseguente distinzione della scuola, non solo funzionalmente rispetto alle varie specializzazioni, ma anche di ordini, per cui da un certo tipo di scuola devono uscire i dirigenti della società e dall'altro il personale tecnico esecutivo, ha dominato lungamente. Non è affatto difficile ravvisare applicato nell'odierna scuola italiana proprio questo tipo: il liceo, impenetrabile agli altri ordini, per la formazione della classe dirigente, la scuola tecnica per il personale esecutivo, ed infine la scuola elementare per tutti.

La scuola in un sistema democratico deve avere una struttura aperta a tutti e la differenziazione non dev'essere mai di ordini ma solo di gradi: la specializzazione deve essere molteplice, ma la cultura che vi circola unica.

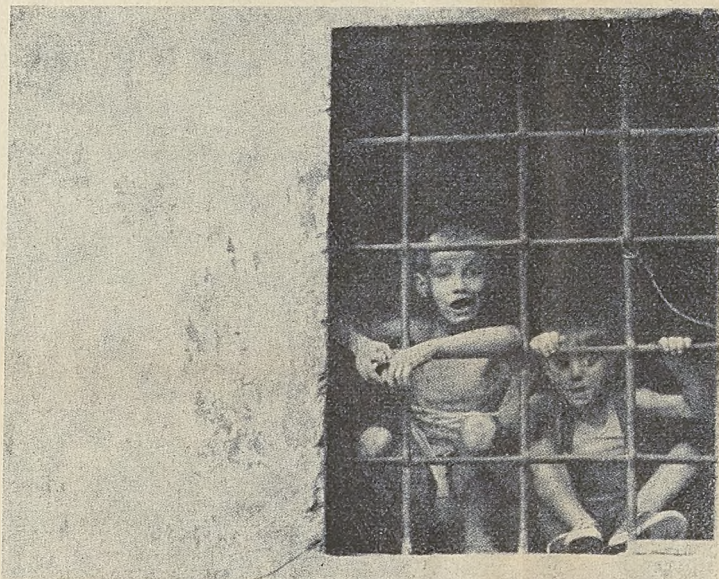
Uno dei segni dai quali si può individuare la fine di una civiltà, la fine di un tipo di società o una situazione di disagio profondo, può essere considerato l'estraneità della cultura dalla problematica che è attuale: cultura e realtà si separano, la scuola cessa di essere scuola per la vita. L'esigenza di un'intima connessione fra la scuola e la realtà, fra la scuola e l'assetto sociale e statale vale per tutti i tipi di reggimento pubblico, per tutti i sistemi sociali, ma è soprattutto richiesto dal sistema democratico: quando questa rottura si produce, in realtà la democrazia si è ridotta ad una forma giuridica e prossimo è il trapasso

verso un sistema diverso; quando questa connessione non esiste ancora è perché la democrazia è forma esterna data ad un popolo più che non espressa dal popolo e gravi pericoli di corruzione sussistono se l'adeguazione non viene a prodursi al più presto.

Se si porta l'attenzione sulla scuola in Italia, non è difficile scorgere le due storture che si sono denunciate: la divisione degli ordini (dei saperi), la scarsa adesione alla realtà storica. I due difetti sono intimamente connessi.

La scuola italiana, come la società italiana, è passata attraverso il fascismo. L'ordinamento della scuola sotto quel regime riflette l'ordine dello stato e l'ideologia che lo permea. Il fascismo cristallizza le strutture liberali: come il conflitto tra le classi esistenti nella società liberale non

democrazia



viene risolto, ma solo queste vengono irrigidite nelle maglie della legge che ne infrena i moti, così la distinzione gerarchica dei valori, propria del mondo liberale, cultura, politica, economia, non è consapevolmente mutata, ma attivamente espressa, tanto che la prassi senza teoria può ritenersi il tratto caratteristico del fascismo. Ne deriva necessariamente un appiattimento della cultura. Infatti la politica assume il valore sommo senza tuttavia che ne venga offerta una giustificazione teorica; la cultura, da una parte cade nella sfera del privato, dell'individuale, poiché neppure è impegnata nella determinazione dei valori della società, dall'altra è utilizzata dalla politica senza il riconoscimento di un particolare valore, siccome viene abbassata al ruolo di strumento propagandistico.

Consequentemente la scuola mantiene, anzi vede rafforzata, una distinzione di ordini e diventa strumento di propaganda, perdendo le funzioni di elaborazione e di diffusione della cultura. Il motto «l'Italia fa da sé» non viene in effetti a definire solo una politica economica autarchica, ma anche manifesta un tentativo di estraneazione del Paese a tutti i livelli, compreso quello culturale, dalla comunicazione con le altre nazioni.

Se si tengono presenti questi antecedenti, non desta grande meraviglia il fatto di scorgere la nostra cultura e la nostra scuola ammalate di accademismo e quello di vedere la vita del Paese,

con i suoi molteplici problemi, scorrere senza che si rifletta nella scuola. L'impegno della cultura si deve manifestare a tutti i livelli: chiarire il mondo dei valori della nostra civiltà, determinare il senso della nostra storia, affrontare i problemi del nostro sistema sociale e statale, misurarsi con le scienze pratiche e tecniche. Gli strumenti di ricerca e didattici, specie le università, vanno adeguati a questo compito.



La fenomenologia che offre la nostra scuola, soprattutto nel grado più alto, non è certo confortante. L'accademismo vi è diffuso: si ravvisa nei corsi inadeguati perché vecchi e nell'«iter» a cui i «maestri» obbligano gli assistenti per raggiungere le cattedre. Il contatto fra docente e allievo è pressoché nullo, sia per la pleora di allievi, sia perché non di rado la cattedra è impegnata secondario per il docente. Le facoltà scientifiche hanno resistito più a lungo di quelle umanistiche, proprio perché risultano meno direttamente toccate dal clima generale, culturale e politico, che è diffuso nel Paese. Ora, però, anche le facoltà scientifiche mostrano le stesse piaghe.

Il problema della scuola, per tutto quanto si è detto, non è problema solo del governo, sebbene a questo spetti una larga responsabilità, ma è problema di tutti i cittadini, specie in un sistema democratico, dei cittadini come singoli, ossia come uomini di fronte allo stato, e come membri di gruppi sociali. Sotto quest'ultimo profilo è evidente che l'interesse primario, e quindi la responsabilità, è degli insegnanti e degli allievi. La scuola, soprattutto l'università, vive della partecipazione attiva degli studenti, non solo come presenza per apprendere, ma anche come interesse, studio, azione perché la scuola si perfezioni.

Per queste considerazioni, agli Organismi rappresentativi degli studenti risultano compiti che certamente non sembrano ora assolti.

Angelo Detragiache

DA GORKI A PASTERNAK

Gli ultimi sviluppi della letteratura sovietica fanno parte di un processo molto più vasto: del processo, cioè, della sottomissione e dei tentativi di liberazione compiuti dagli scrittori e da taluni settori della stessa società sovietica nel regime totalitario.

In cinque saggi raccolti nel volumetto **Da Gorki a Pasternak**, Gustavo Herling esamina, appunto, i tempi e i modi di un tale processo. L'Autore, che si avvale di elementi tratti da fonti molteplici (politiche, letterarie, memorialistiche, ecc.), mostra, insieme a una vasta conoscenza della storia e della società sovietiche, una particolare sensibilità per i problemi di quella cultura e di quella letteratura e una comprensione molto viva per le questioni che inevitabilmente vi si inseriscono e che talvolta finiscono con lo imporsi — attraverso le ricorrenti polemiche sul «realismo socialista» e sulla «linea di partito» — alla attenzione dello stesso lettore occidentale.

Il primo saggio — una specie di inchiesta poliziesca sul mistero della morte di Gorki — fornisce all'Autore lo stimolo a portare alla luce le circostanze assai drammatiche nelle quali, durante l'ascesa di Stalin al potere assoluto, avvenne l'irrimediabile letteraria. V'è qualcosa di simbolico e di fatale nelle vicende degli ultimi anni del grande scrittore, il cui soggiorno italiano è pure adeguato

libri ricevuti

tamente indagato. Gorki, infatti, più di ogni altro scrittore racchiuse in sé, atto dopo atto, la storia dell'imposizione staliniana del cosiddetto «realismo socialista».

Il «caso Gorki» dà modo all'Autore di rievocare e di illustrare la grave atmosfera creata dal regime staliniano nel mondo politico e culturale sovietico: i successivi saggi, invece, introducono il lettore nel periodo che segue immediatamente la morte di Stalin: e, pur non volendo essere una storia delle lettere sovietiche, obbediscono a un criterio di continuità, e, in certo modo, di sottintesa unità. In tali saggi è trattata con acute considerazioni la fase del cosiddetto «disgelo» con tutte le sue contraddizioni e con tutte le sue incertezze, con tutta la «tortura della speranza» di chi ha cercato — sia pure in forme che obbedivano alla preoccupazione di non discutere esplicitamente quel sistema politico — di sottrarsi alla servitù artistica e letteraria per riacquistare un po' di libertà.

Particolarmente acuti ed attuali risultano i rilievi e i giudizi sui casi Ehrenburg, Dudinzev e Pasternak. Ne risulta, infine, in un quadro assai vivo e convincente, il dibattersi degli scrittori sovietici tra le esigenze della «parola d'ordine» totalitaria e il desiderio, che pur sempre sussiste, di poter dire, finalmente, una propria, più libera parola.

GUSTAVO HERLING, **Da Gorki a Pasternak**. Considerazioni sulla letteratura sovietica. Ed. Opere Nuove, Roma, p. 96, L. 300.

(Continua da pag. 4)

Complessivamente siamo di fronte alla scansione di un'azione drammatica, dettata dall'intuizione scenica dell'autore. Come la ricerca dei momenti originari e insostituibili del linguaggio teatrale è per Copeau una ricerca etica di valori, così tutto il contenuto etico della sua ispirazione si riversa a sua volta in moduli scenici.

E' quindi lecito riferire a questo spettacolo quanto Silvio D'Amico diceva di un'altro spettacolo direttamente suggerito al suo autore dalla concezione del maestro Copeau, «La Battaglia della Marna» di Obey:

«Questo teatro è foggato per la scena; fa tutt'uno con la rappresentazione; diciamo di più: non sapremmo immaginarlo distinto da «questa» rappresentazione. (...) Si ravvisa qui, ma con che gioia, lo spirito rinunciatario di Copeau, la sua volontà di ritorno ai mezzi più essenziali e primitivi del teatro, la sua fede che trasforma il dialogo in tragedia». (4)

Ogni voce, ogni comparsa, ogni prestazione dei cori, pure



Il teatro di Copeau

estrinsecandosi in numerose scene di carattere corale, vanno utilizzate a definire la figura del protagonista, ma una figura che riassume in sé realtà e simbolo, fondendoli in unità, senza la possibilità di quella duplice interpretazione che consentono i personaggi di Claudel. Così, tendenza verso l'invenzione del personaggio e tendenza verso il dramma a carattere eminentemente corale convivono.

«Ma non è da escludere che le due tendenze non si possano unitariamente comporre, per creare una nuova forma drammatica per cui il coro, di fronte al personaggio, si prenda una parte fondamentale di antagonista, sia pure attraverso le più diverse e fantasiose apparenze». (O. Costa)

...

Vito Pandolfi, in una sua recente opera, pur riconoscendo a Copeau:

«un tenue, temperato clima lirico, un interiore e rigoroso moralismo... che si traducono poi, sul palcoscenico, in umiltà sincera, nella fede serena con cui si recita, nelle allusioni delicate e profonde della messinscena» (4)

avanza dei dubbi circa la proficuità dei suoi vari esperimenti.

Sembra al Pandolfi che l'opera di Copeau, specie nel periodo delle esperienze di teatro popolare, non sappia rinunciare a un ché di intellettualistico e quindi non giunga, oltre l'approfondimento critico e filologico della forma teatrale, alla presentazione di nuovi contenuti drammatici, che cioè la formazione cattolica ed intellettualistica gli sia da schermo a far giungere sino ad una proposta concreta le esatte diagnosi che, in diversi momenti, egli seppe dare del teatro francese.

Sono rilievi predeterminati sostanzialmente dalla tesi che l'autore vuole dimostrare, e cioè la necessità e fecondità di un teatro autenticamente «popolare», nella forma e nei contenuti, tesi che illumina il giudizio sui diversi esperimenti drammatici del secolo in ordine a questo fine.

Ora ci sembra che tutti i movimenti di pensiero (compresi quelli letterari e teatrali) della prima metà del nostro secolo, in Francia, siano inficiati da un più o meno palese intellettualismo ed individualismo, muovendosi essi, in ultima istanza, fra i residui di una cultura borghese che appunto in Francia raggiunge il suo culmine, anche per l'ampiezza maggiore del suo respiro che si concede, per esempio, larghe riconoscizioni nel realismo di costume e che quindi più difficilmente riesce ad entrare in crisi, a tro-



vare oltre se stessa i germi definitivi di un superamento.

La maggiore diffusione geografica di tale cultura consente a questi movimenti di pensiero di contare su un uditorio abbastanza vasto, mentre la proverbiale abitudine alla «chiarezza» ed alla «distinzione» permette di affrontare ed approfondire qualsiasi aspra problematica che altrove provocherebbe ben più vaste e radicali agitazioni.

In Italia, ad esempio, il distacco maggiore tra la cultura d'élite e la cultura popolare fa sì che i tentativi intellettualistici, per lo più derivati d'oltralpe e privi di una profonda giustificazione filosofica, si ripieghino in breve tempo su se stessi condannandosi alla sterilità, e che le correnti e gli spiriti veristi e realisti, nati anch'essi per lo più in clima di élite e più o meno legati a questo, assumano una maggiore forza polemica ma raramente giungano fino ad un vasto uditorio.

Alla luce di queste frettolose osservazioni è lecito concludere come il teatro di Copeau sia invece una delle espressioni critiche più aperte della cultura francese, paragonabile sotto certi aspetti alla esperienza pirandelliana in Italia, in quanto forza demolitrice di sovrastrutture e preformazioni nel desiderio di isolare la forma pura e originaria del fatto teatrale, il fatto teatrale come comunicabilità. Questa ricerca approda con Copeau, oltre i limiti negativi della disponibilità pirandelliana, a una propo-

sta di ordine morale, religioso anzi.

Ci sembra che la sua opera si proponga quindi feconda di ulteriori sviluppi e capace di accogliere nel suo seno «una tradizione popolare, che si elabora e si tramanda nei secoli» (5); anche se gli allievi di Copeau, a prescindere da Henry Ghéon che agì nella sua stessa direzione, non sempre hanno sottolineato questa possibilità di svolgimento in senso popolare, ma sono ricaduti in una confusa ricerca di contenuti più attuali e di una problematica capace di conquistare su altre basi l'unità di pubblico e attori. Così, in definitiva, oltre l'esaltazione del Costa e la parziale demolizione del Pandolfi, Jacques Copeau si presenta come un fenomeno positivo, comprendendo in questo giudizio la sua opera di regista che riassume e inverte le sue esperienze di autore e di suscitatore di nuovi autori.

Leandro Castellani

(1) ORAZIO COSTA - «L'insegnamento di Jacques Copeau», nel volume «La Regia teatrale», a cura di Silvio D'Amico, pag. 80 Belardetti 1947.

(2) JACQUES COPEAU - «Il Poverello» (Francesco d'Assisi) trad. di Guido Manacorda, atto II, - Sansoni 1950.

(3) SILVIO D'AMICO - «Gli eredi di Copeau», in «Scenari», febbraio 1932, n. 1.

(4) VITO PANDOLFI - «Spettacolo del secolo» Nistri - Lischi 1952 - pag. 95.

(5) VITO PANDOLFI - op. cit., pag. 94.

Appunti e documentazioni sul mondo mussulmano

(2)

Quanto precedentemente (1) abbiamo detto ci consente di rilevare alcuni tratti caratteristici della fisionomia di atteggiamenti soprattutto spirituali e di costume, non solo di questi; ancora: di atteggiamenti finora non bene definiti.

Giovinanza della società musulmana.

I paesi mussulmani danno la impressione di un popolo in piena ascesa demografica.

Ecco alcuni dati; Tunisia: 50 individui su 100 sono sotto i 20 anni; Egitto: ha conosciuto una crescita addirittura straordinaria. Si pensi infatti che nel 1798 aveva 2,5 milioni di abitanti; un secolo dopo 10 milioni; oggi conta 22 milioni.

Notiamo a questo proposito che il sentimento xenofobo e antioccidentale dell'Egitto, trova forse la sua spiegazione anche in questa sua crescita prodigiosa, come reazione biologica, nata cioè dal sentimento del numero, più che da sentimenti di natura politica o religiosa. Naturalmente questa è una osservazione e un discorso assai opinabile; ma è certo che l'esistenza di 22 milioni di individui su una piccola superficie, sviluppa e accresce enormemente l'istinto di conservazione, anche fino alla esasperazione; da qui a vedere in ogni straniero un concorrente che mette in pericolo l'economia o la ricchezza del paese, il passo è breve, specialmente quando questo sentimento popolare è per di più fortemente sollecitato; si può anzi dire che questo passaggio nella psicologia popolare è immediato.

Caratteristica di questa giovinanza sembra però soprattutto ancora e solo l'elemento biologico.

Un'altra caratteristica di questa giovinanza o indice di questa, è la favorevole accoglienza che vi trova la diffusione di ogni idea rivoluzionaria e dinamica; ciò è dovuto all'aspirazione evidente al rinnovamento: a qualunque rinnovamento e di qualunque ordine.

I paesi mussulmani stanno usando e hanno a disposizione la tecnica di questo rinnovamento, importata naturalmente dall'occidente. Il dramma loro però è, che mentre l'Europa e l'Occidente hanno conosciuto e operato questa evoluzione in un secolo e mezzo, essi, i mussulmani, lo stanno o lo devono operare in qualche decennio; danno l'impressione di una società nata vecchia. Si ricordi infatti che fino al sec. XVIII mondo europeo e mondo mussulmano erano

alla pari, sul piano tecnico ed economico, non invece su quello sociale, ove questo parallelismo non c'è mai stato. Mentre poi la rivoluzione industriale ha portato l'Europa ad un livello superiore, i paesi mussulmani sono rimasti pressoché fermi al punto di partenza: il parallelismo fu quindi rotto e quel che fu peggio il distacco fu irrimediabile. E' naturale che il confronto abbia umiliato i più chiavereggianti tra gli spiriti mussulmani, ma nello stesso tempo abbia mosso e sollecitato spirito di emulazione; di qui la sensazione di dover procedere alla riforma, che significa processo a ogni costo, tale che consenta alla società musulmana di rimettersi alla pari con il mondo occidentale, suo vecchio avversario su tanti altri settori. Ciò purtroppo si sta attuando oltre che con spirito di emulazione, anche di esasperazione e di risentimento.

Concetto del sacro.

Un altro tratto della fisionomia del mondo moderno mussulmano, è la sua concezione del sacro, o il sentimento del sacro.

La società mussulmana era fondamentalmente religiosa e, nonostante tutto, non ha certo cessato di esserlo oggi; ma si può già notare per es. che la vita privata e quella pubblica sono state in parte assai notevole, private o svuotate del senso religioso tradizionale; o almeno si deve dire che la nozione del sacro si sta profondamente mutando.



L'anima della società è divenuta per es. anticontemplativa; con ciò non si vuol dire che si sia persa anche la fede nella trascendenza di Dio; ma è lecito per es. osservare che la preghiera, mezzo e momento di unione personale con Dio, piuttosto è sentita e valutata oggi come una cerimonia, da alcuni poi anche inutile. Naturalmente questa osservazione è generale; salvo quindi i casi particolari, che sono numerosi e sono di individui e anche di sette.

Ancora: nonostante l'ortodossia degli integralisti, oggi non si è più preoccupati di distinguere tra ortodossia e pratica superstiziosa popolare; su questo anzi, le classi militari dirigenti e in genere quelle che salgono alla ribalta della vita pubblica musulmana, proprio non fanno distinzione tra superstizione e valori religiosi autentici, così come essi sono acclimatati nell'animo del popolo; si potrebbe anzi dire che per certi aspetti mostrano di approfittarne.

Un'altra osservazione: ciò che trasforma la nozione del sacro ri-

(Continua a pag. 10)



Appunti e documentazioni sul mondo mussulmano

(Continua da pag. 9)

petto al passato soprattutto, è la adesione incondizionata al dogma del progresso a qualunque costo e con qualunque mezzo. Non si discute più la necessità o meno del cambiamento e dell'evoluzione. Lo Sceicco El Eslam rispose a Burghiba che lo interrogava sulla soppressione della poligamia e la opportunità di regolare il divorzio: « tant qu'on conserve la foi, la religion peut évoluer ».

Sindacati e movimenti di massa in genere, non si ispirano più a idee specificamente religiose; piuttosto colorano e riscaldano il loro ideale con un cocktail sottile di ideologie moderne, tra le quali certo non fa spicco quella religiosa...

Tuttavia nel popolo vivono ancora, come assopite e a strati, profonde tradizioni religiose, che rallentano lo slancio in avanti delle nuove idee progressiste.

Da quanto abbiamo detto, potremmo tirare anche una conclusione; ci pare di poter dire anzitutto che questo spirito nuovo anticontemplativo, per sé non è anche antireligioso; potrebbe anzi portare almeno all'inizio, e nei più sinceri, a una liberazione da certo formalismo e potrebbe spingere a una religione più interiore; ma purtroppo l'esperienza di sempre e di molti insegna, che di solito esso finisce per consolidarsi normalmente su un naturalismo privo di ogni senso religioso e il popolo rischia in genere di morire di anemia spirituale. Quando le nozioni fondamentali di fede in Dio trascendente e personale, di provvidenza, sono sostituite da



ideologie moderne e laiche, il minor male che ne possa venire è di svuotare la vita di ogni sentimento religioso, proprio perché queste ideologie sono prive di ogni sentimento e ispirazione religiosa.

Potremmo inoltre far osservare che anche il dogma del progresso in sé stesso è qualche cosa di equivoco e di ambivalente, come da nostra esperienza secolare occidentale cristiana o di nazioni cristiane e cattoliche. Soprattutto questo avviene tra i giovani, o tra i più giovani, nei quali la capacità di discrezione e il senso dei limiti manca assolutamente, non è troppo sviluppato.

La riforma della società musulmana
L'islamismo importa come presupposto una distinzione tra spirituale e temporale; naturalmente questa distinzione per lo più nella tendenza a separare anche i due ordini. Ciò sta succedendo anche nella società musulmana. Il diritto islamico fondamentale (religioso e in vigore

attualmente soltanto in tre stati: Arabia Saudita, Yemen, e Afghanistan. Tre stati hanno costituzioni laiche: Turchia, Siria, Indonesia (...); solo la Turchia ha applicato però in termini integrali il laicismo con Atatürk: tra il 1920-30 c'è stato in questo paese un cambiamento totale della vita pubblica e privata. Nelle Repubbliche musulmane sovietiche il laicismo è stato imposto con la violenza; nell'Iran, Reza Shah ha introdotto e applicato un laicismo temperato e quindi molto meno radicale e sistematico di quello di Atatürk. Nelle nuove costituzioni di quasi tutti i paesi musulmani sono stati introdotti principi laici; praticamente si va quindi verso una laicizzazione delle pubbliche istituzioni.

Un altro indice ed elemento caratteristico di questa tendenza laica, si può rilevare nella preoccupazione, nella vita pubblica, per le questioni nazionali e politiche, predominante sugli ideali religiosi.

Quello religioso è un sentimento piuttosto assorbente, ge-

RICERCA

neralmente non esplosivo e dinamico, almeno non nella misura dei sentimenti nazionalistici, a meno che non sia portato al fanatismo, come potrebbe essere nel caso di guerra santa; ma oggi non ce n'è certamente più l'animo, neppure nei paesi musulmani. L'edificazione della società nazionale ha quindi dato diritto a una concezione profana, anzi si fonda su una morale utilitaria, tenuto conto appunto degli scopi immediati che ispirano tutto l'atteggiamento del mondo musulmano; l'idea religiosa, se esiste, è rimorchiata, se pure riesce ancora a tener dietro al ritmo vertiginoso delle altre.

Anche su un altro piano la laicizzazione è marcata, cioè su quello della cultura. Si è cominciato e si continua con la statalizzazione delle scuole: stato laico = scuola laica. Gli effetti che si possono notare già da oggi, ma che meglio forse potranno



essere valutati domani, saranno pressapoco quelli che si ebbero in Europa durante il secolo XVIII.

Frattanto la scuola ha già mutato il regime di vita della gente: modo di vestire, di vedere, di giudicare; si nota una certa autonomia e critica, finora incompatibile con lo spirito dogmatico musulmano; sono mutate le abitudini sociali, le distrazioni e gli svaghi, la letteratura e il linguaggio; la questione religiosa è passata in secondo piano, o considerata preoccupazione individuale. Insomma, in questo processo, l'essenziale della cultura è divenuto profano, come la mentalità

di quelli che l'hanno acquisita.

Un altro dato della mentalità laica, o conseguenza di questa e soprattutto caratteristico della massa moderna mussulmana, è la sostituzione dell'immagine del profeta con quella di individui umani, pur circondati di una certa aureola di salvatori: la società mussulmana s'è data dei modelli nuovi, ma umani; non si



ispira più alle sorgenti islamiche. Appena è il caso di avvertire che tutte queste nuove concezioni sono, almeno da alcuni, accettate perché non contrarie all'Islam.

Da gran parte non si ritiene più forse, che siano anche in armonia con esso. Si noti, a ogni modo, che quella sfumatura è attualmente importante; in seguito non si temerà forse di affermare che c'è invece una crepa profonda.

Lo stato mussulmano non è oggi più l'espressione politica e il veicolo di una sana ortodossia islamica. E' prevedibile anzi, che esso eliminerà anche l'Islam dalle pubbliche istituzioni e dalle regole di diritto pubblico, così da farne una questione di opinione personale. Allora occorrerà porsi il quesito sulla natura stessa dell'Islam: si può cioè eliminare l'aspetto comunitario dell'Islam senza trasformare radicalmente l'Islam stesso?

Val la pena di notare anche, che se nel laicismo è sana la preoccupazione di distinguere il dominio o l'ordine temporale da

uomini dalla fine della guerra sono usciti dal dominio coloniale: questo semplice fatto basta forse a spiegare anche il loro nuovo orientamento e prospettiva politica.

L'accesso alla indipendenza, poi, il progresso e la modernizzazione, il modo in cui altrove sono stati affrontati e risolti i problemi in cui gran parte di loro ancora si dibatte, spiegano perché anche molti paesi musulmani possono presentarsi agli altri come modelli da seguire: così per es., l'Egitto, la Siria, il Pakistan; numerosi poi sono i paesi musulmani, compresi quelli accennati, che guardano a loro volta alle Repubbliche Sovietiche musulmane, alla Jugoslavia, alla Cina popolare, alla Russia: insomma al comunismo. Si noti che la società mussulmana si dichiara assolutamente anticomunista, antimaterialista, antiatista e teoricamente rifiuta di trovare i suoi principi o di difenderli su un terreno comunista marxista. Tuttavia i paesi comunisti esercitano su di essa una grande attrattiva; essa ammira che la Russia, un paese che economicamente si trovava in ritardo, abbia potuto da sola rialzarsi e trovare un metodo che le ha consentito di diventare uguale o di mettersi alla pari con i paesi occidentali, a tal punto da farsi non solo rispettare da questi, ma anzi da farsi temere. I moderni musulmani non comunisti, pensano, quindi, per certi settori agricoli, per es., a un regime comunitario senza comunismo;

democrazia appare ancora lontana: l'Europa certamente rappresenta un ideale ancora assai lontano e forse la società mussulmana in cuor suo se lo confessa, anche se esternamente non lo dice; anzi forse ideale per ora almeno irraggiungibile. Frattanto si è convinti di poter preparare l'accesso alla democrazia con fasi autoritarie più o meno lunghe. Non si crede all'evoluzione spontanea del popolo e lo si obbliga a rompere con le proprie tradizioni con autorità; d'altra parte il tempo stringe: occorre raggiungere nel più breve tempo possibile gli altri popoli, per ciò i governanti musulmani adottano formule e forme che sono per così dire pre-democratiche. Naturalmente sono armi a doppio taglio e sta nella discrezione e nella sincerità e lealtà di chi ne fa uso, saperle effettivamente indirizzare alla realizzazione della vera democrazia.

Conclusioni:

Alla luce di quanto finora detto, possiamo affermare che sembra acquisita l'introduzione e lo spirito di valori nuovi, sia morali che d'altro tipo; appare il desiderio di progresso e la preoccupazione di costruire una società realmente migliore: si è però convinti che ogni mutamento che possa accadere o essere provocato, sia necessariamente in questo senso; desiderio anche di costituire la nuova società su leggi eque; si ha orrore dell'arbitrario; c'è un evidente desiderio di usare un senso di autonomia e quindi un senso



ma forse andrebbero senza dubbio assai più lontano, se l'opinione pubblica generale fosse meno reticente.

I paesi musulmani in genere, pur avendo avuto accesso alla indipendenza politica ed essersi liberati dal dominio coloniale, straniero, non hanno però ancora avuto anche accesso alla prosperità e al benessere sociale ed economico ed alla ricchezza. Così si spiega anche perché e come la preoccupazione dei dirigenti di questi paesi, sia più politica che religiosa, più sociale ed economica, più pragmatica: perché si tratta innanzi tutto di innal-

critico nuovo; c'è la convinzione e l'impegno di prendersi tutte le responsabilità di uomo.

Accanto a quest'ideale dobbiamo rilevare anche l'aspetto negativo dell'abbassamento della moralità presso molti individui; in secondo luogo, dobbiamo dire che con l'abbandono dei vecchi ordinamenti e quadri, o la perdita della loro virtù ed efficacia, non perciò automaticamente quella società ha acquistato le virtù del cittadino democratico: perché non basta spogliarsi dei propri cenci per essere ben vestiti.

Notiamo anche che la trasformazione della società mussulmana, ancora in fasi diverse nei vari paesi, sta assumendo una estensione che invita alla riflessione. La volontà di riforma è certa: tutto è stato messo in discussione e forse si andrà assai lontano. Per la maggior parte essa è ritenuta ancora nel quadro dell'Islam, preso come un tutto; per l'élite più colta, essa si situa nell'Islam preso però come civilizzazione; ma alcuni individui e non solo quelli comunisti, hanno largamente superato questo quadro e ricercano e trovano altrove il proprio nutrimento anche spirituale.

Don Remigio Musaragno

(1) Cfr. « Ricerca » n. 22, 1958.