

di Christofer Dawson

LA CRISI DELL'EDUCAZIONE IN OCCIDENTE



Titolo originale:
The crisis of Western Education, New York 1961.

sommario

PARTE PRIMA

LA STORIA DELL'EDUCAZIONE UMANISTICA IN OCCIDENTE

capitolo primo

LE ORIGINI DELLA TRADIZIONE EDUCATIVA OCCIDENTALE

capitolo secondo

IL PERIODO DELLE UNIVERSITÀ ED IL SORGERE DELLA CULTURA IN VOLGARE

capitolo terzo

L'ETÀ UMANISTICA

capitolo quarto

L'INFLUENZA DELLA SCIENZA E DELLA TECNOLOGIA

capitolo quinto

IL NAZIONALISMO E L'ISTRUZIONE POPOLARE

capitolo sesto

LO SVILUPPO DELLA TRADIZIONE EDUCATIVA AMERICANA

capitolo settimo

L'ISTRUZIONE CATTOLICA E LA CULTURA AMERICANA

capitolo ottavo

L'ISTRUZIONE E LO STATO

PARTE SECONDA

LA SITUAZIONE DELL'EDUCAZIONE CRISTIANA NEL MONDO MODERNO

capitolo nono

LO STUDIO DELLA CULTURA OCCIDENTALE

capitolo decimo

I MOTIVI DI UNO STUDIO DELLA CULTURA CRISTIANA

capitolo decimoprimo

LO STUDIO DELLA CULTURA CRISTIANA, NELL'ISTITUTO SUPERIORE CATTOLICO

capitolo decimosecondo

LE BASI TEOLOGICHE DELLA CULTURA CRISTIANA

PARTE TERZA

L'UOMO OCCIDENTALE E L'ORDINE TECNOLOGICO

capitolo decimoterzo

IL VUOTO RELIGIOSO NELLA CULTURA MODERNA

capitolo decimoquarto

LA CULTURA AMERICANA E L'IDEOLOGIA LIBERALE

capitolo decimoquinto

L'UOMO OCCIDENTALE E L'ORDINE TECNOLOGICO

PARTE PRIMA
LA STORIA DELL'EDUCAZIONE UMANISTICA IN OCCIDENTE

CAPITOLO PRIMO
LE ORIGINI DELLA TRADIZIONE EDUCATIVA OCCIDENTALE

La cultura, come indica il suo nome, è un prodotto artificiale, non naturale. È come una città che sia stata faticosamente e laboriosamente costruita da varie generazioni, non una giungla che sia cresciuta spontaneamente sotto la cieca pressione di forze naturali. È l'essenza della cultura l'essere comunicata e acquisita e, benché sia tramandata da una generazione all'altra, si tratta di un'eredità sociale non biologica, di una tradizione di sapere, di un capitale di conoscenza e di un insieme di "abitudini ataviche" alle quali l'individuo deve essere iniziato.

Perciò è chiaro che la cultura non possa venire separata dall'istruzione poiché l'istruzione, nel più largo senso della parola, è ciò che gli antropologi chiamano col termine di "cultura applicata", il processo cioè attraverso il quale la cultura viene trasmessa dalla società e ricevuta dall'individuo.

Senza dubbio si tratta di un processo di più vasta portata di quello che è comunemente conosciuto col nome di istruzione, poiché il termine "istruzione" viene attribuito soltanto ad un genere limitato di cultura applicata all'insegnamento formale di generi particolari di conoscenza e di comportamento ai membri più giovani della comunità attraverso istituzioni particolari.

Ed il più importante di tutti i processi attraverso i quali si trasmette la cultura - l'apprendimento del linguaggio - avviene prima che inizi l'istruzione formale.

In passato l'istruzione fu un privilegio eccezionale, limitato agli elementi direttivi della società, in special modo al clero, ed è solo durante gli ultimi due secoli che si sono fatti dei tentativi per estenderla all'intera società.

Sarebbe però un errore supporre che in passato l'uomo comune fosse completamente privo di istruzione.

Egli non possedeva meno "cultura applicata" dell'uomo moderno, ma riceveva la sua cultura oralmente e praticamente dalla tradizione e dal folklore, dall'artigianato e dall'apprendistato ed inoltre attraverso la religione e l'arte. Persino tra i popoli primitivi questa "cultura applicata" è un processo sistematico del tutto consapevole ed il giovane viene iniziato alla vita ed alle tradizioni della tribù con un regolare sistema di addestramento e di istruzione che trova il suo apice nei riti di iniziazione.

Tali sistemi possono produrre occasionalmente una forma del tutto elaborata di educazione orale, come nell'Africa Occidentale ed ancora di più in

Polinesia, ma soltanto in società colte e civili, a cominciare da quelle dell'antica regione di Sumer e dell'Egitto, l'istruzione, nel senso moderno di specializzazione, divenne una funzione necessaria nella vita della società. Le scuole degli antichi Sumeri, annesse ai templi, furono il seme di quell'albero del sapere che è cresciuto con la civiltà fino a riempire il mondo. Ma già alle sue prime origini esso possedeva molte delle caratteristiche che distinguono lo studioso, lo scienziato e l'uomo di cultura. A causa della difficoltà dei testi geroglifici originali e della loro stretta associazione con il servizio degli addetti ai templi, la classe dei letterati fu all'inizio una minoranza privilegiata che tendeva a diventare una corporazione chiusa.

Non si trattava necessariamente della classe dirigente e poteva anzi essere diversa da questa come razza e linguaggio, come sembra sia stato il caso a Babilonia sotto i Cassiti, e comportava in questo modo la possibilità di una scissione o di un dualismo di cultura che ebbe importanti conseguenze sociologiche.

Tuttavia questa classe possedeva un prestigio immenso quale conservatrice della tradizione sacra dalla quale dipendeva l'esistenza stessa della civiltà.

L'esempio più eccezionale di questo fatto si può osservare in Cina dove vi è stata una ininterrotta tradizione di educazione e di sapere che si è tramandata di continuo per migliaia di anni quasi fino ai nostri giorni. Qui gli studiosi confuciani non erano semplicemente i conservatori di una tradizione classica, ma il cemento che manteneva unita la società cinese. La Cina fu invasa e conquistata dai barbari in varie riprese ed in ogni occasione i conquistatori furono alla fine obbligati a fare uso dell'opera degli studiosi senza i quali l'impero non avrebbe potuto essere amministrato. Ben presto i funzionari divennero i maestri dei conquistatori e questi ultimi furono orgogliosi di occupare il posto loro designato nella ordinata gerarchia della società cinese.

Il caso della Cina è un esempio chiaro se pur eccezionale del modo in cui la sopravvivenza di una civiltà dipende dalla continuità della sua tradizione educativa. Ma in ogni cultura progredita è possibile trovare una relazione di questo genere. Una tradizione educativa comune crea un mondo comune di pensiero, con valori morali ed intellettuali comuni ed un'eredità comune di sapere, e queste sono le condizioni che rendono una cultura conscia della sua identità e le danno una memoria comune ed un passato comune. Di conseguenza ogni rottura nella continuità della tradizione educativa provoca una corrispondente rottura nella continuità della cultura. Se questa rottura fosse completa, sarebbe ben più rivoluzionaria di qualsiasi cambiamento politico od economico poiché significherebbe la morte della civiltà, come apparentemente accadde per la civiltà Maya nell'America Centrale.

Indubbiamente è più facile capire questo in rapporto a civiltà lontane dalla nostra, specialmente in quelle della Cina e dell'India dove la classe colta è diventata una casta od un ordine completamente staccato dal resto della società. Quando l'educazione è diventata universale ed il leggere e lo scrivere non sono più considerati come un mistero riservato ad una minoranza privilegiata, si è portati a dimenticare quanto queste condizioni siano recenti e quanto forte sia stata l'influenza della tradizione sull'educazione occidentale. Pure la tradizione dell'educazione umanistica nella cultura occidentale è praticamente altrettanto antica che la tradizione del Confucianismo in Cina ed ha avuto una funzione simile nella formazione del pensiero e nel mantenimento di una continuità nella nostra civiltà. Infatti il sistema degli studi classici o delle "lettere umane" che predominava ancora nelle università e nelle scuole private di tipo liceale inglesi, quando io ero giovane, ebbe le sue origini circa ventiquattro secoli fa nell'antica Atene e fu tramandato intatto dai sofisti greci ai retori e grammatici latini e da questi ai monaci ed ai chierici del Medio Evo. Costoro a loro volta la tramandarono agli umanisti ed ai precettori del Rinascimento dai quali passò infine alle scuole ed alle università delle moderne Europa ed America.

Questa tradizione è sotto molti punti di vista unica. Si distingue da quella delle grandi culture orientali per il fatto che non era riservata ad una casta sacerdotale o allo studio di una tradizione sacra, ma formava parte integrale della vita della comunità. Crebbe nella libera atmosfera della città-Stato greca ed ebbe come scopo di istruire gli uomini affinché diventassero buoni cittadini e prendessero la parte loro dovuta nella vita e nel governo della città.

Fu essenzialmente una "educazione liberale", poiché addestrava l'uomo libero in quelle "arti liberali" che gli erano necessarie per l'esercizio delle sue funzioni: prima fra tutte l'arte del discorrere e del persuadere, una conoscenza esatta del valore delle parole e la comprensione delle leggi del pensiero e delle regole della logica. Così all'inizio si diede importanza alla grammatica, allo stile ed alla retorica e vi era il pericolo che l'istruzione potesse essere subordinata a fini più utilitaristici e considerata un mezzo per farsi strada nel mondo e per raggiungere un successo sociale. Ma questo pericolo non era sconosciuto ai Greci e fin da un'epoca relativamente remota, le più grandi menti del mondo ellenico si dedicarono ad una ricerca della vera natura dell'educazione e delle questioni filosofiche di fondo che si trovavano dietro questi problemi.

Questo intenso interesse alla teoria dell'educazione raggiunse il suo culmine con Platone i cui Dialoghi sono le discussioni più eccezionali di tutti i tempi e di tutte le letterature su questo argomento. Platone ebbe un effetto rivoluzionario sull'istruzione in Grecia, non tanto per quello che egli, come

educatore, riuscì a compiere nell'Accademia, quanto per il modo in cui egli allargò ed innalzò il livello della discussione, introducendo una nuova dimensione spirituale nella cultura greca.

Da allora in poi le "arti liberali" relative ad una educazione puramente civica non bastarono più. Esse non furono che la preparazione ad una istruzione più completa e di grado superiore che doveva guidare la mente, attraverso la scienza e la filosofia, verso il suo fine spirituale. E perciò l'Accademia platonica e il Liceo aristotelico diedero forma ad un nuovo tipo di istituzione educativa che fu l'archetipo dell'Università occidentale. Questa tradizione venne mantenuta ad Atene e più tardi ad Alessandria durante i periodi ellenistici e romano fino alla chiusura delle scuole ad opera di Giustiniano nel 529 d. C.

Ma questa forma di educazione più elevata non fu trasmessa all'Occidente latino. Roma accettò immediatamente la tradizione più antica di educazione civica realizzata mediante le arti liberali, ma non assimilò mai completamente i nuovi ideali filosofici. Un romano come Cicerone poteva studiare filosofia ad Atene ed a Rodi, ma restava fondamentalmente un oratore. Egli infatti nel suo trattato *De oratore* parla della filosofia come di uno degli studi preparatori necessari alla formazione del retore. Così avviene per Quintiliano, che pure può essere considerato tra i migliori rappresentanti della tradizione educativa romana, ma la cui dottrina è semplicemente l'ideale tradizionale delle arti liberali e soprattutto dell'arte della retorica come preparazione a tutte le attività del buon cittadino. Ma la tragedia di questo ideale educativo era dovuta al fatto che esso si era completamente separato dalla realtà sociale. La vita autonoma della libera città-Stato non esisteva più e la nuova società aveva bisogno non di oratori e di argomentatori, ma di amministratori e di funzionari statali. L'unico punto in cui l'educazione tradizionale incontrò i bisogni del sistema sociale esistente fu nei tribunali, e il suo scopo pratico fu di produrre avvocati piuttosto che statisti.

Nel mondo greco, al contrario, la perdita della libertà civile ebbe un effetto stimolante, almeno per un certo periodo di tempo, sullo sviluppo di un'istruzione di grado più elevato. Gli ideali filosofici di una sapienza universale e di una scienza enciclopedica trovarono il loro corollario politico nell'ideale ellenico di uno Stato universale, e fu perfettamente coerente il fatto che Aristotele fosse assunto come precettore di Alessandro. Tuttavia l'espansione della cultura greca nel mondo durante il periodo ellenistico non riuscì a raggiungere i fini più alti che si erano proposti i grandi educatori del IV secolo a. C. Dal tempo di Platone la paideia ellenica era stata un umanesimo alla ricerca di una teologia e le tradizioni religiose della cultura greca non erano né abbastanza profonde né abbastanza vaste per rispondere a

questo interrogativo. I bisogni religiosi del mondo antico non furono soddisfatti dalla filosofia, ma dalla nuova religione che si era manifestata improvvisamente ed inaspettatamente sotto la superficie della cultura dominante. L'avvento del Cristianesimo portò con sé grandi cambiamenti culturali sia dal punto di vista sociale che intellettuale. Creò una nuova comunità spirituale che sostituì o almeno limitò la vecchia comunità civica, e portò nel mondo romano e nella cultura ellenica una nuova dottrina religiosa ed una nuova letteratura religiosa.

È vero che questa letteratura non era nuova in senso assoluto poiché aveva le sue radici in una tradizione che era più antica persino di quella dell'ellenismo classico, ma, nonostante la versione dei Settanta e Filone, si trattava di un mondo ancora sconosciuto ai Greci ed ancor più ai Romani. La nuova cultura cristiana ebbe perciò all'inizio una duplice base. L'antica educazione classica nelle arti liberali venne mantenuta senza interruzione e, poiché questa educazione non poteva scindersi dallo studio dei classici, si continuò a studiare la vecchia letteratura classica. Ma contemporaneamente a tutto questo, e al di sopra di questo, vi era adesso una cultura specificamente cristiana di carattere biblico e teologico e una sua prolifica letteratura.

Il processo di transizione può essere studiato abbastanza dettagliatamente. In Oriente i Padri cappadoci, san Basilio ed i due Gregori, avevano studiato ad Atene con i più importanti retori pagani del loro tempo, ed il loro pensiero fu influenzato non solo formalmente dall'insegnamento classico, ma fu improntato nel suo contenuto dalla filosofia greca. In Occidente sant'Agostino aveva esercitato la professione di retore prima di convertirsi e conservò sempre uno spiccato interesse ai problemi educativi. Benché la sua conoscenza della filosofia antica fosse di piccole proporzioni confrontata con quella dei Padri greci, egli fu nei loro confronti un uomo di pensiero molto più originale: una personalità le cui idee hanno avuto un'influenza profonda sullo sviluppo della filosofia occidentale in ogni età fino ai nostri giorni.

Così, circa nel V secolo si era già raggiunta una sintesi tra i due elementi e questa restò la base della cultura e della educazione medievale. In Oriente questa sintesi può soprattutto essere considerata l'essenza stessa della cultura bizantina che riuscì ad essere contemporaneamente del tutto greca e del tutto cristiana, che studiò tanto Omero e Platone che la Bibbia ed i Padri della Chiesa e mantenne la tradizione di una classe laica colta attraverso l'Alto Medio Evo. Qui, a differenza che in Occidente, non vi fu frattura nella continuità di una cultura di grado superiore perché la Scuola Palatina fondata a Costantinopoli nel 425 da Teodosio II fu una regolare università di Stato che sopravvisse, nonostante le interruzioni, per un migliaio di anni, ed i cui

insegnanti comprendevano uomini di cultura enciclopedica come Fozio nel IX secolo e Michele Psello nell'XI.

In Occidente la situazione fu sostanzialmente diversa, poiché la caduta dell'impero lasciò la Chiesa sola rappresentante e conservatrice della cultura romana e dell'educazione cristiana. Qui, di conseguenza, le arti liberali si conservarono perché formavano la base necessaria agli studi ecclesiastici, senza i quali la Chiesa non avrebbe potuto sopravvivere. Ma nei nuovi regni barbarici la Chiesa doveva svolgere dal punto di vista educativo un compito molto più vasto di quanto si dovesse fare nel mondo bizantino. Qui si trattava di dover rieducare dei popoli nuovi che erano estranei alla vita della città ed alla civiltà più progredita del mondo antico. I Greci ed i Romani erano stati preparati al Cristianesimo da secoli di insegnamenti e di discussioni di ordine etico. Platone ed Aristotele, Zenone, Epitteto e Marco Aurelio, erano uomini che si erano ormai familiarizzati con i concetti della natura spirituale dell'uomo, dell'immortalità dell'anima, della divina Provvidenza e della responsabilità umana. Ma i Barbari non sapevano niente di tutto questo. I loro ideali morali derivavano ancora dall'etica eroica della società tribale: la virtù si identificava con il valore militare e la lealtà, la giustizia con la vendetta, la religione con un'istintiva venerazione delle oscure forze che si manifestano nella vita della terra e nei destini degli uomini e dei popoli. Così lo sforzo principale della Chiesa dovette indirizzarsi "verso l'educazione morale, al fine di stabilire un nuovo ordine che si appoggiasse alla fede nella divina Provvidenza ed alla responsabilità spirituale e morale dell'anima umana verso Dio.

Confrontato con questa missione importantissima, il compito di tramandare ai posteri l'eredità del mondo antico concretata nelle forme tradizionali dell'educazione liberale, diventava di importanza secondaria. Si dimostrava tuttavia necessario conservare questa tradizione educativa per impedire alla Chiesa di venire assorbita dall'ambiente barbarico. Il latino era la lingua della liturgia e della Bibbia, e nei nuovi paesi doveva essere imparata da uomini che non avevano contatto diretto con il mondo di lingua latina. Fu così che la Chiesa ebbe un interesse diretto ed utilitaristico alla conservazione della tradizione educativa, e la grammatica latina seguì il Vangelo nelle foreste del nord e nelle lontane isole dell'Oceano Atlantico. Questa nuova cultura latina di carattere ecclesiastico trovò il suo centro nei monasteri che, fin dall'inizio, furono contemporaneamente scuole di insegnamento cristiano e di vita cristiana. L'ultimo tentativo di cultura classica in Italia fu il programma di studi monastici che Cassiodoro, l'aristocratico ex-console romano, svolse nel suo monastero a Vivarium nella seconda metà del VI secolo, mentre mezzo secolo più tardi il rappresentante di questa stessa tradizione fu Isidoro di

Siviglia le cui opere enciclopediche ebbero un'influenza enorme sull'educazione medievale.

L'idea di usare l'antica educazione liberale al servizio della Chiesa e della cultura ecclesiastica si diffuse in tutta l'Europa occidentale col movimento monastico. Nel VI secolo aveva già raggiunto l'Irlanda e nel secolo successivo ispirò la nuova cultura cristiana dell'Inghilterra anglo-sassone, donde fu ritrasmessa all'Europa continentale da san Bonifacio ed Alcuino e divenne la fonte principale del rinascimento culturale carolingio. Ma già circa all'inizio dell'VIII secolo questa tradizione di cultura cristiana aveva raggiunto risultati veramente notevoli. Il Venerabile Beda fu un uomo di studio di cui qualsiasi epoca potrebbe andar fiera, ed il rapido fiorire di questa nuova cultura latino-cristiana su suolo pagano dimostra che l'unione dell'antica tradizione educativa liberale con la dinamica energia morale del Cristianesimo non fu l'arcaica sopravvivenza di una cultura morta, ma un processo vitale che poteva dare origine a nuove forme culturali. E questo processo si espanse ben oltre i limiti dell'educazione formale e penetrò fin negli strati inferiori della società barbarica dove diede origine ad una nuova arte ed a una nuova letteratura cristiana in volgare. ▲

CAPITOLO SECONDO IL PERIODO DELLE UNIVERSITÀ ED IL SORGERE DELLA CULTURA IN VOLGARE

All'inizio del Medio Evo l'istruzione occidentale seguì gli schemi che erano stati progettati nell'ultimo periodo dell'Impero romano. Era basata sulla grammatica latina, sullo studio dei classici latini, dei Padri della Chiesa latini, della Bibbia e della liturgia. Fu perciò una educazione specificamente clericale che si limitò generalmente alle scuole monastiche ed episcopali, benché la si possa trovare nelle scuole di palazzo dei sovrani più illuminati, come Carlomagno il quale fu di grande utilità alla causa della cultura cristiana con i suoi Capitolari nei quali insiste sull'importanza della massima precisione nella copiatura dei manoscritti e dell'uso di testi esatti.

Ma ad Alfredo, re dello Wessex, nell'oscuro periodo che seguì la caduta dell'Impero carolingio, fu lasciato il compito di esporre il nuovo ideale di una educazione cristiana in volgare per tutti gli uomini liberi laici ed ecclesiastici. Egli aveva visto distruggere dalle nuove invasioni barbariche gli antichi centri della cultura monastica e spese i brevissimi intervalli tra le interminabili guerre da lui combattute, ad organizzare una piccola biblioteca di classici cristiani in inglese "volgendo nella lingua che noi tutti conosciamo, i libri che tutti gli uomini dovrebbero senz'altro conoscere; e noi dobbiamo rendere noto a tutti, e lo potremo fare se avremo un po' di pace, questo: che tutti i figli degli uomini liberi d'Inghilterra, quelli che hanno la possibilità di dedicarsi, dovrebbero essere obbligati ad istruirsi poiché non possono essere obbligati a nessun'altra cosa più utile, affinché siano tutti capaci di leggere ciò che è scritto in inglese"¹. La sua selezione comprende la Regola pastorale ed i Dialoghi (che contengono la vita di san Benedetto) di san Gregorio, la Storia universale di Orosio, la Storia ecclesiastica del popolo inglese di Beda, la Consolazione della filosofia di Boezio ed una antologia che contiene la prima parte dei Soliloqui di sant'Agostino, con altre citazioni tolte dalle opere dei Padri della Chiesa ed alcuni passi di sua personale composizione. Presa nel complesso si può considerare una selezione interessante per un re guerriero, e che propone una concezione del tutto originale nei riguardi di un'educazione liberale, basata sulla storia e sulla teologia naturale piuttosto che sulla grammatica e sulla retorica.

Ma questo fu un tentativo isolato, concepito da una mente originale, che peraltro influenzò pochissimo gli sviluppi futuri. La continuità della cultura si

¹ Prefazione al Liber regulae pastoralis di SAN GREGORIO MAGNO, tradotto in inglese da M. Williams

mantenne soprattutto ad opera dei grandi monasteri della Germania, di Fulda, Corvey, Reichenau e San Gallo e delle scuole episcopali della Gallia che acquistarono una importanza sempre maggiore per quanto riguarda l'educazione, a partire dall'inizio del secolo XI. Questo sviluppo culminò nel XII secolo con una grande rinascita degli studi che ebbe un effetto rivoluzionario sulla storia dell'educazione occidentale. Essa è stata spesso definita "il Rinascimento del XII secolo" ed ha una certa somiglianza con il Rinascimento italiano per l'appassionata dedizione alla causa del sapere e per venerazione illimitata verso il pensiero dell'antico mondo classico.

Ma questo rinascimento medievale si differenzia da quello successivo perché il suo interesse si rivolge alla filosofia ed alla scienza greca invece che alla letteratura. Durante la sua fase iniziale rappresentata dalla scuola di Chartres, predominava ancora la tradizione delle arti liberali, come si può ben osservare negli scritti di Giovanni da Salisbury che fu un umanista avant le nom.

Lo stesso Giovanni però fu uno dei primi a sottolineare l'importanza della "Nuova logica" di Aristotele, al di sopra di tutte le Topiche, che trasformava l'antica logica scolastica in un nuovo tipo di pensiero scientifico. La riscoperta delle opere di Aristotele che per la prima volta raggiunsero l'Europa occidentale attraverso il pensiero arabo ed i traduttori della scuola di Toledo, caratterizzò un periodo del pensiero occidentale. Ed Aristotele non venne solo; egli era il più lucente in mezzo ad un'intera galassia di filosofi greci ed arabi e di scienziati e matematici - Tolomeo, Euclide, Avicenna, al-Fàrabi, al-Battàni ed altri - le cui opere furono tradotte nello stesso periodo. Gli occidentali si accorsero improvvisamente dell'esistenza di un mondo di pensiero che era stato a loro sconosciuto, e della capacità della ragione umana di esplorare questi nuovi campi del sapere.

Ma come poteva questo nuovo sapere conciliarsi con la tradizione religiosa del Cristianesimo occidentale e con le tradizioni educative delle scuole monastiche? I pericoli di un conflitto furono dimostrati nella prima metà del XII secolo dall'attacco di san Bernardo contro la nuova teologia dialettica di Abelardo e si accrebbero nei decenni seguenti per una enorme importazione di opere greco-arabe che non derivavano da un passato cristiano e che sembravano incompatibili con il dogma cattolico. Ma le forze intellettuali e spirituali della cultura cristiana erano abbastanza forti per rispondere a questa sfida.

Fu un'età di attività creativa intensa che vide il sorgere dei comuni, la fondazione di nuovi ordini religiosi, la costruzione delle grandi cattedrali gotiche e la creazione di una nuova poesia. E così, nell'urto con nuove conoscenze, anche l'educazione occidentale non soltanto trasformò il suo curriculum di studi, ma creò nuovi organi intellettuali e nuove istituzioni

sociali che hanno avuto una influenza duratura sul suo sviluppo. Come scrisse il defunto Dr. Rashdale: "Attraverso tutti i cambiamenti che si verificarono in questo campo e nei metodi educativi considerati nel loro grado più alto dal XII secolo ai nostri giorni, questa educazione ha continuato ad essere impartita attraverso il meccanismo fornito da una istituzione di carattere prettamente medievale - una istituzione che tuttora, anche nei minimi particolari della sua organizzazione, continua a mostrare la sua continuità con i suoi grandi prototipi del XIII secolo: le medievali Parigi e Bologna "².

La natura dell'università medievale può essere capita nel modo migliore se confrontata con lo sviluppo, contemporaneo al suo, del comune e della corporazione. Benché si fosse sviluppata dalla istituzione tradizionale della scuola episcopale, essa fu essenzialmente una corporazione libera ed autonoma di studiosi, che godeva di un insieme di privilegi ed aveva i propri organi di governo. Invero la parola universitas fu comunemente usata come *communitas* per definire qualsiasi corporazione libera, e quella che noi chiamiamo università fu normalmente definita *studium generale*, una sede di studi che non era soltanto locale, ma aperta a studenti provenienti da altre città e paesi.

L'Università di Parigi, che fu il più antico *studium generale* dell'Europa settentrionale ed il più grande centro di studi filosofici e teologici della Cristianità, fu una corporazione di " maestri " o di laureati che avevano ricevuto la licenza di insegnamento, e comprendeva quattro facoltà: di teologia, diritto canonico, medicina ed arti - quest'ultima divisa in quattro diverse nazioni, distinte secondo la provenienza degli allievi.

L'Università di Bologna, che era ancora più antica di quella di Parigi ed il centro principale di studi a carattere legale in Occidente, fu invece una corporazione di studenti sulla quale i professori, che fruivano di una corporazione separata, non avevano diretta responsabilità o controllo.

Tutte le università medievali che si formarono più tardi seguirono l'uno o l'altro di questi modelli e una delle prime tra queste, Oxford, fu una corporazione di maestri sul modello parigino, dediti come quelli di Parigi agli studi teologici e filosofici.

Il risultato di queste nuove istituzioni fu che l'istruzione superiore acquistò un grado di prestigio e di influenza sociale quale non aveva avuto sin dall'età ellenica. Le grandi scuole come Parigi e Bologna ebbero un prestigio internazionale. Esse reclutavano studenti da tutta l'Europa occidentale e inculcavano in essi la consapevolezza dei valori intellettuali e della loro forza come corporazione. Essi formavano una élite intellettuale - o *intelligentzia* -

² Cambridge Medieval History, vol. VI, p. 601

che restò quasi sempre indipendente da una valutazione data dalla ricchezza o dalla nascita, poiché molti di loro erano poveri e di umile origine. È vero che l'educazione universitaria era dispendiosa di tempo, se non d'altro, e pochi studenti che si immatricolavano nella facoltà delle arti nella prima adolescenza potevano permettersi tutti i sei anni di studio per una laurea di Magister Artium ed ancor meno gli ulteriori dodici anni che erano necessari per ottenere il dottorato. Ma coloro che potevano seguire il corso e raggiungere la dignità di Doctor Divinitatis a Parigi od a Oxford, o di Dottore in Diritto Civile a Bologna, erano in condizioni di poter occupare i più alti gradi della gerarchia ecclesiastica e statale.

Perciò, qualsiasi possa essere la nostra opinione sul valore contenutistico dell'istruzione medievale, non vi sono dubbi sulla sua importanza culturale come disciplina intellettuale che forgiò il pensiero dell'Occidente e ciò fu riconosciuto nel Medio Evo, quando lo Studium fu posto accanto all'Imperium e al Sacerdotium, come uno dei tre grandi poteri che governavano il mondo cristiano. Così nei secoli XIV e XV, quando l'unità del cristianesimo fu spezzata dal Grande Scisma, si vide il deciso intervento dell'Università di Parigi per una soluzione del conflitto, ed i suoi dottori più importanti come i cancellieri Gersone e Pietro d'Ailly diventarono le figure più in vista della cristianità.

Ma cosa si può dire a proposito della nuova conoscenza e del nuovo pensiero che erano la sostanza intellettuale dell'Università medievale? Nei tempi moderni essi sono stati considerati con disprezzo. La "Scolastica" divenne un termine abusato e la sintesi aristotelico-cristiana fu considerata come l'espressione dello oscurantismo e del tradizionalismo. Non ci si rese conto di quale preponderante importanza abbia avuto Aristotele per la civiltà medievale. Egli non l'ebbe soltanto per l'idea della scienza e del metodo scientifico, ma anche per una nuova scienza della natura e dell'uomo, che aprì una via ad un intero mondo di conoscenza ed infine all'ideale metafisico di una super-scienza che fornì un fondamento naturale alla teologia. E, come ho detto, Aristotele non venne solo: la sua influenza fu rafforzata da una intera produzione letteraria di carattere scientifico e filosofico che riportò in Occidente gli studi superiori del mondo greco e orientale. Fu così che per l'Europa del XIII secolo Aristotele rappresentò non il tradizionalismo, ma lo spirito innovatore, ed il vero pericolo fu che il vino nuovo rompesse le botti vecchie e che la cultura occidentale si trovasse divisa da un conflitto tra la filosofia razionale e la teologia tradizionale, come effettivamente - nello stesso periodo - accadde nel mondo islamico. Questo pericolo fu scongiurato dalla nuova università medievale e soprattutto dall'aristotelismo cristiano di san Tommaso, che rimase l'espressione classica della filosofia cattolica.

Ma questo risultato non fu dovuto semplicemente all'Università.

Al contrario esso incontrò un'opposizione considerevole da parte dell'elemento conservatore sia a Parigi che ad Oxford. Fu il risultato dell'unione dei nuovi studi con lo spirito religioso dei nuovi ordini insegnanti, internazionali, soprattutto i Domenicani ed i Francescani, i quali trovarono nell'Università medievale il campo ideale per sviluppare il loro apostolato intellettuale.

Fu per mezzo di questi ordini che l'antico ideale monastico della consacrazione del sapere all'ideale cristiano di vita si rinnovò e si elevò ad un livello intellettuale più alto. Perciò il grande periodo della Scolastica medievale fu anche la grande epoca del misticismo medievale e l'aridità del metodo di discussione basato sulla logica, veniva superata dalla ben più alta conoscenza contemplativa della realtà spirituale. Il pensiero medievale fu sempre conscio del fine ultimo dell'uomo e del traguardo a cui tendeva il suo pellegrinaggio intellettuale e morale, come Dante vede nell'eccelsa conclusione del suo poema.

Tuttavia, benché l'esempio di Dante dimostri che la nuova cultura filosofica era capace di ottenere i risultati più alti dal punto di vista letterario ed estetico, bisogna ammettere che il progresso registrato nel campo filosofico e scientifico fu accompagnato da un declino del livello letterario generale dell'istruzione occidentale. La sostituzione dello studio di Aristotele allo studio dei classici latini prendendo posto nel corso delle Arti dell'Università medievale, provocò un indebolimento, notevolissimo della causa dell'umanesimo, indebolimento che Étienne Gilson definì "l'exil des belles-lettres". Questa tendenza fu prevista e combattuta da parte del più grande studioso inglese del XII secolo, Giovanni da Salisbury, nella sua lunga polemica contro i Filistei. Secondo il suo punto di vista tutto è subordinato alla "dolce e fertile unione della Ragione con la Parola" che rappresenta la fonte della civiltà umana e senza la quale gli uomini si trasformano in bruti e la città degenera in un gregge di animali umani. È pur vero che i suoi nemici non sono tanto gli aristotelici quanto gli utilitaristi clericali che si servivano dell'istruzione come di un mezzo per farsi strada nel mondo; e non vi è dubbio che questo genere di persone fu abbastanza comune nelle università medievali. L'improvviso crescere delle nuove scuole nel XII e XIII secolo rappresentò una specie di febbre dell'oro e produsse una democrazia straordinariamente vitale e disordinatamente tumultuosa che assomigliava piuttosto alla comunità di un campo minerario che alla disciplinata vita accademica dell'università moderna.

Benché la tradizione umanistica fosse trascurata dalla nuova cultura scientifico-metafisica, non andò perduta e trovò nuovo campo di espansione

nelle letterature in volgare che erano comparse durante lo stesso periodo che vide il sorgere delle Università. L'apologia che ne fece Dante era stata preceduta da due secoli di esperimenti e di esperienze nella poesia francese e provenzale e già nel XII secolo poeti come Arnaut Daniel nel sud e Chrétien de Troyes nel nord, dimostravano l'esistenza di una tradizione letteraria molto progredita. Questa tradizione fu del tutto distinta da quella delle Università e delle scuole monastiche. Ebbe il suo centro nella vita delle corti feudali che furono tanto numerose nel Medio Evo e che diedero il loro nome ai nuovi ideali sociali e morali che ispirarono la nuova letteratura in volgare. *Courtoisie* o "cortesia" fu per il Medio Evo quello che la *civitas* fu per l'antica città-Stato. Fu la qualità che caratterizzò il cittadino e l'uomo libero.

Questa cultura "cortese" non fu assolutamente semplice. Come ho dimostrato altrove³, essa rappresenta l'unione di un certo numero di elementi che, nell'Europa occidentale, si fusero insieme al tempo delle Crociate. Da una parte vi erano le antiche tradizioni dell'età eroica settentrionale, che ancora sopravvivevano nell'epica anglo-sassone e nelle saghe nordiche - la vita di tutti i giorni del capo e dei suoi seguaci che tutti insieme facevano baldoria nella grande sala ed ascoltavano i giullati cantare le gesta degli eroi e la storia del passato -; dall'altra la nuova poesia e musica che, al tempo delle Crociate, venne dal sud: l'arte dei trovatori che cantavano l'amore e la dedizione alla dama e che crearono quell'elaborato codice di maniere e di morale che divenne il modello di vita della "cavalleria" e della "cortesia". Vi era poi l'influenza del latino e della cultura classica che fecero sì che Ovidio entrasse nel mondo cantato dai trovatori ed Alessandro ed Enea in quello di Carlo Magno e di Re Artù.

Nello stesso periodo di tempo in cui l'istruzione clericale superiore veniva trasformandosi per l'influenza di Aristotele e delle Università, l'educazione laica subiva un processo di mutamenti parallelo che trasformò il guerriero barbaro feudale nel cavaliere medievale. Ci si è spesso domandati se questo culto della cavalleria avesse o no un'influenza profonda sul modo di agire e sulla moralità delle classi dirigenti della società medievale. Non vi può tuttavia essere dubbio sulla sua importanza come influenza letteraria. Diede la sua impronta ad ogni forma di letteratura in volgare dall'XI al XVI secolo, anche a quella di livello inferiore. Influenzò non soltanto Dante, Petrarca e Chaucer, ma i lai dei menestrelli e le ballate popolari. Essa ebbe soprattutto un'influenza profonda sulla religione così che, da san Francesco in poi, la poesia e l'esperienza spirituale di mistici come Raimondo Lullo, Jacopone da

³ *Medieval Essays*, New York (Sheed & Ward), 1954

Todi, Matilde di Magdeburgo, Enrico Suso e molti ancora, furono colorite dall'immaginazione e dall'ideologia della cultura cortese.

È difficile sopravvalutare l'importanza di questo elemento nella cultura medievale. Si sparse in cento modi diversi attraverso tutta l'Europa ed influenzò ogni ceto della popolazione. Soprattutto esercitò un'influenza incivilitrice ed educatrice sulle classi dirigenti che consideravano il sapere come l'occupazione propria degli eruditi e le cui energie erano dedicate invece alla guerra e alla caccia. Trasportò il codice cavalleresco dal campo di battaglia alla vita sociale per applicarlo ai particolari di questa ed insegnò al cavaliere che si potevano apprezzare la poesia e la musica e l'arte della parola scritta e parlata. I migliori scrittori del XIII secolo, almeno nell'Europa settentrionale, non furono gli studiosi che avevano goduto i vantaggi di una educazione universitaria, ma laici e soldati, nobili o cortigiani come Corion de Béthune, Tebaldo di Champagne, Villehardouin, Joinville, Wolfram von Eschenbach, Snorri Sturlason e Walter von der Vogelweide.

Questa tradizione del vernacolo formò da questo momento parte essenziale della cultura cristiana occidentale. Era pur vero che essa non fu cristiana nello stesso senso inteso dall'antica tradizione ecclesiastica e monastica, poiché comprendeva un numero considerevole di non cristiani, ma ciò fu ancor più significativo poiché dimostra in quale modo la tradizione locale dell'Occidente quasi-barbarico si fosse modificata e trasformata nel corso dei secoli sotto l'influenza della cultura cristiana.

Lo sviluppo successivo della cultura europea e dell'istruzione occidentale fu condizionato dalla fusione di queste due tradizioni ed è questa sintesi, non meno della riscoperta della letteratura greca, a chiarificare le origini del Rinascimento italiano. Il sorgere della città-Stato nell'Italia medievale aveva creato una società nella quale nobili, ecclesiastici e borghesi si trovavano pressoché nelle stesse condizioni dal punto di vista sociale, poiché i nobili erano i cittadini ed i borghesi gli impiegati statali. Pertanto nobili come Guido Cavalcanti coltivarono la poesia e gli ideali della cultura cortese, mentre i pubblici ufficiali furono spesso uomini di cultura universitaria che erano stati istruiti nelle scuole di Bologna e di Padova.

Nel trecento queste due tradizioni culturali si ritrovarono fuse non solo nella stessa cultura, ma persino negli stessi individui. Dante usò il "dolce stil novo" della poesia cortese in volgare, per fornire un'espressione letteraria alla vasta sintesi cosmica e teologica che era stata creata da san Tommaso e dai suoi predecessori nell'Università medievale. Petrarca, d'altra parte, nonostante i sublimi risultati da lui ottenuti come poeta cortese in volgare, ebbe come ideale di vita il rimettere in uso la tradizione degli studi classici latini che erano stati temporaneamente interrotti dal trionfo della scolastica aristotelica.

Fin dall'infanzia egli era stato un ammiratore appassionato di Cicerone nei cui scritti trovò quella perfetta unione di pensiero e linguaggio di cui Giovanni da Salisbury aveva parlato, e considerava la vittoria dei dialettici scolastici come una nuova invasione barbarica che rappresentava un pericolo, sia per la cultura latina che per la tradizione cristiana. Contro di essi egli invocò la tradizione dei Padri della Chiesa, primo fra questi sant'Agostino che egli considerava il rappresentante più alto della filosofia cristiana.

Dovremmo sottolineare qui che non vi è motivo per giustificare l'opinione diffusa che il Rinascimento sia stato un movimento neopagano irreligioso. Certamente nell'Italia del XIV secolo vi fu una forte corrente di idee razionalistiche e non ortodosse, ma se dobbiamo credere a Petrarca, i rappresentanti più importanti di questa tendenza dovevano trovarsi non tra gli umanisti, ma tra i filosofi e gli scienziati, soprattutto gli averroisti di Padova contro i quali sono rivolte molte delle polemiche di Petrarca. Il ritorno all'antichità sostenuto dal Petrarca stesso, dal suo discepolo Coluccio Salutati, Cancelliere della Repubblica fiorentina, e da Leonardo Bruni di Arezzo, era anche un ritorno all'antichità cristiana e all'unione degli studi classici con quelli patristici.

La divisione nella cultura occidentale avvenuta nel Trecento fu non più tra la tradizione di corte in volgare e quella ecclesiastica in latino, e neppure tra un Rinascimento neo-pagano e un tradizionalismo medievale, ma piuttosto tra umanisti e scienziati, i quali entrambi si proclamavano i rappresentanti della causa del vero sapere e della verità cristiana. L'orientamento di pensiero ora dominante nelle Università che stavano sorgendo in tutta Europa, dalla Spagna e Scozia alla Germania e Boemia, non era ispirato dalla filosofia agostiniana di san Bonaventura o dall'aristotelismo cristiano di san Tommaso, ma dalla via modernorum di Guglielmo di Ockham e dei suoi discepoli.

Questa nuova scuola non creò nessuna sintesi metafisica notevole. Si occupava soprattutto di questioni di metodo e della critica alle idee tradizionali. Sottolineava l'importanza della conoscenza intuitiva diretta - la conoscenza del particolare - l'uso del metodo induttivo ed il principio di economia, che dovevano diventare i principi della nuova scienza della natura. Così i filosofi del Trecento con la critica alla fisica aristotelica e la loro concezione del metodo sperimentale, posero i fondamenti per la futura rivoluzione operata da Copernico, come si può vedere soprattutto negli scritti di Nicola di Oresme, pensatore notevole e aperto a molti campi dello scibile⁴,

⁴ Oltre ad aver scritto trattati sulla fisica e tradotto in francese la *Politica* e l'*Etica* di Aristotele, egli scrisse un trattato sulla coniazione delle monete: *De*

il quale fu il primo a proporre una chiara esposizione delle obiezioni alla teoria geocentrica tolemaica del movimento degli astri, allora comunemente accettata. Così il conflitto fra umanisti e scolastici non fu assolutamente la semplice opposizione di un progresso intellettuale ad un tradizionalismo privo di intelligenza, come si credette nei secoli che seguirono. Infatti sotto molti aspetti l'ultima Scolastica è più originale e più critica come spirito e metodo di quanto non lo fosse l'umanesimo, che fu ispirato da una cieca devozione all'antichità classica.

L'originale sviluppo degli studi filosofici e scientifici che ebbe il suo centro nelle università settentrionali, soprattutto a Parigi e ad Oxford, non continuò tuttavia nel Trecento in questi centri. Si trattò essenzialmente di un movimento internazionale, dell'espressione intellettuale di quel grande sforzo verso un'unità spirituale che aveva ispirato tutte le ricerche caratteristiche della cultura medievale ed aveva raggiunto il suo apice nel XII secolo.

Ma alla fine del Trecento cominciò il processo di dissolvimento di questa unità. L'alleanza tra il papato ed i riformatori monastici che avevano creato l'unità tipica del Duecento, si era spezzata. La Chiesa era divisa a causa dello scisma e le aree focali della cultura medievale stavano per essere devastate dall'interminabile conflitto della guerra dei Cent'anni e dal micidiale antagonismo tra Francia e Borgogna. Il movimento conciliare all'inizio del Quattrocento rappresenta l'ultimo sforzo del cristianesimo medievale per recuperare la sua unità perduta, quando le università, specialmente l'università di Parigi, cercarono di affermare la supremazia dello Studium come arbitro supremo del mondo cristiano. Il fallimento di questo movimento segna la fine del Medio Evo e con la sua caduta la guida della cultura occidentale non fu più il Nord, ma passò all'Italia, come passò dagli scolastici agli umanisti, ▲

l'origine, nature et mutation des monnaies, che è forse la prima opera riguardante questioni monetarie

CAPITOLO TERZO L'ETÀ UMANISTICA

La cultura superiore europea ed anche americana si è venuta formando sulla tradizione educativa che ebbe le sue origini nel Rinascimento italiano. Fu una tradizione che ebbe il suo centro non tanto nelle università che conservarono a lungo il loro carattere medievale, ma piuttosto nelle accademie e nelle associazioni culturali, nei collegi dei Gesuiti e nelle scuole private inglesi. Oggi, questa tradizione ha perduto la sua supremazia intellettuale ed il suo prestigio sociale, ma ancora sopravvive nelle opere da essa ispirate, poiché tutte le opere letterarie moderne in volgare da Shakespeare e Milton a Goethe ed Hölderlin sono sue creature.

Ai giorni nostri però l'importanza del Rinascimento italiano ed il valore della cultura umanistica sono tenuti in minor considerazione di quanto lo siano stati per più di 400 anni. Sarebbe difficile trovare oggi qualcuno d'accordo col giudizio di Voltaire che diceva che l'età di papa Leone X fu uno di quei rari momenti dell'esistenza dell'umanità che "rivendicavano la grandezza dello spirito umano e che potrebbero consolare lo storico dell'arida prospettiva di un migliaio di anni di stupidità e di barbarie". Il Rinascimento italiano tuttavia segna una svolta decisiva nella storia, dovuta allo spostamento dell'asse intorno a cui si svolgeva la cultura occidentale e che non può essere ignorata, da nessuno storico. Il centro focale del cristianesimo medievale doveva essere ricercato nel Nord, nel territorio compreso tra il Reno e la Loira, che fu la fonte di quasi tutti i movimenti caratteristici del Medio Evo. Fu il centro dell'impero carolingio, della monarchia francese e della società feudale. Fu il luogo di nascita dei grandi movimenti di riforma monastica ed ecclesiastica e delle crociate. Fu la culla dell'architettura gotica, delle scuole medievali e della filosofia scolastica.

Nel tardo Medio Evo però, in Italia e nelle zone mediterranee stava formandosi un nuovo genere di società, radicalmente diversa dalla società ecclesiastico-feudale del nord. Era una società basata sulle comunità cittadine e sulle città-Stato, in cui la concezione politica di cittadinanza soppiantò la relazione feudale di fedeltà e lealtà personale, così da tendere alla riproduzione del vecchio modello di cultura civica e classica mediterranea. Man mano che l'unità del cristianesimo medievale si indeboliva, e declinava l'importanza dell'antico centro di cultura medievale nel Nord, si rafforzava il rifiorire della cultura mediterranea che divenne sempre più conscia delle sue origini indipendenti e delle grandi tradizioni del passato. Questa consapevolezza si accrebbe sempre più perché le città italiane erano diventate le potenze dominanti nel Mediterraneo orientale e si trovarono a contatto

immediato con le antiche tradizioni dell'Impero bizantino e della cultura greca. Venezia e Genova furono le dominatrici dei mari Egeo e Ionio; una dinastia fiorentina regnava ad Atene e gli stessi imperatori bizantini sarebbero stati obbligati dal pericolo turco a dimenticare la loro ostilità verso i Latini ed a sperare in un aiuto da parte di Venezia e del papato.

Così proprio nel momento in cui, come ho ricordato nel capitolo precedente, avveniva una rottura finale tra il papato ed il movimento conciliare guidato dall'università di Parigi, si verificava tra Roma e Costantinopoli un ravvicinamento che portò alla riunione delle Chiese Orientale ed Occidentale al concilio di Firenze del 1439.

È pur vero che questa unione non ottenne l'appoggio popolare in Oriente e di conseguenza non riuscì a salvare l'Impero bizantino, ma essa produsse un ravvicinamento tra i capi del nuovo movimento culturale italiano e gli ultimi rappresentanti dell'ellenismo bizantino.

La cultura greca negli ultimi anni dell'impero bizantino non era tuttavia così in decadenza come farebbe sospettare la situazione politica. Vi furono persino dei segni di rinascita culturale, che fu però ispirata più dalle tradizioni elleniche che da quelle bizantine. Le condizioni ambientali in Oriente non furono tuttavia favorevoli al suo sviluppo e le province periferiche del mondo bizantino, come la Russia, erano troppo lontane per continuare le tradizioni della cultura greca.

Fu quindi in Italia che si trovò il terreno adatto a ricevere il seme dell'ellenismo e non in Oriente. Le città italiane assomigliavano alle città-Stato dell'antica Grecia per l'intensità della loro vita politica, per l'attività dell'impulso artistico e per la vastità dei loro interessi intellettuali. La vita della città italiana riproduceva soprattutto le stesse condizioni sulle quali si era sviluppata originalmente la *paidéia* greca: il bisogno di un'istruzione che addestrasse il cittadino nelle "arti liberali", che lo rendesse capace di affrontare la vita pubblica e l'esistenza di un pubblico dotato di capacità critica che apprezzasse l'arte dell'oratore, del poeta e dello storico. Fu a questo mondo che gli ultimi rappresentanti di una cultura superiore nel mondo bizantino portarono le ricchezze della letteratura greca e della cultura che l'Occidente aveva ignorato per un migliaio di anni.

Già fin dal concilio di Lione nel Duecento gli uomini di lettere bizantini avevano visitato l'Occidente come ambasciatori. Alla fine del tredicesimo secolo l'editore dell'antologia greca Massimo Planude era stato ambasciatore di Bisanzio a Venezia e nel secolo successivo Demetrio Cidone non aveva lavorato soltanto per l'unione delle Chiese, ma aveva introdotto l'opera di san Tommaso nel mondo bizantino. Fu però con la venuta di Emanuele Crisolora alla fine del XIV secolo che l'influenza della cultura greca sull'educazione

italiana ebbe per la prima volta degli effetti completi. Ambasciatore a Venezia, lettore a Firenze ed a Padova, maestro degli studiosi più importanti del suo tempo, egli fu l'uomo che per primo spezzò la barriera che non aveva permesso al cristianesimo occidentale una diretta conoscenza della cultura greca. Le relazioni tra Oriente ed Occidente furono da allora in poi sempre più frequenti e strette, e raggiunsero il loro apice quando il concilio del 1439 portò a Firenze l'Imperatore, il Patriarca e tutti i rappresentanti più importanti della cultura bizantina. Alcuni di questi si stabilirono in Italia come il cardinale Bessarione che divenne una delle figure più importanti dell'Italia Rinascimentale. Bessarione fu il rappresentante principale del platonismo bizantino e nessuno fece più di lui per incoraggiare quel risorgere di studi platonici in Italia che per la storia della cultura occidentale fu importante quasi quanto la riscoperta di Aristotele avvenuta due o tre secoli prima. Inoltre, come l'avvento di Aristotele portò con sé la ripresa della tradizione scientifica greca, così l'avvento di Platone fu accompagnato dalla riscoperta della poesia, del teatro e della storia greca. In un certo senso questo secondo rinascimento fu meno rivoluzionario del precedente poiché, sebbene allargasse l'orizzonte dell'educazione liberale, non cambiò la sua natura. Fu un ritorno alla tradizione di Giovanni da Salisbury e della scuola di Chartres che aveva già accettato l'ideale della *humanitas* e che guardava più a Platone che a Aristotele come fonte della sua filosofia. Il platonismo di Marsilio Ficino e della sua accademia a Firenze, che esercitò un'enorme influenza sul pensiero del Rinascimento italiano, fu molto vicino allo spirito di Bernardo Silvestre e della scuola di Chartres benché quest'ultimo conoscesse Platone soltanto attraverso il *Timeo* e il *Fedone*, mentre Marsilio Ficino conosceva tutta l'opera platonica nell'originale e con essa quella di Plotino e dei commentatori neo-platonici.

Se però si considera questo fenomeno sotto l'aspetto educativo, il cambiamento fu enorme. L'ellenismo riportò nel campo dell'istruzione superiore gli elementi estetici e morali che erano andati perduti nelle dispute ad argomento scientifico degli scolastici, anche se sopravvissero in volgare nella cultura delle corti. Ora gli umanisti imparavano da Senofonte, da Platone e da Isocrate che l'istruzione era un'arte che doveva tendere allo sviluppo armonico di ogni aspetto fisico, morale e intellettuale della natura umana. Essi acquistarono così consapevolezza delle possibilità illimitate di arricchimento della personalità umana per mezzo dell'arte, della letteratura e dei rapporti sociali.

Fu alla luce di questa idea che si sviluppò l'educazione umanistica e per più di un secolo, dall'inizio del Quattrocento fino a metà del Cinquecento, si discusse e si scrisse su argomenti educativi più che in ogni altro periodo dopo l'età

d'oro della cultura ellenica. Benché questo movimento fosse ispirato da una intensa devozione alla cultura classica, tuttavia i suoi rappresentanti non si resero affatto conto di non essere completamente coerenti con la tradizione cristiana. I grandi educatori dell'umanesimo come Leonardo Bruni, Guarino da Verona, Vittorino da Feltro, Pier Paolo Vergerio e Maffeo Vegio erano personalmente cristiani devoti, che desideravano conciliare la cultura intellettuale ed estetica dell'ellenismo con gli ideali spirituali del cristianesimo. Questo aspetto cristiano del Rinascimento è stato gravemente sottovalutato dagli storici di cultura rinascimentale dell'ottocento e specialmente dal più grande tra essi - Jacob Burckhardt - e questo ha provocato una reazione un po' esagerata da parte di scrittori moderni, come Conrad Burdach e Giuseppe Toffanin.

Forse l'osservazione più equilibrata ed esatta è quella di uno studioso inglese di problemi educativi, il defunto W. H. Woodward che fece degli studi profondi sugli aspetti educativi dell'Umanesimo. " Non potremo mai affermare abbastanza - egli scrive - che una conoscenza diretta dei fini a cui tendevano Vergerio e Vegio rivela una convinzione religiosa piena e sincera che si manifesta nella loro professione di educatori. Il risultato ottenuto da Vittorino doveva provocare una riconciliazione tra la vita cristiana e gli ideali umanistici; in questo egli fu seguito da altri maestri, benché di rado con la stessa risoluta coerenza. Una definizione esatta del motivo che ispirava il metodo seguito da Vittorino è che egli considerava l'educazione umanistica come preparazione per il buon cittadino cristiano. Egli stesso ebbe una parte importante nell'insegnamento religioso nelle scuole; e con discorsi, conversazioni private e prima di tutto con il suo esempio, egli riuscì ad ottenere che la forza del suo personale carattere influenzasse i suoi allievi negli anni critici della loro esistenza. Incoraggiò espressamente un senso di responsabilità verso i poveri e i sofferenti e non dimenticò mai i suoi doveri di cittadino purché sanzionati dalla religione⁵.

Lo sforzo più importante per affermare l'accordo essenziale tra ellenismo e cristianesimo si può trovare tuttavia nella vita e nelle opere di Marsilio Ficino e del gruppo di studiosi e di dotti che formarono l'Accademia Platonica di Firenze nella seconda metà del Quattrocento. Il loro fine fu quello di fare per Platone e per Plotino quello che il Duecento aveva fatto per Aristotele e, benché fossero di gran lunga inferiori come metafisici e teologi ai grandi pensatori medievali, essi ottennero risultati molto soddisfacenti nel campo culturale ed il platonismo cristiano, che essi più che creare fecero rivivere, divenne per due secoli la filosofia ufficiale dell'Umanesimo.

⁵ Vittorino da Feltre and Other Humanist Educators, Cambridge, 1897, p. 242

Essi crearono contemporaneamente una nuova istituzione, che divenne l'organo più importante della nuova cultura umanistica. Tutto il periodo rinascimentale e barocco fu l'età delle Accademie e la Accademia fu essenzialmente una associazione privata di studiosi ed amateurs, che si incontravano per discutere tanto i problemi scientifici che quelli letterari. Furono queste associazioni che, durante i due secoli seguenti, rappresentarono i centri della cultura superiore, mentre le università rimasero i capisaldi delle tradizioni educative medievali e degli interessi culturali acquisiti. Non fu così all'inizio, almeno in Italia. Nel Trecento l'Università di Firenze si dimostrò ben consapevole del valore della cultura contemporanea quando istituì una cattedra per Boccaccio perché svolgesse delle conferenze su Dante; il che è come se Cambridge avesse istituito una cattedra di studi shakespeariani con Milton come suo primo professore! Durante tutto il Quattrocento e il Cinquecento poi, le Università italiane specialmente quelle di Firenze, Padova e Ferrara, ebbero una funzione importantissima nello sviluppo del nuovo sapere e come iniziatrici degli studi scientifici moderni.

A nord delle Alpi anche l'influenza del Rinascimento italiano fu sentita prima negli ambienti universitari e le figure più importanti del movimento in Germania, Francia ed Inghilterra: Reuchlin, Erasmo, Lefèvre d'Étaples, e John Colet, ancora rappresentavano la tradizione medievale della cultura clericale e della società ecclesiastica. Di conseguenza non ci sorprende che l'aspetto cristiano del Rinascimento qui fosse ancor più accentuato che nel Sud e che l'influenza del platonismo cristiano e dell'Accademia fiorentina fosse più forte di quella dell'umanesimo puramente letterario di Poggio e Valla. Tuttavia, benché questo umanesimo nordico fosse chiaramente e consciamente cristiano, esso provocò un'opposizione molto più forte da parte dei rappresentanti della vecchia tendenza di quanto fosse avvenuto in Italia. Le dispute letterarie che furono tanto numerose ed aspre tra gli studiosi italiani, si trasformarono nel Nord gotico in una guerra ideologica tra i conservatori ed i modernisti nella quale gli ultimi usavano gli strali dello scherno e del biasimo contro monaci e teologi mentre i conservatori rispondevano con l'accusa di eresia e con le censure ecclesiastiche.

Per queste ragioni gli umanisti del Nord sono stati considerati i precursori e perfino gli ideatori della Riforma. Ciò è in certo senso vero. Furono gli umanisti che cominciarono una campagna pubblica contro la corruzione e la superstizione della Chiesa del tardo Medio Evo e fu il più grande di tutti loro, Erasmo da Rotterdam, che cominciò una propaganda per un ritorno all'antichità cristiana ed al cristianesimo puro del Nuovo Testamento. Lo spirito della Riforma tedesca fu però completamente diverso da quello che ispirò Erasmo e quando il carattere d'essa si manifestò, nessuno ne fu più

scandalizzato degli umanisti. Fu un movimento rivoluzionario di enorme portata che conglobò tutti gli elementi dell'Europa settentrionale che erano più lontani dagli ideali della nuova cultura umanistica del mondo mediterraneo.

Il suo grande rappresentante Martin Lutero fu l'esempio più significativo dello spirito anti-umanistico, il nemico della moderazione e della ragione umana, un individualista che negò la libertà umana, un uomo passionale che condannò la natura, un conservatore che rinnegò la tradizione.

Questa contraddizione intrinseca tra Protestantesimo e Umanesimo divenne evidente nei primi anni della Riforma, nella controversia tra Lutero ed Erasmo a proposito del libero arbitrio, che portò ad un aspro antagonismo tra i due capi ed a un distacco progressivo della Riforma tedesca dalla cultura umanistica. In questo campo il successo di Lutero fu di gran lunga meno completo che nel campo politico e religioso. Egli distrasse l'unità spirituale del cristianesimo medievale, l'ordine romano e la gerarchia cattolica insieme con le istituzioni e le convinzioni sulle quali era stata fondata la cultura medievale, primi gli ordini monastici che erano stati per secoli i rappresentanti più importanti della cultura superiore ed i maestri del popolo cristiano. In questo modo si era generato, per la prima volta nella storia occidentale, un atteggiamento rivoluzionario verso il passato e verso le regole culturali ereditate dal passato. Come scrisse Döllinger le nuove generazioni delle scuole e delle università " imparavano a disprezzare le generazioni passate e di conseguenza i loro stessi antenati come uomini volontariamente immersi nell'errore " ed a credere " che i papi e i vescovi, i teologi e le università, i monasteri e tutte le corporazioni di insegnanti avessero costituito per secoli una vastissima congiura per deformare e sopprimere l'insegnamento del Vangelo"⁶.

Questo cambiamento rivoluzionario fu persino più grave di quanto non possiamo pensare oggi, a causa dei suoi effetti distruttivi sulla mentalità delle masse e sull'educazione della gente comune. Nel Medio Evo questa educazione non era mai stata una questione di studio libresco. Le fonti principali della cultura cristiana furono liturgiche ed artistiche. La vita della comunità si svolgeva intorno alla Chiesa, nell'adempimento degli atti liturgici e nel culto dei santi. Il ciclo annuale di feste e di digiuni era l'ambiente di sfondo della vita sociale ed ogni momento vitale dell'esistenza della comunità trovava in esso un rituale appropriato ed una espressione sacramentale. L'architettura, la pittura, la scultura, la musica e la poesia erano tutte al suo

⁶ B J. DOLLINGER, *La Riforma nei suoi rapporti con le scuole universitarie e l'istruzione dei giovani durante la Riforma*, vol. I, p. 397 (traduzione francese).

servizio e nessuno era troppo povero o troppo poco istruito per non essere fatto partecipe dei suoi misteri.

Tutto questo stava ora per essere annullato nel corso di una sola generazione, mentre bisognava costruire una nuova cultura protestante, basata quasi esclusivamente sullo studio della Bibbia e sulla teologia dogmatica delle nuove sette. Vi fu una divisione netta tra Europa cattolica e protestante. Ciò che era verità in un paese, in un altro veniva considerata eresia; furono mutate persino le concezioni fondamentali relative alla vita cristiana, alla perfezione morale, alla santità, alla Redenzione.

Di conseguenza se la rivoluzione religiosa della Riforma si fosse sviluppata fino alle sue logiche conseguenze, non vi è dubbio che l'Europa occidentale avrebbe cessato di esistere come unità culturale. Vi sarebbero state due culture completamente separate: una nel Nord protestante, l'altra nel Sud cattolico, divise da una cortina di ferro di persecuzione e repressione che avrebbe reso le due parti d'Europa estranee ed incomprensibili l'una all'altra come lo era il cristianesimo per l'Islam.

Fu l'influenza dell'educazione umanistica che salvò l'Europa da questo destino. L'estremismo dello stesso Lutero ed il fanatismo dei rappresentanti più importanti della Riforma, non furono abbastanza forti da soffocare l'influenza dell'Umanesimo e della cultura clericale, e fu proprio questa influenza che spezzò la cortina di ferro del conflitto religioso e creò un ideale educativo comune ad ambedue questi mondi.

Vi erano infatti umanisti in ambedue i campi, all'inizio e, nonostante la loro intolleranza religiosa, essi rimasero sostanzialmente d'accordo per quanto riguardava i loro ideali educativi e la loro concezione di conoscenza umanistica. La maggior parte degli umanisti settentrionali seguì l'esempio di Erasmo, è vero, e perse ben presto ogni possibilità di accordo con i Riformatori protestanti. Vi furono tuttavia eccezioni alla regola, specialmente nelle generazioni più giovani, e la più importante di queste eccezioni è rappresentata da Melantone che fece tutto quanto gli era possibile per arrestare la rovina della cultura e per stabilire una solida tradizione all'educazione protestante. Il suo successo fu tuttavia limitato poiché l'umanesimo tedesco non si risollevò mai dal colpo subito a causa della Riforma. La situazione si presentava ben diversa invece in Francia. Il protestantesimo francese trovò un ampio appoggio nelle cerchie culturali umanistiche. Calvino stesso capì profondamente l'importanza dell'istruzione e dello studio. Ovunque andassero, dalla Transilvania al Massachussetts, i Calvinisti portavano con sé non solo la Bibbia e le Istituzioni di Calvino, ma la grammatica latina e lo studio dei classici.

Nell'Europa cattolica intanto continuava a svilupparsi l'influenza dell'Umanesimo cristiano. Le figure più rappresentative della cultura cattolica durante il periodo della Riforma, come il cardinale Sadoletto e il cardinale Pole, mantennero le tradizioni del XV secolo ed il trattato di Sadoletto *De liberis recte instituendis* (1530), spiega gli ideali educativi dell'Umanesimo nella loro forma più matura. Dopo il Concilio di Trento la situazione si cambiò ad opera della Controriforma e delle misure drastiche adottate per reprimere il protestantesimo e riportare il controllo della Chiesa sulla letteratura e sull'educazione. Ma non si verificò, come era avvenuto nel Nord, una rottura nella continuità della cultura. La tradizione della cultura popolare rimase immutata e la Chiesa si servì della nuova arte, della musica e del teatro come aveva già fatto in passato la Chiesa del Medio Evo. Fu questa penetrazione nell'arte e nella letteratura rinascimentale da parte dello spirito religioso del nuovo cattolicesimo, a generare la cultura barocca che si espanse, nel Seicento, in tutta l'Europa cattolica ed estese la sua influenza fino al Nord quasi nello stesso modo in cui l'arte e la cultura gotica si erano estese quattro secoli prima nella direzione opposta.

I messaggeri di questa cultura furono i nuovi ordini religiosi, soprattutto la Compagnia di Gesù che ebbe nella cultura europea una parte simile a quella che i Benedettini avevano avuto all'inizio del Medio Evo o i Francescani ed i Domenicani nel XIII secolo. Come loro, i Gesuiti dovevano la loro influenza soprattutto alla loro attività di educatori; e come i Benedettini avevano basato il loro insegnamento su un adattamento dell'educazione classica dell'ultimo periodo dell'Impero romano agli ideali cristiani, così ora i Gesuiti adattavano la nuova educazione classica degli umanisti rinascimentali agli ideali religiosi della Controriforma. La *Ratio studiorum* dei Gesuiti si può far risalire alla stessa tradizione dei trattati umanistici sull'istruzione, di cui si è parlato precedentemente. Essa ebbe tuttavia scopi più limitati e pratici. La sua originalità è dovuta più alla tecnica ed all'organizzazione che agli argomenti trattati. Tuttavia essa riuscì a stabilire un grado di cultura superiore comune in tutte le nazioni, così che persino le scuole dei Gesuiti situate nell'Europa protestante incontrarono la approvazione di un critico dei metodi educativi, rivoluzionario come fu Francesco Bacone⁷.

Sotto l'influenza umanistica le due parti d'Europa, l'una cattolica e l'altra protestante, ebbero così in comune lo stesso tipo di cultura. Le classi colte

⁷ "Per quanto riguarda la parte pedagogica, il metodo più rapido sarebbe consultare le scuole dei Gesuiti perché niente di meglio è stato realizzato", BACONE, *De dignitate et de augmentis scientiarum*, libro VI, cap. 4.

studiarono le stesse lingue nello stesso modo, lesserò gli stessi libri ed accettarono lo stesso ideale di uomo " studioso e gentiluomo " che era stato proposto dai libri ispirati alla vita del Rinascimento italiano - soprattutto all'opera di Baldassarre Castiglione: Il cortegiano (1528), che fu tradotto in quasi tutte le lingue dell'Europa occidentale. Nonostante le divisioni religiose, in Europa il mondo colto letterario ed artistico rimase una comunità letteraria tanto che, persino durante le guerre di religione, studiosi e scienziati si tennero in contatto epistolare e gli Inglesi ed i Tedeschi continuarono a visitare l'Italia come Milton, ed a studiare a Padova come William Harvey.

Questo persistere di unità nella cultura occidentale nonostante le divisioni in seno al cristianesimo, deve essere considerato in un campo dove ci si aspetterebbe di trovare il massimo della disunione. Intendo parlare delle letterature in volgare. Le nuove letterature nazionali riflettevano naturalmente le divergenze che aumentavano in seno ai nuovi Stati nazionali, ma esse rappresentavano contemporaneamente la stessa cultura umanistica, derivata dalle stesse origini e dominata dagli stessi principi di critica e di stile. I rapporti reciproci tra le letterature in volgare del Cinquecento e del Seicento per mezzo di traduzioni, di imitazioni e di derivazioni ben dimostrate, sono così universali che è impossibile capire una qualsiasi di queste letterature senza prendere in considerazione le altre. Esse formano una grande letteratura, diffusa in tutto l'Occidente, ed espressa nei vari linguaggi locali, dall'Italia alla Francia, alla Spagna e al Portogallo ed ancora dall'Italia e dalla Francia all'Inghilterra, Germania e Olanda.

Attraverso queste letterature in volgare, la tradizione umanistica penetrò anche nella cultura popolare finché alla fine raggiunse chiunque sapesse leggere. E, con l'applicazione della stampa ed il conseguente moltiplicarsi dei libri, si chiuse il periodo in cui le classi colte si identificavano con la professione clericale. Esse annoverarono ora elementi dell'aristocrazia e della borghesia ed anche un numero considerevole di artigiani e persino di contadini. Sotto questo punto di vista il protestantesimo con la sua insistenza sull'utilità della lettura della Bibbia in volgare, ebbe un'influenza considerevole sull'aumento delle persone che sapevano leggere e scrivere tra i Puritani e le sette indipendenti che facevano appello alla coscienza dell'individuo credente.

I Puritani diedero quindi, ovunque essi andassero, una enorme importanza a questioni educative cosicché, ad esempio nella Nuova Inghilterra, la legislazione del 1642 e del 1647 relativa all'istruzione, precorse i tempi, benché l'istruzione in essa prevista fosse puramente di carattere religioso ed utilitaristico e non partecipasse dello spirito umanistico che dominava la letteratura in volgare dell'Europa. "Quale scolaro, quale apprendista - si chiede uno scrittore inglese del 1620 - non conosce Eliodoro? ". Ma si può essere

certi che gli scolari della Nuova Inghilterra non conoscessero né Eliodoro, né Shakespeare, né Milton. Essi apprendevano quanto bastava loro per essere in grado di leggere la Bibbia e i teologi puritani.

Si è tuttavia talmente insistito sullo spirito intollerante e sulle vedute ristrette della cultura puritana, sulla sua mancanza di "dolcezza e di luce" che si corre il rischio di cadere nell'esagerazione⁸. In Inghilterra ad ogni buon conto, alcuni dei rappresentanti più importanti dell'umanesimo cristiano, i Platonici di Cambridge, appartenevano alla tradizione puritana e furono educati al College Emmanuel che rappresentò il centro più importante di influsso puritano a Cambridge. Il più importante di questi scrittori, Peter Sterry, che fu uno dei cappellani di Oliver Cromwell e lo assistette al suo letto di morte, fu anche il più umanista di tutti loro. Il suo è il platonismo cristiano di Marsilio Ficino e di Pico della Mirandola, che furono la vera fonte di tutto il movimento, ma egli fu pure un uomo dalla cultura vastissima e versatilissima, studioso non solo di Platone e di Plotino, ma dei dotti medievali, dei mistici cattolici e della letteratura secolare contemporanea, compresi i drammaturghi come Shakespeare e Fletcher, che costituivano autori proibiti per il puritano medio.

Egli scrive a proposito della poesia: "Avete esempi di essa nelle opere divine di quegli spiriti divini (così sono considerati e stimati) Omero, Virgilio, Tasso, il nostro Spencer inglese con pochi altri simili a loro; le opere di queste persone sono chiamate Poemi. Così viene pure chiamata l'opera di Dio nella Creazione e la sua organizzazione del mondo dal principio alla fine chiamata TOHTii.ia TO-U Qwv, il Poema di Dio. Dimostra uno spirito di osservazione saggio e elevato di ciò che è divino, il capire che le opere dei Poeti nella grandezza della loro immaginazione e degli schemi da loro progettati, sono imitazioni prese da questi poemi originali: l'opera divina e la disposizione progettata dallo Spirito eterno. Possiamo dedurre, alla luce smagliante della Ragione e della Religione che i Poeti eccelsi, al culmine della loro immaginazione ed ispirazione, furono commossi ed ispirati dal fuoco divino, mentre, confrontata con questo fuoco, l'erudizione, anche se eccelsa, diede un'impressione di incertezza, sia in essi che nelle loro opere"⁹.

Sotto l'influenza dell'Umanesimo la cultura cristiana rifiorì nuovamente sull'arido terreno del Puritanesimo. Durante il XVII secolo, in verità, vi fu un

⁸ H. J. GRIERSON nel suo *Cross Currents in English Literature in the Seventeenth Century*, (1929), cap. VI, *Humanism and the Churches*

⁹ V. DE SOLA PINTO: *Peter Sterry Platonist and Puritan*, Cambridge, Engl. The University Press, 1934, pp. 164-165

momento in cui questa cultura possedette una ricchezza di contenuto ben più grande ed una visione del mondo sub specie aeternitatis ben più chiara che in ogni altro periodo precedente o seguente. Possiamo osservare questo fenomeno in Inghilterra negli scritti di Sterry e Traherne e nella poesia cristiana di Herbert e di Vaughan; in Francia nell'opera di Yves de Paris, l'umanista francescano; e in tutta l'Europa nella letteratura della grande età del misticismo barocco. Fu dovuto senza dubbio al fatto che gli uomini di questo periodo furono più consapevoli che quelli di qualsiasi altra età, di essere gli eredi di una doppia tradizione e di trovarsi più o meno a proprio agio in due mondi: il mondo dell'antichità classica ed il mondo cristiano. Essi avevano scoperto un nuovo mondo del sapere, senza perdere il vecchio mondo della fede. Dal tempo di Petrarca a quello di Milton, gli umanisti cristiani rappresentano la tradizione più importante della cultura occidentale e la loro influenza dominò l'educazione, la letteratura e l'arte. La secolarizzazione della cultura occidentale data non dal Rinascimento o della Riforma, ma dall'Illuminismo del XVIII secolo. ▲

CAPITOLO QUARTO

L'INFLUENZA DELLA SCIENZA E DELLA TECNOLOGIA

L'aspetto più rilevante da noi osservato trattando, nei tre capitoli precedenti, il progredire dei metodi educativi, è stata la loro straordinaria unità di sviluppo. Durante l'intero periodo che va dal Trecento al Seicento, questo sviluppo fu dominato in modo rilevante dalle due grandi tradizioni del Cristianesimo e della cultura classica e, benché vi siano stati grandi mutamenti per quanto riguarda il metodo, il contenuto, e l'importanza data a questo o a quel problema, i due problemi di base rimasero costanti. Gli umanisti rinascimentali ritornarono alle fonti della tradizione classica, ma così avevano fatto anche gli studiosi dell'epoca carolingia e gli Scolastici del Duecento. La Riforma fu un movimento rivoluzionario che spezzò la continuità della tradizione religiosa occidentale, ma essa pure ritornò al passato e cercò di riformare la Chiesa rimettendo in auge il Cristianesimo primitivo basato sullo studio delle Sacre Scritture. A prima vista sembra difficile capire come la cultura europea abbia potuto laicizzarsi, poiché nel Seicento tanto la cultura barocca del Sud cattolico che la cultura protestante settentrionale, si ispirarono ad ideali cristiani e si basarono sulla devozione cristiana. Le università erano ancora corporazioni religiose, l'istruzione primaria e secondaria era ancora controllata dalla Chiesa e la produzione letteraria di opere religiose fu più abbondante di quanto non fosse mai stata prima.

Ma questo è solo un aspetto della situazione. Al di fuori del mondo dei libri, indipendentemente dalla scuola e dalle università, l'Europa attraversava un

enorme processo di evoluzione ed un nuovo mondo stava nascendo. Si trattava di un nuovo mondo nel senso letterale della parola poiché il periodo delle scoperte che era iniziato nel Quattrocento aveva soppresso i confini fissati dal vecchio orbis terrarum ed aveva aperto all'uomo occidentale un più vasto mondo di continenti e di oceani, di cui l'uomo civile ignorava persino l'esistenza. Queste scoperte si resero possibili per mezzo delle nuove tecniche che si erano gradualmente evolute durante il Medio Evo. Appartenevano al mondo artigianale e commerciale piuttosto che a quello culturale e scientifico, ma dipendevano da quest'ultimo per quanto riguardava l'astronomia nell'arte della navigazione e l'uso dell'astrolabio, il primo strumento veramente scientifico, che apparteneva all'eredità della scienza araba. La tradizione della cultura occidentale non appartenne infatti soltanto alle scuole, ma fu anche trasmessa attraverso le corporazioni ed i laboratori artigianali. Fu qui che si svilupparono le nuove arti "meccaniche" che produssero gli strumenti indispensabili alla tecnica occidentale: l'orologio, il fucile e la pressa tipografica.

In Italia nel periodo rinascimentale questa tradizione artigianale si trovò ad essere in relazione strettissima con la tradizione della cultura superiore attraverso l'arte.

L'artista era fratello dell'artigiano ed i grandi scultori fiorentini furono anche artigiani ed orefici come il Verrocchio, il Ghiberti e Donatello. Il prestigio dell'artista che fu maggiore di quanto lo fosse mai stato prima, si comunicò in un certo senso all'artigiano ed influenzò ogni aspetto della vita e della attività sociale.

Così, forse per la prima volta nella storia, troviamo una società istruita e culturalmente progredita nella quale l'abilità manuale, la tecnica meccanica, l'invenzione artistica e scientifica furono tutte tenute in grande considerazione così che l'applicazione della scienza alla vita attraverso l'arte e la tecnica divenne di interesse pubblico. L'esempio più alto di questo nuovo atteggiamento è impersonato da Leonardo da Vinci che fu contemporaneamente l'artista rinascimentale più grande, il più grande maestro dell'invenzione tecnica e il più originale pensatore e scienziato del suo tempo. Pure Leonardo oltre a frequentare lo studio del Verrocchio non aveva avuto un'educazione formale. Era fiero di definire se stesso "omo senza lettere" e parlava con disprezzo degli uomini colti che non usavano gli occhi, ma studiavano soltanto gli antichi. È possibile trovare la vera conoscenza nello studio della natura e nelle "scienze matematiche che contengono la verità e la vera conoscenza delle cose".

Questa conoscenza fu applicata da Leonardo in ogni campo: alla pittura e scultura, all'architettura ed alla progettazione delle città, all'ingegneria ed

artiglieria; ed egli portò la sua teoria molto al di là dell'applicazione possibile ai suoi tempi, fino a progetti lontani come poteva essere il volo artificiale.

Tuttavia Leonardo non fu completamente un autodidatta per quanto riguarda tutto ciò. Egli ereditò una antichissima tradizione scientifica che era derivata da Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone ed era passata, attraverso gli studiosi parigini e Niccolò Cusano, ai suoi contemporanei Toscanelli e Luca Pacioli¹⁰.

Fu da questa fonte che egli derivò l'idea della scienza sperimentale e della matematica come la chiave universale che poteva svelare i segreti della natura. Persino le sue idee riguardanti il valore pratico della scienza applicata non erano nuove, ma erano state già espresse da Ruggero Bacone nel Duecento. La novità consisteva nel modo in cui egli univa le sue teorie scientifiche con la tradizione tecnica dell'artista e dell'artigiano rinascimentale. Ruggero Bacone era stato un visionario la cui scienza sperimentale non si allontanava molto dall'arte magica dell'alchimista e dell'astrologo. Leonardo fu un ingegnere ed un artigiano ed i suoi numerosi disegni come quello della fonderia per armi da sparo della collezione Windsor, dimostrano quanto fosse profondo il suo interesse per i problemi meccanici ad applicazione pratica.

Ma egli si differenziò dai suoi predecessori in un modo ancor più specifico. La vecchia tradizione oxfordiana di Grossatesta e di Ruggero Bacone fu fondamentalmente religiosa, cristiana e mistica, e questo vale anche per il loro successore del Quattrocento Niccolò Cusano. Leonardo invece, benché egli non fosse affatto irreligioso, non poteva considerarsi cristiano. Egli fu un naturalista ed un panteista, come erano stati i pensatori greci. Ed effettivamente i suoi aforismi hanno una somiglianza notevole tanto nel contenuto che nella forma, con quelli dei pensatori presocratici della Ionia, come Eraclito. " La necessità - egli scrisse - è maestra e guida della natura, il freno e la legge eterna ".

Questa concezione della natura come un complesso vivente governato dalle sue proprie leggi eterne e che può raggiungere con mezzi propri la perfezione, non è una concezione personale di Leonardo. È comune ai filosofi italiani del secolo successivo; per citare i più celebri: Telesio, Bruno e Campanella. Ma questi vennero tutti più tardi di Leonardo. Tuttavia, nonostante l'originalità di questa concezione, è improbabile che essa sia nata con Leonardo, come è improbabile che egli abbia inventato la sua teoria della scienza sperimentale matematica.

¹⁰ Questa tradizione è stata minutamente studiata da PIERRE DUHEM nella sua prima opera importante *Études sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*, 3 voll., Paris, 1906-9

Qual è allora la sua fonte? Essa deve essere ricercata nei suoi studi di anatomia e biologia, che lo portarono a contatto con la tradizione degli studi di medicina che ebbero il loro centro all'Università di Padova. Durante la fine del Medio Evo l'influenza intellettuale a Padova era stata quella degli averroisti che avevano separato l'aristotelismo scientifico dal campo teologico ed erano così giunti alla concezione dualistica delle due verità di ragione e fede, ciascuna autonoma nel suo campo.

Da questa posizione paradossale era breve il passo ad un vero e proprio razionalismo e Petrarca aveva descritto con quanta franchezza gli averroisti di Padova professassero il loro disprezzo per il Cristianesimo e la loro fede nell'autorità decisiva della ragione¹¹.

Naturalmente non vi è nulla di più lontano dalla filosofia di Leonardo del dogmatismo degli averroisti, ma questi ultimi crearono un'atmosfera di razionalismo e di scetticismo che si propagò in Italia nel Quattrocento e nel Cinquecento, in special modo nelle facoltà di medicina delle università. Inoltre il tentativo di tornare all'autentica tradizione greca della scuola aristotelica, effettuato dal contemporaneo di Leonardo Pietro Pomponazzi (1462-1525), non fece che rafforzare questa tradizione naturalistica poiché il suo insegnamento fu ancor più apertamente contrario che quello degli averroisti alla dottrina cristiana dei miracoli e dell'immortalità dell'anima.

Mentre perciò la tradizione dell'educazione umanistica fu platonica, spiritualistica e cristiana, il nuovo movimento scientifico del Rinascimento fu scettico, naturalistico e razionalistico. E dal tempo di Pomponazzi in poi questa corrente razionalistica di pensiero si estese gradualmente dall'Italia alla Francia ed influenzò una minoranza che si era allontanata dai riformatori e dai loro oppositori cattolici, perché delusa dalla loro reciproca intolleranza. Questa corrente razionalistica non influenzò tuttavia il pensiero dei principali esponenti del movimento scientifico europeo che maturò nel Seicento.

Infatti i risultati più importanti della scienza rinascimentale rappresentati da Copernico, Kepler e Galileo si basarono sull'ideale matematico della scienza naturalistica che derivava dalla tradizione della scuola di Oxford per mezzo di Niccolò Cusano e in realtà da Platone e Pitagora piuttosto che da Aristotele ed Averroè. E d'altra parte, più gli scienziati si convinsero del valore del metodo sperimentale e della necessità di metodi esatti, più diffidarono delle

¹¹ La storia di questo periodo è stata studiata nei particolari da un gruppo di storici francesi della letteratura: ad esempio J. R. CHARBONNEL, *La Pensée Italienne au XVI^e Siècle et le mouvement libertin* (1917) e H. BUISSON, *Les Sources et le Développement du Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance* (1922)

speculazioni astratte dei filosofi sia ortodossi che non ortodossi. Non fu ad un rappresentante dell'ortodossia tradizionale, ma a Campanella, discepolo di Telesio, che Galileo scrisse: "Stimo più il trovare una verità anche in problema di poca importanza del discutere a lungo sui problemi più gravi senza arrivare ad una qualsiasi verità"¹².

Ma già quando ancora Galileo era vivente, la causa della scienza moderna e della ricerca scientifica aveva trovato un assertore di ineguagliabile eloquenza e convinzione, che non era affatto un matematico. Nessuno oggi considera Francesco Bacone un grande scienziato, pochi lo considerano un grande filosofo, eppure nessuno più di lui si adoperò per rendere consapevole il mondo dei dotti della nuova forza che era stata ignorata tanto dai teologi che dagli umanisti. Egli fu il primo che predicò con competenza il vangelo della nuova filosofia della scienza attiva e che sottolineò la necessità di una riorganizzazione completa degli studi su questo nuovo fondamento.

Egli ottenne ottimi risultati con questo suo lavoro polemico di pubblicità e di propaganda, e la generazione a lui posteriore gli riconobbe un'importanza enorme come si può capire leggendo la famosa ode di Cowley in onore della fondazione della Royal Society:

Da questi ed altri errori, nella via
che i nostri predecessori percorsero
e nella quale come gli antichi Ebrei si smarrirono
vagando per molti anni in deserti che pur non vasti erano,
Bacone come Mosè ci liberò finalmente,
oltrepassando il deserto arido, si fermò proprio al confine
della terra promessa,
e dalle altezze del suo ingegno ispirato,
egli la vide ed anche a noi la additò.

È vero che Bacone si trova al di fuori della corrente scientifica principale del Seicento perché non riuscì ad apprezzare l'importanza della matematica e la natura della rivoluzione scientifica che si stava effettuando all'epoca di Galileo, di Huyghens e di Newton. Egli ebbe tuttavia una concezione più chiara di qualsiasi altro suo contemporaneo del carattere strumentale della scienza e della sua capacità di trasformare le condizioni della vita umana. In ciò egli assomigliava al suo omonimo, Ruggero Bacone, che aveva considerato la scienza sperimentale come lo strumento per mezzo del quale l'uomo poteva diventare il padrone della natura: ambedue quindi possono

¹² GALILEI, Opera (ed. originale), vol. IV, p, 738

essere considerati i precursori dell'età tecnologica. Essi si assomigliano inoltre per la loro concezione del rapporto tra scienza e religione, poiché crederono che non vi potesse essere conflitto tra scienza e religione, ragione e rivelazione poiché queste tendevano allo stesso fine: il servizio e la gloria di Dio.

È vero però che la diffidenza di Bacone nei riguardi della metafisica e del misticismo lo costrinse a dividere in modo netto la religione dalla scienza e ciò si risolse in una separazione definitiva tra di esse. Egli non poteva naturalmente prevedere l'uso che Voltaire e gli Enciclopedisti avrebbero fatto del suo dualismo di una teologia basata sulla fede e di una scienza empirica. Egli, per parte sua, era un uomo di fede ed è impossibile metter in dubbio la sincerità della nobile preghiera che fa da introduzione alla sua *Instauratio magna*:

Tutto è subordinato al fatto di tenere gli occhi fissi alle manifestazioni della natura e di ricevere in questo modo le loro immagini semplicemente, quali esse sono. Dio infatti ci proibisce di usare la nostra immaginazione per descrivere gli aspetti del mondo; possa Egli piuttosto benignamente permetterci di descrivere un'apocalisse o vera visione delle impronte che il Creatore ha impresso nelle Sue creature.

Perciò, Tu o Padre che hai concesso la luce materiale come primo frutto della Creazione ed hai soffiato sul volto dell'uomo la luce intellettuale come corona e completamento di ciò, difendi e proteggi questa opera che, venendo dalla Tua bontà, ritorna a gloria Tua. Tu, quando Ti volgesti a guardare l'opera che le Tue mani avevano compiuto, vedesti che tutto era perfetto e Ti riposasti delle Tue fatiche. Ma l'uomo, quando si volse a guardare l'opera che le sue mani avevano fatto, vide che tutto era vanità ed era oppressione dello spirito e non poté trovarvi riposo. Per la qual cosa se ci affatichiamo per le Tue opere col sudore della fronte, Tu ci farai partecipi della Tua visione e del giorno del Tuo riposo. Umilmente preghiamo che questo pensiero sia tenace in noi e che per mezzo di queste nostre mani, e di quelle di altri a cui Tu ispirerai lo stesso sentimento, Tu voglia accordare e concedere alla famiglia umana nuovi benefici¹³.

Questa combinazione di pietà cristiana e di utilitarismo scientifico che è così lontana dal fuoco prometeico di un Leonardo o di un Bruno era assai più accetta alla mentalità della nuova cultura borghese che si stava sviluppando in Inghilterra ed Olanda durante il Seicento e che rimase tipica del pensiero scientifico inglese per più di un secolo. Era lo spirito della Royal Society di

¹³ Tradotto in inglese da JAMES SPEDDING

Boyle e di Sir Isaac Newton e in un altro campo di John Locke. Senza alcuna rottura con l'ortodossia religiosa tradizionale, si stava operando una rivoluzione intellettuale che trasformò la concezione occidentale dell'universo e della vita umana e produsse effetti ben più vasti sulla tradizione dell'educazione occidentale.

I conflitti religiosi che per quasi due secoli avevano scisso la cultura occidentale, passarono nell'ombra, poiché tanto i cattolici che i protestanti condividevano la stessa fede nella natura umana, la stessa speranza di chiarificazione scientifica e la stessa devozione alla causa dell'umanità e del progresso.

Infatti, benché il movimento intellettuale citato precedentemente fosse tipicamente inglese e protestante, la tradizione intellettuale e matematica del pensiero europeo continentale stava operando una rivoluzione parallela, al seguito di Cartesio. Il contrasto evidentissimo tra la mentalità ed i metodi di Bacone e di Cartesio è tale da farci dimenticare le somiglianze esistenti tra i loro fini ed il lavoro che essi compiono. Infatti Cartesio credeva non meno di Bacone alla possibilità e necessità di basare completamente il sapere su un nuovo fondamento ed accettò inoltre l'idea utilitaristica di una scienza considerata uno strumento del progresso umano, per mezzo del quale gli uomini sarebbero diventati "i padroni assoluti della natura".

Niente, è vero, sarebbe potuto essere più diverso dal metodo induttivo di Bacone, dell'ideale cartesiano di una scienza unica e universale puramente quantitativa, dalla quale si poteva dedurre l'intera natura. Ma queste due concezioni apportarono un contributo essenziale allo sviluppo della visione scientifica moderna. Fu proprio l'unione di queste due tradizioni con l'introduzione in Francia delle concezioni inglesi e la conseguente combinazione dell'empirismo inglese col razionalismo francese che annunciò l'avvento dell'Illuminismo.

Durante il Settecento si manifestò un grande interesse per le concezioni scientifiche che si diffusero in tutti gli strati della società, dalle corti alla borghesia e determinarono un cambiamento nell'ambiente culturale europeo.

Non si può negare che le forme tradizionali dei metodi educativi rimasero a lungo immutate. Sia in Inghilterra che in Francia il Settecento rappresentò un periodo di stasi per quanto riguarda le università e gli istituti superiori nei quali gli antiquati metodi scolastici erano pressoché gli stessi pur avendo perso la vitalità ed il prestigio che li caratterizzavano. Ma al di fuori dei confini universitari ogni cosa subiva un processo di critica e di trasformazione. Non solo venivano proposte da numerosi scrittori le teorie più rivoluzionarie a proposito dei metodi educativi, ma l'Instauratio magna

predicata da Bacone era diventata una realtà vera: la forma intellettuale che dominava la cultura occidentale.

Questa nuova cultura si basava su un fondamento matematico. La matematica sostituì, come materia fondamentale, la logica scolastica e lo studio dei classici e non vi fu mai un'altra epoca in cui i rapporti tra la matematica e la cultura generale fossero più stretti e nella quale letterati del tipo di Fontenelle e D'Alembert dessero un contributo più importante agli studi matematici. Come benissimo ha detto A. N. Whitehead: "Les philosophes non erano filosofi. Erano uomini di genio tenaci ed acuti "che applicarono l'insieme delle astrazioni scientifiche tipiche del Seicento all'analisi di un universo senza limiti"¹⁴. Questi uomini erano meravigliosi pubblicisti. Vedevano le cose con chiarezza, scrivevano in modo chiaro e ignoravano ciò che non era evidente. La metafisica non era che una mera assurdità; la fede religiosa superstizione ed il mistero, confusione. L'età si presentava largamente aperta all'occhio dello scienziato filosofante ed alle mani del tecnico scienziato. Si sentiva soltanto la necessità di rendere gli uomini ragionevoli attraverso mezzi educativi e governi illuminati e di liberare le loro menti dalla superstizione e dal pregiudizio.

La combinazione del razionalismo cartesiano con la fisica newtoniana e l'empirismo lockiano produsse così un composto esplosivo che ebbe i suoi effetti nella seconda metà del Settecento e quasi distrusse le triplici componenti del cristianesimo: Chiesa, Stato e Università. In Inghilterra, dove mancò l'elemento cartesiano, il progresso scientifico ebbe effetti molto meno rivoluzionari. Il deismo inglese fu un fatto transitorio. La scienza rimase fedele alla tradizione di Bacone e di Newton basata sulla fede e fu nel campo della tecnologia che si manifestarono i cambiamenti più profondi. In Francia invece la scienza divenne una filosofia, un credo ed una religione. I seguaci delle nuove idee si organizzarono come una setta militante, e al seguito di D'Alembert, Voltaire e Diderot intrapresero una delle più intelligenti campagne che mai siano state registrate. Il francese divenne la lingua comune a tutta l'Europa dotta e dovunque si parlasse o si leggesse il francese, nei salotti e nei caffè, dalla Russia al Portogallo, la setta fece sentire la sua influenza in centinaia di modi diversi.

La grande opera pubblica realizzata collettivamente che aveva dato il suo nome al movimento, fu la famosa Enciclopedia edita da Diderot e D'Alembert con l'aiuto dei più importanti scienziati e letterati francesi. Essa fu pubblicata superando molteplici difficoltà durante il quindicennio 1750-1765 e, nonostante i suoi difetti e insufficienze, rappresentò un brillante successo che

¹⁴ Science and the Modern World, Penguin Books, p. 75

diede la propria impronta a quest'epoca. Fornì al mondo colto una stemma di un nuovo sapere; un panorama particolareggiato dei regni della scienza, della tecnica e della cultura, quale non era mai apparso prima di allora. Né meno importanti si dimostrarono le sezioni dedicate alla tecnica ed all'industria che furono opera di Diderot e l'eccellente serie di tavole che le illustrarono, poiché ciò stava a dimostrare quanto i letterati fossero ora completamente consapevoli dell'avvento dell'era meccanica e del posto preminente occupato dalla fabbrica e dall'officina nella cultura occidentale.

Così, ancor prima che la rivoluzione industriale avesse inizio, la nuova filosofia stava già preparando il cammino per il suo trionfo. La scienza e l'industria rappresentavano le due ali dell'esercito del progresso che sarebbero state coordinate e unite da un sistema riformatore dell'educazione razionale.

L'uomo era nato per capire e godere la natura, ma era incapace di farlo finché i suoi istinti naturali erano ostacolati e sviati dall'artificioso sistema educativo che gli era stato imposto durante il periodo più influenzabile della sua vita. Il primo importantissimo passo per rendere l'umanità indipendente, fu quello di liberare le menti giovani e immature dal giogo tirannico di preti e pedanti. Era però impossibile intraprendere ciò finché non si fosse spezzato il potere della Chiesa, degli ordini docenti e delle università. Fu questo un compito di proporzioni gigantesche che i filosofi, senza aiuto, non avrebbero mai portato a termine. Il vecchio ordinamento lamentava però delle divisioni interne: gli uomini di legge erano avversi al clero, i gallicani agli ultramontani, i giansenisti ai Gesuiti. Fu così che i filosofi poterono usare tutta la loro considerevole influenza nelle alte sfere per sfruttare queste vicendevoli lotte. Accadde quindi che la Compagnia di Gesù, l'ordine docente più importante che aveva dominato per due secoli la cultura cattolica, divenne vittima di intrighi da parte di oscure fazioni e della propaganda della minoranza razionalistica.

Poiché i suoi membri avevano avuto sotto controllo la maggior parte degli istituti superiori e delle scuole secondarie non solo in Francia, ma in tutta l'Europa cattolica, la sua caduta lasciò l'intero sistema educativo indifeso e disorganizzato. Ma i filosofi non erano pronti per approfittare di questa occasione. Come si può notare dalle loro lettere e dal trattato di D'Alembert *Sur la destruction des Jésuites en France*, essi furono presi alla sprovvista dalla rapidità e dalla portata della loro vittoria. È vero che vi furono parecchie proposte di riforma, specialmente da parte di Caradeuc de la Chalotais, uno dei capi della campagna anti-gesuitica, il quale sosteneva un sistema educativo civico e laico, basato sullo studio delle lingue moderne e delle teorie scientifiche moderne. Ancora più significativo fu il piano di vasta portata riguardante un nuovo tipo di università che Diderot espose su ordine

dell'imperatrice Caterina, poiché esso offrì l'esempio più completo dell'ideale degli Enciclopedisti di una educazione scientifica progredita, basata sulla matematica e che includeva sia la tecnica che la fisica, la biologia e la chimica. Ma pochissimo o quasi niente fu compiuto, a causa della debolezza e dell'apatia del governo. Durante i 25 anni che intercorsero tra la caduta dei Gesuiti e la Rivoluzione Francese, l'influenza delle nuove idee continuò ad estendersi e tanto le antiche tradizioni delle università medievali che quelle degli istituti superiori a carattere umanistico, persero sempre più credito.

Per questa ragione, quando avvenne una effettiva rivoluzione, le vecchie istituzioni educative non trovarono alcun difensore. Le 22 università francesi, compresa l'Università di Parigi, la più famosa d'Europa, caddero senza lotta. I loro privilegi vennero aboliti, i loro beni confiscati ed infine con la legge del settembre 1793, furono completamente soppresse insieme con gli istituti superiori, con la maggior parte delle scuole secondarie che ancora esistevano¹⁵. Mai, nemmeno durante la Riforma o durante la Rivoluzione Russa, si verificò un massacro così completo di istituzioni educative. In questo modo si era rimosso qualsiasi ostacolo che potesse impedire una riorganizzazione completa dell'intero sistema di educazione nazionale. Nondimeno i risultati positivi ottenuti dalla Rivoluzione francese furono di poco conto.

Essa produsse una quantità enorme di programmi: il programma educativo di Talleyrand nel 1791, quello di Condorcet nel 1792, quello esposto da Robespierre nel 1793 e quello di Daunou nel 1795. Tutti questi programmi sono interessanti; alcuni, come quello di Condorcet, perché anticipano gli ideali più progrediti di una istruzione democratica, altri come il programma giacobino del 1793, perché presagirono le peggiori stravaganze del totalitarismo educativo; ma rimasero programmi sulla carta e quando Bonaparte conquistò il potere in Francia, erano trascorsi dieci anni durante i quali non era stato applicato nessun sistema educativo efficiente. Come disse Chaptal quando ne assunse il controllo: era stata una generazione perduta. Si può tuttavia accreditare alla Rivoluzione almeno un risultato positivo sul livello tecnico: l'instaurazione della famosa École Polytechnique che fu progettata dal Comitato di Salute Pubblica come scuola centrale di ingegneria e di opere pubbliche, insieme al Conservatoire des Arts et Métiers, la quale fu con quest'ultimo il modello per istituzioni simili in tutto il mondo civile.

Nonostante queste eccezioni però, fu compito di Napoleone la ricostruzione dell'intero sistema di educazione nazionale, dalle fondamenta, ed egli si mise

¹⁵ L'unica istituzione di educazione pubblica che sopravvisse fu il College de Trance che ancora occupa la sua sede originale in Rue des Ecoles

al lavoro in un modo tipicamente napoleonico. Nessuno fu più di lui conscio dell'importanza dell'istruzione per l'impero, ma la sua concezione dell'istruzione ebbe carattere sociologico e politico. " Di tutti i problemi politici - scrisse nel 1805 - l'istruzione è forse il più importante". "Se il bambino non impara fin dall'infanzia ad essere repubblicano o monarchico, cattolico o libero pensatore ecc., lo Stato non potrà mai formare una nazione. Poggerà su basi non ben definite e non sicure, esposto in continuazione al disordine ed a cambiamenti". "Il problema essenziale è un corpo insegnante organizzato su principi ben definiti, come lo furono in passato i Gesuiti".

Mentre però egli non aveva obiezioni a permettere che ordini religiosi come i Fratelli delle Scuole Cristiane organizzassero scuole per l'insegnamento elementare alle classi più umili, non ebbe alcuna intenzione di permettere che la Chiesa riconquistasse la sua antica influenza sul sistema educativo. Al contrario egli era deciso a portare l'intero sistema sotto il diretto controllo dello Stato ed a fare della professione docente un ramo dell'amministrazione statale. Per realizzare questo ideale egli decretò nel 1806 " che doveva essere organizzato, sotto il nome di Università Imperiale, un complesso che aveva il solo compito di occuparsi dei problemi concernenti l'educazione nel territorio dell'Impero ". Questa non fu naturalmente una università nel vecchio significato della parola, poiché si doveva occupare di tutto il campo educativo e in tutto il territorio dell'Impero.

Si trattava di una organizzazione assolutistica che possedeva un monopolio completo per tutto ciò che riguardava i problemi educativi, poiché dopo il 1808 divenne illegale fondare qualsiasi scuola o organizzazione concernente qualsiasi tipo di istruzione che non dipendesse dall'Università Imperiale e senza l'autorizzazione del suo capo: il Gran Maestro.

Così in un sol colpo il nuovo Stato ottenne un controllo totale e centralizzato sull'istruzione ,come la Chiesa stessa non aveva mai avuto, nemmeno nel periodo in cui il suo potere non aveva rivali. E, benché questa forma di totalitarismo educativo fosse totalmente opposta all'idealismo liberale di Talleyrand e Condorcet essa rappresentò purtuttavia la conclusione logica del principio giacobino della funzione civica dell'istruzione e dell'ideale enciclopedico di un sistema unificato e razionale di educazione nazionale sotto controllo laico. In verità lo schema era troppo grandioso ed il tempo perché esso potesse essere attuato pienamente, in pratica, troppo breve; le scuole private continuarono ad esistere e perfino a prosperare anche se in modo modesto. La Università napoleonica segna senza dubbio un'epoca nella storia dell'istruzione occidentale. Si trova alla soglia della nuova era; un monumento imponente al nuovo potere che aspirava a controllare la vita

intellettuale della società ed a apporre il suo marchio indelebile nella mente dell'individuo negli anni in cui essa era più influenzabile. [▲](#)

CAPITOLO QUINTO IL NAZIONALISMO E L'ISTRUZIONE POPOLARE

Mentre Illuminismo e Rivoluzione progredivano trionfalmente per rovinare il grande lavoro del Tempo e per foggare antichi regni in forme nuove l'umile lavoro dell'educazione popolare seguiva una linea di sviluppo pressoché indipendente. Come scrisse Voltaire: "Non abbiamo mai avuto la pretesa di istruire i calzolai o le domestiche, ad essi devono pensare gli apostoli". Ed effettivamente fino alla fine dell'Ottocento l'istruzione del popolo fu lasciata alla Chiesa od alle iniziative religiose private poiché i progetti a lunga scadenza proposti dalla Rivoluzione Francese rimasero quasi completamente senza risultati pratici. Le Chiese, sia la cattolica che le protestanti, avevano continuato a tenere scuole parrocchiali, ma l'istruzione che esse davano, raramente superava quella catechistica elementare. Tuttavia nel tardo Seicento e all'inizio del Settecento sia i cattolici che i protestanti si resero sempre più conto delle loro responsabilità educative. In Francia san Giovanni Battista de la Salle fondò l'Istituto dei Fratelli delle Scuole Cristiane ed in Germania Pietisti e Fratelli Moravi indirizzarono le energie della rinascita religiosa protestante verso l'istituzione di orfanotrofi e lo sviluppo dell'istruzione primaria.

Queste attività appartenevano ad un mondo completamente diverso da quello dell'Illuminismo. Non vi era mai stato infatti un periodo in cui il mondo religioso e quello laico fossero stati più nettamente divisi tra loro di quanto lo furono nel Settecento. Possiamo notare questo fatto in modo evidentissimo in Francia, nel contrasto tra gli ideali educativi dei fondatori dei nuovi ordini come san Giovanni Battista de la Salle e san Luigi Grignon de Montfort, e quelli degli Enciclopedisti, ma il fenomeno non è meno evidente in Inghilterra dove Guglielmo Law, gli appartenenti alla setta metodista fondata da Giovanni Wesley e i capi del movimento di rinascita evangelica, sembrano appartenere ad un'altra cultura ed a una stirpe umana diversa da quella rappresentata da Chesterfield, Gibbon e Horace Walpole.

Anche in Germania si nota lo stesso contrasto tra il mondo dell'Aufklärung e quello del Pietismo. Ma qui il contrasto non fu così netto e la rottura così ampia da non poter essere superata e ciò si doveva attribuire indirettamente alla mancanza di unità politica e dell'accentramento della cultura che l'unità politica normalmente implica. Ognuno degli innumerevoli "staterelli" della Germania del Settecento ebbe la sua organizzazione educativa ed ecclesiastica. Queste società in miniatura erano così piccole che le minoranze colte - ufficiali, clero, professori e maestri - vivevano in stretto contatto e si sovrapponevano le une alle altre. Era un mondo ristretto ancora controllato

dall'autorità patriarcale e limitato da restrizioni di corporazioni, città e territorio e da una gerarchia di classi rigidamente medievale che offriva poche possibilità di emergere a uomini di valore o ambiziosi. Gli effetti di questa mancanza di unità non erano però sfavorevoli alla cultura, come potremmo supporre. Come nell'antica Grecia e in Italia nel periodo del Rinascimento, la comunità culturale era al di sopra dei confini della società politica. Non mancavano relazioni tra gli Stati tedeschi e tra le loro città ed università. Un uomo di valore poteva far carriera in una mezza dozzina di Stati diversi e sentirsi a casa propria in uno qualsiasi di essi. La Germania fu di fatto una società di Stati che avevano in comune cultura e vita intellettuale.

Durante il Settecento questo mondo quasi medievale del Sacro Romano Impero subì un cambiamento non meno importante di quello che aveva trasformato la Francia e l'Inghilterra. Ma in Germania la rivoluzione non fu soprattutto economica o politica come in Occidente, ma culturale ed educativa. I suoi effetti si manifestarono nel mondo della filosofia, della storia, della musica e della poesia e le sue parole d'ordine non furono Libertà ed Uguaglianza, ma Kultur e Bildung. Come in Francia, essa fu un effetto dell'Illuminismo, ma in Germania l'Illuminismo fu solo il punto di partenza per un viaggio di scoperta che rivelò alla mente occidentale un nuovo mondo di pensiero e di immaginazione. L'abisso spirituale che separava Goethe da Voltaire, o Condorcet da Herder era così profondo che a malapena si può credere che essi fossero quasi contemporanei, e la differenza viene sottolineata dal fatto che i governanti della Germania in quel tempo, come Federico il Grande e Giuseppe II, appartenevano al mondo cosmopolita della cultura francese e non avevano simpatia per i cambiamenti che si stavano manifestando nella società tedesca.

I rappresentanti principali del mondo intellettuale tedesco, d'altra parte, erano uomini di umili origini e questo fatto si verifica in Germania molto più che in Inghilterra ed in Francia. Winckelmann era figlio di un artigiano, Kant di un sellaio, Herder di un impiegato nell'amministrazione di una parrocchia, Gauss il matematico, di un giardiniere: tutti venivano dal popolo e, benché fossero tutti molto istruiti, non potevano considerare la loro istruzione perfetta come veniva naturale ad un qualsiasi borghese francese od a un gentleman inglese. Per loro l'istruzione era un problema sociale oltre che intellettuale e fu l'istruzione più che la politica che essi considerarono come la fonte del potere che avrebbe trasformato il mondo.

Lessing, Kant, Herder, Jean Paul Richter, Fichte ed infine lo stesso Goethe pensarono seriamente e ampiamente al problema educativo. Herder iniziò la sua carriera nel 1760 con un progetto ambizioso di riforma delle province baltiche della Lettonia per mezzo di un nuovo sistema di istruzione popolare -

e Fichte basò il suo programma rivoluzionario di nazionalismo tedesco nel 1809 sul principio dell'istruzione nazionale e universale obbligatoria. Senza dubbio questo interessamento ai problemi educativi fu caratteristico dell'Illuminismo come movimento europeo, ma i Tedeschi furono i primi a riconoscere l'importanza o persino l'esistenza della cultura popolare e della tradizione in lingua volgare come fonte dell'attività creativa che meritava da sola l'attenzione degli educatori non meno di quanto la meritasse l'antica cultura classica degli umanisti o la nuova cultura scientifica dei filosofi francesi.

La scoperta che Herder fece delle canzoni popolari e della poesia primitiva, come espressione spontanea del genio specifico di un popolo particolare, lo portò da una parte ad un nuovo apprezzamento della lingua ed a un nuovo accostamento alla filosofia, e dall'altra ad una concezione della nazionalità come prima fonte dell'espressione culturale.

Questa scoperta del valore insito nella letteratura popolare e dell'importanza dell'elemento non-razionale nella cultura, portò il pensiero tedesco a divergere sempre più dallo spirito razionalistico dell'Illuminismo francese. Esso trovò un alleato in Rousseau le cui idee ebbero profonda influenza sul pensiero tedesco: fu il Rousseau educatore e romantico, autore dell'Émile e de La Nouvelle Héloïse, non il Rousseau teorico politico, autore del Contrat social, ad essere tanto importante per la Germania. Attraverso Herder e Goethe egli ispirò il movimento romantico tedesco; attraverso Kant, Fichte e Schleiermacher divenne uno degli elementi che influenzarono e formarono l'idealismo filosofico e teologico tedesco ed infine attraverso Pestalozzi e Froebel le sue idee sull'istruzione ricevettero per la prima volta la loro applicazione pratica.

Pestalozzi era svizzero come Rousseau, ma egli aveva affinità con il pietismo tedesco piuttosto che col razionalismo francese e vi era molto nella sua opera che richiamava la vecchia tradizione educativa cristiana. È vero che le sue idee erano troppo nuove e rivoluzionarie per poter essere accettate nelle scuole, ma esse ebbero un effetto straordinariamente vasto e stimolante sul pensiero educativo tedesco e trovarono eco nella letteratura popolare dell'epoca - in scrittori come Jean Paul Richter, Johann Heinrich Zschokke e J. P. Hebel. Il fatto che Jean Paul autore del romanzo educativo Levana fosse contemporaneamente un discepolo di Rousseau, un ammiratore di Pestalozzi e l'autore preferito da Metternich dimostra come l'influenza di Rousseau educatore fosse superiore alle divisioni politiche e fosse stata assimilata dalla cultura tedesca.

Ciò non avvenne però senza anche una certa influenza politica; infatti il sorgere del nazionalismo tedesco durante gli anni del dominio napoleonico fu

un movimento educativo oltre che politico. Nei famosi Discorsi alla Nazione tedesca, Fichte sosteneva la riforma della educazione nazionale come base indispensabile ad una rinascita nazionale e additava in Pestalozzi il genio che aveva dimostrato come i nuovi ideali educativi potessero essere applicati in pratica.

Secondo il punto di vista di Fichte, l'educazione nazionale doveva essere universale, doveva occuparsi prima di tutto dell'ammaestramento del popolo la cui educazione era stata in passato trascurata o lasciata all'opera della Chiesa. In secondo luogo non doveva limitarsi ad una istruzione utilitaristica di conoscenza pratica, ma doveva essere un'educazione morale dell'uomo nella sua completezza: cuore, anima ed intelligenza per prepararlo alla vita sociale e di cittadino.

Così nel movimento nazionalista tedesco, l'educazione venne come importanza prima della democrazia ed i diritti politici vennero concepiti come il risultato della libertà di pensiero che si doveva conquistare per mezzo dell'educazione.

Niente di tutto ciò si attuò in effetti, poiché il successo della insurrezione nazionale contro Napoleone in verità ebbe come risultato di instaurare nuovamente l'antico ordine e gli antichi principati. Ma l'ideale nazionalistico sopravvisse e con esso il concetto dei nuovi ideali educativi che ebbero una diffusione molto più vasta di quelli politici. Benché infatti la Prussia restasse il quartier generale della reazione politica, essa era relativamente progressista per quanto riguardava l'indirizzo educativo, grazie alle riforme che erano state introdotte durante gli anni della rinascita nazionale da Wilhelm von Humboldt. Lo stesso Humboldt era uno dei fondatori del liberalismo del XIX secolo e non simpatizzava molto con l'idolatria di Fichte per lo Stato nazionale, la quale fece di quest'ultimo uno degli antenati del nazionalsocialismo. Condivideva il punto di vista di Fichte circa la missione sociale dell'educazione, ma concepiva questa missione in senso più universale. La cultura è unica, ed esiste non per servire i fini dello Stato o per ammaestrare gli studenti nei loro studi preferiti, ma per il proprio fine, per la conquista disinteressata del sapere e per lo sviluppo della cultura.

Così l'Università di Berlino, che doveva essere il coronamento della riforma educativa di Fichte, fu fondata nel 1810 non soltanto come centro di studi superiori per la nazione, ma come centro di cultura e di ricerca scientifica che avrebbe dato la possibilità di coltivare liberamente il sapere come fine a se stesso.

Fu questo uno dei momenti decisivi nella storia dell'educazione europea poiché, sebbene Humboldt non fosse stato al Ministero Prussiano dell'Educazione e del Culto che per breve tempo, la sua influenza e quella

degli uomini che erano con lui quando l'Università fu fondata - come Fichte, Schleiermacher, Niebuhr, Savigny e F. A. Wolf - fece della nuova istituzione un modello per le università moderne in Germania e nell'Europa centrale e orientale. L'influenza della riforma educativa prussiana non fu certo meno importante per quanto riguarda le scuole secondarie che ebbero un riconoscimento ufficiale con il *Gymnasialordnung* del 1812, e le scuole elementari che per la prima volta furono integrate nel quadro di un sistema complesso di istruzione pubblica.

A prima vista può sorprendere il fatto che questo progresso nel campo dell'istruzione pubblica abbia avuto le sue origini in Prussia, tipico esempio dell'assolutismo burocratico del Settecento, piuttosto che in Francia dove aveva avuto origine l'Illuminismo o in Inghilterra dove era sorto e si era sviluppato il movimento tecnologico ed industriale. Ma la catastrofe che aveva distrutto la Prussia e la Germania settentrionale aveva creato un vuoto politico che permise alle forze creative della cultura tedesca, rese libere dalla rinascita filosofica e letteraria del tardo Settecento, di costituire un potere provvisorio che si estendeva a tutta la nazione. Benché questo potere durasse soltanto sei anni, bastò a cambiare il corso della storia ed il suo risultato più positivo fu la riforma dell'educazione nazionale concepita da Fichte, istituita da Wilhelm von Humboldt e applicata da Suvern.

All'inizio però il lavoro di riforma educativa si ispirò a due diverse teorie o ideologie che furono temporaneamente unite sotto la pressione della crisi nazionale, ma che contenevano una contraddizione di fondo. Da una parte vi era l'umanesimo liberale di Humboldt che si ispirava all'idealismo classico del periodo di Weimar e trascendeva le limitazioni di ordine politico; dall'altra vi era il nazionalismo romantico di Fichte che considerava l'istruzione come preparazione morale del cittadino e che era pronto ad accettare le pretese dello Stato non appena quest'ultimo avesse accettato la sua missione nazionale.

Così, benché il movimento tedesco fosse iniziato come rivolta liberale contro il sistema napoleonico con la sua burocrazia, la sua concentrazione di poteri e l'uso dell'istruzione e della scienza come strumento dello Stato, esso raggiunse gli stessi risultati percorrendo un cammino diverso. Lo Stato-nazione dell'Ottocento imparò rapidamente la lezione fichtiana che l'istruzione e soprattutto l'istruzione popolare universale era l'arma più potente in suo possesso. In tutta Europa il progresso del liberalismo e del nazionalismo si accompagnò ad una diminuzione della libertà della scuola e dell'università ed a un affermarsi di un monopolio statale nell'educazione. Fino a quando lo Stato continuò ad essere monarchico ed assolutista come negli anni che vanno dal 1815 al 1848, le università mantennero la loro indipendenza e talvolta contrastarono i tentativi di repressione delle idee liberali, ma quando lo Stato

venne ad identificarsi con la causa del nazionalismo, la situazione cambiò e esso trovò i suoi sostenitori più accesi proprio tra i docenti.

Fu proprio questo, in particolare, il caso della Germania dopo il 1866, dove Treitschke che aveva iniziato la sua carriera come liberale divenne il sostenitore entusiasta dello Stato di Bismarck e un critico intollerante e pungente di tutti coloro che si opponevano ad esso, fossero essi cattolici o socialisti, Polacchi o Ebrei, conservatori sassoni e sostenitori della casa di Hannover, o liberali inglesi.

Si tratta qui di un caso limite e lo sciovinismo dotto dei professori fu forse un fenomeno tedesco o prussiano. Ma ovunque nell'Europa continentale durante l'Ottocento la riforma della università e l'introduzione del sistema di istruzione obbligatorio portava di conseguenza la subordinazione dell'educazione ai ministeri della Pubblica Istruzione. Ovunque il controllo dell'istruzione passò dalla Chiesa allo Stato ed in molti paesi i diritti degli ordini docenti a dirigere le loro scuole ed i loro collegi furono o limitati o negati. Vi furono tuttavia due eccezioni a questa tendenza.

In Inghilterra e negli Stati Uniti il rapporto tradizionale tra Chiesa e scuola ed il sistema medievale dell'indipendenza corporativa sopravviveva ancora nonostante gli attacchi dei riformatori dei sistemi educativi e politici. Gli abusi che l'antico sistema comportava e la trascuratezza per quanto riguarda l'educazione primaria, non furono certamente meno evidenti in Inghilterra di quanto lo fossero sul continente. Ma la forza del principio volontaristico e la mancanza di uno Stato autoritario centralizzato, fecero sì che il movimento riformatore inglese seguisse un corso indipendente e creasse la sua organizzazione e le sue istituzioni. I rappresentanti inglesi più importanti del pensiero e dell'azione negli anni decisivi del Settecento e dell'Ottocento - gli uomini che crearono il nuovo ordine industriale e scientifico - come gli Arkwrights e George Stevenson, Dalton e Faraday, Huskisson e Cobden, Ricardo e i due Mill erano autodidatti e lo stesso vale per gli stessi fondatori dell'istruzione popolare inglese - Robert Raikes e Joseph Lancaster, J. P. Kay-Shuttleworth e persino lo stesso W. E. Forster, a cui si deve la prima Legge sull'istruzione.

Nel frattempo le università e le scuole private mantennero i loro privilegi e le loro abitudini arcaiche e gradualmente operarono delle riforme, più perché spinte a ciò dall'opinione pubblica, che per un'azione governativa diretta. In verità nel caso di Oxford a provocare uno dei movimenti intellettuali più importanti del tempo non fu una riforma governativa, ma l'opposizione ad essa. Il movimento che ebbe a centro Oxford fu naturalmente soprattutto religioso; tuttavia ebbe effetti di grande portata sull'istruzione sia nelle università che nella scuola. Né possiamo ignorare la sua influenza sulla

dottrina riguardante l'istruzione, poiché Newman, il capo del movimento di Oxford, doveva diventare il più grande scrittore cattolico inglese sulla dottrina dell'istruzione.

La situazione mutò dopo il 1870 con la promulgazione della prima legge sull'istruzione e con l'introduzione dell'istruzione obbligatoria. Da allora in poi il progresso del controllo da parte dello Stato fu lento ma continuo ed il sistema inglese a poco a poco venne ad assomigliare a quello continentale. L'esponente più importante di questa tendenza fu Matthew Arnold che passò tutta la sua vita attiva, dal 1865 al 1886 al servizio del Ministero dell'Istruzione come uno degli ispettori scolastici di Sua Maestà. Egli non simpatizzava affatto, in quanto poeta e umanista, con lo spirito dominante nell'istruzione privata inglese e dedicò la sua notevole abilità letteraria alla difesa della supremazia dei valori spirituali contro il rigoroso utilitarismo della scuola gradgrind * da una parte e il ristretto settarismo delle confessioni religiose dall'altra. Era un compito ingrato predicare 'Dolcezza e Luce' ** ai direttori dei convitti vittoriani. Fu tuttavia merito soprattutto dei suoi sforzi se il nuovo sistema di istruzione pubblica che nel corso del secolo seguente si era gradualmente propagato ed aveva assorbito tutto il campo dell'istruzione dall'università all'asilo, aveva conservato, o almeno rispettato gli ideali dell'umanesimo cristiano piuttosto che quelli del nazionalismo politico,

* Materialista, positivista, chi non ammette né volontà libera né sentimento come causa delle azioni umane (N. d. T.).

** L'a. (cfr. p. 49) si riferisce all'opera *Culture and Anarchy* (1869) in cui ARNOLD distingue nella società inglese: Barbari, cioè l'aristocrazia, e i Filistei, classe medie, che mancano di "dolcezza e luce". (N. d. T.). ▲

CAPITOLO SESTO SVILUPPO DELLA TRADIZIONE EDUCATIVA AMERICANA

La tradizione educativa in America derivò le proprie origini da quella inglese ed ebbe ben poco in comune con il sistema educativo controllato dallo Stato che aveva caratterizzato l'Europa continentale fin dal Settecento. Per quasi duecento anni essa si era sviluppata liberamente seguendo i propri schemi così da crearsi una tradizione propria, che si differenzia in molti aspetti sia dal modello inglese che da quello continentale e che ha acquistato un'influenza enorme e sempre più grande sul mondo moderno. Per capire questo sviluppo si rende necessario uno studio della cultura americana per se stessa poiché l'istruzione americana è un riflesso del modo di vivere americano, prodotto a sua volta di molti elementi diversi, venuti a contatto gli uni con gli altri in un nuovo ambiente, e unificati in ogni loro fase da precise influenze ideologiche e istituzionali.

Possiamo distinguere nella storia della cultura americana quattro periodi consecutivi, ognuno dei quali rappresenta la fusione di elementi diversi della popolazione e della cultura trapiantati nella nuova società americana e provenienti dal vecchio mondo. Ciascuno di questi periodi esercitò una influenza formativa su quello che lo seguì, e l'intero processo rappresenta il tipo più complesso di trasmissione e di formazione della cultura che ci sia dato conoscere e che ci sia possibile studiare. Questi quattro periodi sono:

1. Il periodo coloniale, dall'inizio del Seicento alla Rivoluzione, circa 1607-1774.
2. Il periodo dalla Rivoluzione alla Guerra Civile, 1774-1861.
- 3.. Il periodo dalla Guerra Civile alla fine della immigrazione libera, 1861-1921.
4. Il periodo contemporaneo.

Lo sviluppo dell'America durante gli ultimi tre periodi è stato di gran lunga più vasto ed i suoi cambiamenti di portata maggiore di quanto sia mai avvenuto in altre società. Non vi sono soltanto quattro periodi, ma quattro Americhe e quattro popoli americani a causa dei cambiamenti geografici e demografici avvenuti nei vari territori e degli elementi che compongono la popolazione.

Nel primo periodo, è vero, l'espansione coloniale fu lenta e limitata alle aree situate sulla costa atlantica. Ma persino entro queste aree si potevano contare un certo numero di centri di sviluppo culturale ben differenziati. Non vi era ancora una vera e propria cultura americana, ma piuttosto un certo numero di culture provinciali coloniali che possedevano tradizioni religiose differenti ed avevano la tendenza a raggrupparsi insieme intorno ad un fulcro settentrionale

nella Nuova Inghilterra ed a un fulcro meridionale in Virginia, mentre le colonie centrali, dalla Pennsylvania a New York, si svilupparono in un certo senso più tardi ed ebbero un ambiente più vario.

Durante il periodo coloniale la tradizione educativa fu in prevalenza inglese e si differenziò principalmente a causa delle sue caratterizzazioni religiose ed ecclesiastiche. Nella Nuova Inghilterra puritana, l'interesse pubblico per l'istruzione fu sempre eccezionalmente forte e la scuola fin dall'inizio rappresentò uno degli organi essenziali nelle comunità cittadine e nei villaggi della Nuova Inghilterra. Qui anche gli istituti per l'istruzione superiore come le Università di Harvard e Yale erano antichi e fiorenti, ma essi, ancor più delle università inglesi, furono soprattutto istituzioni clericali. Ancora nel 1752. il rettore di Yale definì la loro funzione in termini veramente tradizionali e persino medievali. "Le università - egli scrisse - sono società religiose di natura superiore a tutte le altre. Infatti, mentre le parrocchie sono società che si occupano dell'istruzione popolare, le università sono società di ministri che istruiscono le persone all'adempimento del ministero (sacerdozio)"¹⁶.

Nel Sud, nelle colonie che erano soprattutto anglicane, l'istruzione si era sviluppata molto meno, in parte a causa del modo in cui i colonizzatori si erano sistemati e del tipo di vita economica che conducevano, ma anche per la negligenza da parte della Chiesa d'Inghilterra in rapporto alle sue responsabilità verso le colonie. Non fu che nel Settecento che, per mezzo della Società per la diffusione del Vangelo (S. P. G.), gli Anglicani cominciarono a prendere seriamente in considerazione le proprie responsabilità, specialmente nelle colonie centrali e settentrionali, ma la fondazione del Kings College a New York, il centro anglicano di istruzione superiore più importante, avvenne troppo tardi (1754) per avere un'influenza profonda sulla cultura americana. Infatti il periodo della Rivoluzione ebbe un effetto disastroso sulla Chiesa Anglicana in America a causa della sua associazione al governo monarchico ed alle simpatie della maggioranza del clero verso i sudditi fedeli al re.

L'ideologia dei Padri Fondatori era quella dell'Illuminismo e le loro idee sull'istruzione i cui rappresentanti principali erano Franklin e Jefferson subivano la influenza della filosofia francese contemporanea. È vero che i programmi illuminati e di vasta portata, esposti da Jefferson per un sistema di educazione nazionale, non produssero risultati immediati a causa dell'estremo individualismo della prima società americana, della debolezza del governo

¹⁶ THOMAS CLAP, *The religious Constitution of Colleges, especially of Yale College in New Haven, 1754*. Citato nella *History of Education In American Culture*, New York, Holt, 1953

federale e statale e dei cambiamenti profondi dovuti alla rapida espansione delle colonie occidentali. Ma i risultati generali della Rivoluzione e la nuova ideologia democratica produssero un interesse vastissimo per l'istruzione popolare, che venne sempre più largamente richiesta e che avrebbe dato i suoi frutti nell'Ottocento.

Il periodo che va dalla Rivoluzione alla Guerra Civile fu un periodo di grande creatività per la cultura americana. Vide la fusione delle culture coloniali in una nuova unità nazionale americana, ma contemporaneamente le caratteristiche geografiche del paese si trasformarono a causa di una enorme espansione territoriale e la struttura sociologica della popolazione subì un mutamento ad opera di un vasto movimento di colonizzazione interna. L'elemento dinamico di questo movimento non era rappresentato dalla nuova immigrazione dall'Europa che raggiunse proporzioni di massa solo nella metà dell'Ottocento, ma piuttosto dagli immigrati dell'ultimo periodo coloniale, soprattutto gli Irlandesi presbiteriani, i cosiddetti Scozzesi-Irlandesi, che produssero personalità come Jackson e Calhoun. Sarebbe difficile esagerare l'importanza di questo elemento poiché esso non fu confinato ad una sola zona come la vecchia immigrazione puritana nella Nuova Inghilterra, ma fu comune al Nord ed al Sud e la sua importanza si fece sentire specialmente negli Stati del New Hampshire, nella parte orientale dello Stato di New York, della Pennsylvania e della Virginia occidentale, della Carolina del Nord e della Georgia.

Sotto un certo punto di vista questa migrazione può essere paragonata all'immigrazione puritana precedente, poiché anche questa fu in parte causata da motivi religiosi ed inoltre lo spirito degli Irlandesi presbiteriani non era meno intransigente e militante di quello del puritanesimo inglese. In effetti la grande migrazione che durò una decina di anni e si effettuò alla metà del XVIII secolo deve essere considerata come il terzo elemento (dopo la colonizzazione in Virginia e la migrazione puritana nella Nuova Inghilterra) che contribuì alla formazione del popolo americano. In verità molti aspetti della cultura americana, specialmente del II periodo, che vengono di solito attribuiti all'influenza della tradizione puritana della Nuova Inghilterra sono dovuti alla tradizione presbiteriana di questa ultima migrazione da parte degli Irlandesi (specialmente anche se non totalmente dello Ulster). Inoltre fu a causa della predominanza di questo elemento nelle aree che si erano appena formate, che l'anglicanesimo della società fondatrice della Virginia non riuscì più ad imporre la sua influenza nell'entroterra, anzi questa andò scemando persino nella stessa Virginia orientale.

Questi tre elementi si fusero insieme nei nuovi territori compresi tra gli Allegheny ed il Mississippi e formarono un nuovo popolo. Il processo cominciò

all'inizio del Settecento e raggiunse il suo culmine nel 1830 circa, quando la nuova America riuscì ad ottenere la sua maggioranza con la presidenza di Andrew Jackson. Non si trattava più di un processo di colonizzazione sistematica operata da un gruppo, come era avvenuto nel vecchio periodo coloniale, ma di un cambiamento rapido, continuo e caleidoscopico come si può notare nel caso della famiglia di Abraham Lincoln che passò dalla Virginia al Kentucky, da questo di nuovo in Virginia ed in seguito nell'Indiana e nell'Illinois.

La storia di questo periodo è determinata da tale irrequietezza senza tregua verso l'espansione territoriale, che è responsabile in modo notevole della guerra del 1812, della guerra con il Messico e delle innumerevoli guerre contro gli Indiani. Fu in verità un periodo bellicoso che iniziò e finì con due grandi guerre, ciascuna delle quali durò anni, e cambiò l'intero corso della storia e della vita sociale nel Nord America. Fu inoltre un periodo di grandi esperimenti politici e di cambiamenti, l'età in cui si fece la costituzione e si creò una tradizione giuridica americana. Effettivamente furono i giuristi ed i teorici della legge l'elemento più importante nella cultura americana di questo periodo: questa importanza fu tale che si può dire non ve ne fu altra di questo genere in nessun altro luogo. Le figure politiche più importanti di questo periodo dopo "Washington furono tutti avvocati come Webster, Henry Clay e Calhoun. Anche lo stesso Jackson fu un avvocato oltre che un soldato e un uomo politico.

Questo aspetto è comune al Nord, al Sud, e all'Ovest, ma fu in Virginia che la tradizione della cultura conservò il suo primato politico. Dei primi dodici presidenti degli Stati Uniti fino al 1850, sei venivano dalla Virginia, due dal Tennessee mentre due venivano dalla Nuova Inghilterra ed uno dallo Stato di New York¹⁷. Così l'influenza del Sud si fece sentire molto più fortemente nella prima metà dell'Ottocento che in qualsiasi altro periodo seguente, e questo fu pure il caso dell'Ovest dove la colonizzazione del Kentucky e del Tennessee venne prima di quella del Nord-Ovest.

È vero che la Nuova Inghilterra era sempre più progredita del Sud per quanto riguarda l'istruzione e la cultura letteraria, ma questo significava che la Nuova Inghilterra era in contatto molto più stretto con l'Europa e si basava sui modelli culturali del Vecchio Mondo. Per le nuove terre invece, situate al di là degli Allegheny, l'Europa era molto lontana. Gli uomini guardavano ad ovest verso il Mississippi e al di là di esso verso le sconfinite distese vergini di un

¹⁷ Considerando W. H. Harrison come un abitante della Virginia per ragioni di famiglia, benché egli si sia stabilito nell'Ohio; si potrebbe anche aggiungere Taylor come un virginiano per nascita

continente vuoto. Ci è difficile immaginare che tipo di vita si conducesse a Knoxville o a Lexington alla fine del Settecento, tenendo presente la scarsa densità della popolazione e la distanza che la separava dai vecchi centri abitati. Tuttavia queste erano capitali di Stati dove vennero instaurate le costituzioni dei primi Stati Occidentali e fu da questo mondo lontano e sotto molti aspetti primitivo, che emersero le figure più importanti del periodo - uomini come Jackson, Polk, Henry Clay e Lincoln.

La tradizione religiosa e culturale americana subì grandi cambiamenti nel nuovo ambiente. Le chiese più antiche come il congregazionalismo della Nuova Inghilterra e l'anglicanesimo della Virginia non riuscirono a stabilirvisi. L'anglicanesimo era stato pressoché rovinato dalla Rivoluzione ed il suo posto fu preso da nuove sette come le Chiese separatiste battiste che si stabilirono nella Carolina del Nord e nella Georgia appena prima della Rivoluzione e che si espansero con grande rapidità in tutto il Sud. Contemporaneamente il movimento metodista raggiunse l'America e si propagò nell'Ovest, e vi furono pure nuove forme di presbiterianismo come quelle rappresentate dai presbiteriani del Cumberland e dai Discepoli di Cristo*.

Questo nuovo tipo di protestantesimo occidentale americano si accompagnò spesso a forme esagerate di eccitamento popolare e di revivalismo, del genere che segnò il grande risveglio religioso che attraversò il Kentucky e l'Ovest all'inizio dell'Ottocento. Nello stesso tempo le denominazioni religiose, invece che lo Stato, rappresentarono gli organi culturali ed educativi più importanti nell'Ovest e le nuove scuole superiori che spuntarono come i funghi nei territori occidentali dovevano la loro fondazione ad una chiesa o ad associazioni religiose come la Società per l'Impulso agli Studi Universitari e all'educazione teologica nell'Ovest, e queste si ispiravano esattamente agli stessi principi che erano stati formulati dal rettore di Yale un secolo prima¹⁸.

Frattanto nell'Est e soprattutto nella Nuova Inghilterra, i governi divennero sempre più consapevoli delle loro responsabilità nei riguardi dell'istruzione e gradatamente riuscirono ad avere un sistema ufficiale e universale di istruzione pubblica. Il grande organizzatore e propagandista del movimento nel Massachussetts, Horace Mann (1796-1859) fu profondamente influenzato dalla sua visita in Europa ed in special modo da ciò che vide in Prussia, del sistema di istruzione nazionale e di addestramento degli insegnanti; ed inoltre

¹⁸ La Cronaca di questa società scrive per il 1840: " Il sacerdozio è lo strumento di Dio per la conversione del mondo. I Colleges ed i Seminari sono i mezzi per addestrare sacerdoti colti ed efficienti ", citato in BUTTS E CREMIN, op. cit., p. 200

* Confessione protestante caratterizzata da un particolare impegno per l'unità fra i cristiani. È diffusa specialmente nella parte centrale ed occidentale degli Stati Uniti. Nel 1950 annoverava 1.800.000 aderenti in tutto il mondo (N. d. T.).

dagli ideali che ispiravano i riformatori dell'istruzione tedesca. Le stesse tendenze trovarono il loro rappresentante nel Connecticut in Henry Bernard e furono sottolineate dall'ammirazione per le idee filosofiche tedesche che si manifestò nel 1840 circa da parte dei trascendentalisti nella Nuova Inghilterra. Nella seconda metà dell'Ottocento l'influenza dei riformatori svizzeri e tedeschi - Pestalozzi, Frobel e Herbart - divenne sempre più forte in America, mentre l'istruzione superiore nelle principali università americane cominciò a seguire l'esempio tedesco per quanto riguardava gli studi di specializzazione e ricerca, sottolineando sempre più l'importanza dello studio dopo la laurea. Così l'istruzione americana che si era in origine basata, secondo la vecchia tradizione inglese, su uno stretto legame tra scuola e Chiesa ed un minimo controllo da parte dello Stato, si riorganizzò, verso la fine dell'Ottocento ed all'inizio del Novecento, su schemi continentali, in particolar modo tedeschi. Gli uomini che fondarono o meglio rifondarono l'istruzione moderna come Horace Mann, furono ostili al principio confessionale ed in favore del controllo statale e dell'aiuto pubblico.

Non vi è stata propaganda anti-clericale contro l'istruzione religiosa, né limitazione alla libertà delle scuole come avvenne in tutto il continente europeo, ma una tendenza continua verso l'estensione del controllo pubblico e la secolarizzazione dell'insegnamento, in modo che ora la scuola inferiore e la scuola superiore americane che educano la maggior parte del popolo americano, basano il loro insegnamento su valori morali democratici e sugli ideali di patriottismo nazionale piuttosto che su una qualsiasi dottrina o un qualsiasi sistema religioso.

Questo sviluppo fu una conseguenza naturale dei cambiamenti sociali ed intellettuali che fecero seguito alla Guerra Civile. L'America nuova che emerse dalla guerra fu infinitamente più ricca, più forte e maggiormente capace di successo dell'America dell'inizio dell'Ottocento.

I risultati pratici ottenuti nel periodo che va dalla Guerra Civile alla I° Guerra Mondiale, superarono le previsioni più ottimistiche del periodo precedente. Si assistette ad un aumento della popolazione da 31 milioni ad oltre un centinaio di milioni, ed a un aumento della ricchezza ancora più rapido. Si vide l'organizzazione dell'intera area continentale dall'Atlantico al Pacifico, la sua organizzazione in Stati e l'unione di questi in una economia industriale

progredita. Fu l'età dell'oro del capitalismo americano: l'età delle grandi imprese costruttive, dei grandi trust, dei grandi monopoli.

Contemporaneamente si videro profondi cambiamenti nel carattere e negli elementi costitutivi del popolo americano. Durante la Guerra Civile gli Americani erano ancora un popolo in prevalenza rurale. Alla fine del periodo gli Stati Uniti avevano la popolazione cittadina più numerosa del mondo ed il fatto che le città americane fossero così nuove, le rese più simili le une alle altre così da dare all'osservatore l'impressione che vi fosse un unico tipo di grande città americana che si riproduceva continuamente. Inoltre, mentre la vecchia città americana era estremamente provinciale e legata alla terra, la nuova città fu estremamente cosmopolita a causa anche del fatto che i suoi abitanti venivano da ogni parte d'Europa e d'America. Questa fu infatti la grande età dell'immigrazione straniera e dalla Guerra Civile alla prima Guerra Mondiale, in pratica ogni popolo europeo mandò una corrente continua di nuovi cittadini a popolare le nuove terre agricole appena aperte nell'Ovest centrale e settentrionale.

Questa corrente immigratoria straniera era già cominciata alla metà dell'Ottocento quando si verificò la grande immigrazione irlandese, ma raggiunse all'inizio del Novecento il massimo di intensità quando l'ondata sempre più numerosa di Italiani, Polacchi, Russi, Cecoslovacchi e Ungheresi cominciò ad attraversare l'Atlantico. In questo periodo i primi immigrati, specialmente gli Irlandesi, si erano americanizzati e occupavano nel terzo periodo la stessa posizione che i protestanti irlandesi avevano occupato durante il secondo. Questi due gruppi erano però, in ultima analisi, simili, anche se li divideva un antagonismo religioso e politico. È vero che gli Irlandesi cattolici influenzarono poco la vita intellettuale americana, ma anche se essi avessero avuto qualcosa da offrire in questo campo, ciò sarebbe stato loro difficile a causa della differenza di religione rispetto alla maggioranza. Ebbero invece un'importanza grandissima per quanto riguarda la vita sociale, poiché il loro arrivo coincise con il sorgere delle nuove città e della vita cittadina americana; e poiché essi erano per lo più elementi provenienti dalla città, si trovarono subito nel loro ambiente.

Tutto considerato però, l'importanza di questo periodo non fu di ordine intellettuale. Vi furono pochi scrittori importanti e quelli che lo erano, erano i sopravvissuti dell'età precedente come Emerson e Oliver Wendell Holmes, o espatriati come Henry James. D'altra parte fu un'età importante per l'istruzione e tanto la scuola inferiore che l'università americana ebbero in questo periodo nuove forme ed una nuova organizzazione. Fu, penso, in questo periodo che la scuola e l'università presero il posto della Chiesa come centri culturali della vita americana. Il materialismo caratteristico di questo periodo fu poco

favorevole al genere di idealismo religioso a cui le nuove forme di protestantesimo settario avevano dato origine ed il cambiamento che avvenne tra i Mormoni che passarono dal fanatismo delle sette degli Shakers * all'organizzazione pratica del lavoro, ne fu un tipico esempio. Ma il materialismo economico non impedì all'istruzione di prosperare. In verità uno degli sfoghi più importanti per la nuova ricchezza consisteva proprio nel finanziamento a favore di università e scuole superiori. Inoltre lo sviluppo dell'istruzione e delle istituzioni ad essa connesse ebbe un'influenza enorme a favore dell'unificazione culturale americana, in un periodo in cui sia l'espansione territoriale che l'immigrazione straniera tendevano rispettivamente a provocarne la scissione.

Contemporaneamente la nuova fede nella scienza che rimpiazzò l'ortodossia teologica non ebbe che il risultato di rafforzare la fede americana nelle possibilità dell'istruzione democratica. Se la scienza è destinata a governare e trasformare il mondo, l'istruzione è il mezzo attraverso il quale la scienza si socializza e diventa universale. Ciò vide in modo chiarissimo il sociologo Lester Ward (1841-1913) che si differenzia dalla maggior parte dei suoi contemporanei per aver passato la vita non occupato nel campo degli affari o dell'istruzione, ma al servizio del governo federale come geologo e studioso di statistica. Fu per questo che egli assunse verso la socializzazione e l'azione governativa un atteggiamento più favorevole di quanto non avvenisse normalmente a quei tempi. Dal suo punto di vista il grande problema da cui dipendeva tutto, era l'utilizzazione del potenziale intellettuale della società

* Shakers: una setta americana che prescrive ai suoi membri una vita di celibato e di tipo comunistico, conosciuta come " La Società dei credenti nella seconda venuta del Cristo " o " La Chiesa del millennio ". Fu introdotta in America nel 1778 dall'Inghilterra. Nel 1874 si contavano 58 comunità di Shakers con 2.415 membri. Attualmente questa setta è quasi scomparsa (N. d. T.).

per mezzo di un sistema scientifico di istruzione universale. "Ciò che il mondo maggiormente chiede è la conoscenza, è far sì che ogni essere umano possa possedere tutta la conoscenza. L'intelligenza che prima d'ora era un prodotto spontaneo, è destinata a diventare un prodotto industriale. La creazione e la distribuzione del sapere non può essere più lasciata in balia del caso e della natura"¹⁹. Analogamente il governo democratico non può più essere preda di

¹⁹ Citato in *The American Mind* di HENRY S. COMMAGER, New Haven (Yale University Press), pp. 213-14

politici dilettanti, deve diventare una attività su basi scientifiche. Ogni legislatura deve diventare un laboratorio di ricerche sociologiche, ogni legislatore deve diventare un sociologo.

Le teorie di Ward riguardanti l'istruzione e il governo sembrano tendere verso una tecnologia di tipo totalitario che è molto lontana dalla tradizione americana. Si ritrovano però le stesse tendenze verso la socializzazione e la secolarizzazione dell'istruzione anche nell'insegnamento di John Dewey, il quale fu forse, tra i teorici dell'istruzione, il più influente. Dal suo punto di vista il fine dell'istruzione non è di tramandare il sapere, ma di rendere partecipi dell'esperienza sociale, così che il bambino possa completarsi a contatto con la comunità democratica. Egli credeva che la morale fosse soprattutto sociale e pragmatica e che fosse necessario opporsi a qualsiasi tentativo di subordinare l'istruzione a valori o dogmi. Lester Ward aveva visto l'istruzione come la grande panacea piuttosto di una religione umanitaria, il ministero pastorale della comunità democratica.

Contemporaneamente Dewey rappresenta soltanto un aspetto di questa tradizione. Egli si schiera dalla parte della socializzazione dell'istruzione a tal punto che si profila il pericolo che la scuola diventi uno strumento del conformismo sociale ed un mezzo perché si stabilisca una mentalità di massa o, come Dewey stesso si esprime, " l'intelligenza organizzata " del pensiero democratico.

Ma questo ideale educativo è in contraddizione con l'elemento dell'individualismo spirituale che fa uguale mente parte della tradizione educativa di Rousseau. Sotto questo aspetto Dewey rappresenta il polo del pensiero americano opposto a quello rappresentato da Thoreau che fu pure un discepolo di Rousseau e che si interessò in modo profondo al problema dell'istruzione democratica, ma che si opponeva a qualsiasi proposta di un controllo statale e considerava l'istruzione da un punto di vista tradizionale come l'iniziazione della mente alla tradizione della cultura superiore rappresentata dalle letterature classiche del passato, non come iniziazione del bambino alla tecnologia e alla politica della società contemporanea²⁰.

Ma per quanto grande fosse l'abisso che separava Ward e Dewey da Thoreau i loro punti di vista coincidevano su un punto essenziale: che una istruzione

²⁰ " Siamo tozzi, ineducati ed ignoranti; ed in questo senso non faccio alcuna differenza tra l'ignoranza dei miei concittadini che non sanno leggere per niente e l'ignoranza di colui che ha imparato a leggere solo quello che va bene per i bambini ed i deboli di mente. Noi potremmo essere brillanti quanto lo erano i personaggi illustri dell'antichità anche solo conoscendo i loro meriti. Siamo un popolo di lattanti e nei nostri voli intellettuali non ci eleviamo molto più in alto delle colonne dei quotidiani ". The Works of Henry D. Thoreau, New York, Crowell, 1940, p. 141

veramente democratica implica l'istruzione superiore aperta a tutti e non limitata solo ad una classe privilegiata. E questo principio è stato realizzato in maniera molto più vasta negli Stati Uniti, di quanto sia avvenuto in qualsiasi altra parte del mondo. L'ideale greco di vita dignitosa come diritto di primogenitura del cittadino si è esteso da una classe limitata di cittadini, all'intera popolazione. Senza dubbio la versione americana di questo ideale e la sua attuazione pratica nel campo dell'istruzione verrebbe criticata da Aristotele come " banausica " *, ma Aristotele apparteneva al periodo pre-tecnologico, mentre le condizioni moderne rendono inevitabile il fatto che l'istruzione superiore si orienti verso studi a carattere tecnico e professionale piuttosto che alla filosofia e alla contemplazione. Ai nostri tempi qualsiasi sistema educativo a carattere democratico deve essere conforme ai bisogni economici e pratici della società democratica piuttosto che agli antichi ideali di sapere e l'organizzazione americana di istruzione democratica è la più universale e completa che si sia mai vista al mondo. Accetta chiunque ed insegna tutto, dal cinese all'arte del pedicure. Conta a centinaia le sue università, a migliaia le scuole superiori, a milioni i suoi studenti e cresce continuamente ad un ritmo così rapido da togliere il respiro.

Questa vasta espansione dell'istruzione in America non avvenne naturalmente che fino al periodo contemporaneo, durante il quarto dei periodi nei quali ho suddiviso lo sviluppo della cultura americana. Indubbiamente le opinioni divergono a proposito della data di inizio di questo periodo. Alcuni lo vorrebbero far datare dalla I" Guerra Mondiale, altri dalla grande depressione economica del 1929, ma io credo che la svolta decisiva a questo proposito si ebbe con la cessazione dell'immigrazione libera del 1921 perché essa segna un significativo cambiamento nella posizione degli Stati

* Banausica: da *praxvnon*, aggettivo significante: volgare, basso, da artigiano (N. d. T.).

Uniti in rapporto alla situazione mondiale, da quella che era stata l'accoglienza a porte aperte del nuovo mondo al vecchio, ad un senso nazionale portato al massimo grado dell'intero mondo occidentale. Gli Stati Uniti erano diventati ora un paese relativamente centralizzato con un grado molto più alto di uniformità culturale di quanta ne possedessero molti degli Stati appartenenti al Vecchio Mondo. Eppure essi erano molto meno uniformi come popolazione di quanto lo fossero in passato. Erano diventati una delle popolazioni più cosmopolite del mondo ed includevano all'inizio di questo periodo numerosi gruppi di popolazione, che non appartenevano ai paesi di lingua inglese. Vi è una apparente contraddizione tra questa diversità di razze e di lingue e

l'uniformità della cultura americana, e ciò ha accentuato la tendenza del nazionalismo americano ad essere più riflesso e più " cerebrale " di quanto lo sia il nazionalismo nelle nazioni del vecchio mondo.

Perché in effetti il figlio dell'immigrante italiano o dell'ebreo-polacco non era meno " americano " dell'agricoltore della Virginia Occidentale; in un certo senso egli era più americano, più tipico e più adattato alla nuova cultura americana, mentre l'altro era un sopravvissuto ad un'America che non esisteva più.

Questa nuova cultura nazionale cosmopolita e cittadina fu la grande realtà del quarto periodo. Paragonate ad essa, tutte le classi in cui la società americana era precedentemente stata divisa acquistavano una specie di carattere mitico. Ed è caratteristico dello sviluppo americano che persino il passato più recente venga circondato da una atmosfera di leggenda romantica. Vi è la leggenda del Sud, quella della Nuova Inghilterra, la leggenda dell'Ovest, dei suoi carri coperti e dei cowboys. Ed in questo quarto periodo tutte queste leggende furono canonizzate e rese popolari nelle grandi fabbriche di miti ad Hollywood.

Fu in questo quarto periodo che l'elemento urbano nella cultura americana raggiunse il suo pieno sviluppo, con un contemporaneo declino della vita rurale. Il mutamento nelle abitudini sociali fu ancora più grande che in Europa durante la rivoluzione industriale, perché la città americana era qualcosa che si era sviluppato di recente ed aveva dovuto improvvisare il suo nuovo sistema di vita; pure questo era molto più progredito dal punto di vista dell'organizzazione meccanica di qualsiasi altro fosse possibile trovare in Europa ed anche più mutevole. Gli effetti sulla cultura e la società americane sono stati recentemente studiati da un gruppo di sociologi come David Riesman, che ha detto che il tipo di " carattere sociale che dominò l'America nell'Ottocento era stato gradualmente sostituito da un carattere di genere del tutto diverso ".

Il grande problema dell'età contemporanea è se la nuova struttura della società americana può continuare a svilupparsi in questo modo, come un grattacielo sociologico, senza separarsi troppo dalle sue basi a carattere agricolo, così che queste ultime si esauriscano fisicamente e si deprimano spiritualmente a causa della mole che devono sostenere. Infatti si tratta di una economia anormalmente dispendiosa che consuma sia le risorse umane che quelle naturali più rapidamente di qualsiasi altra fino ad ora conosciuta. Anche per il passato, tuttavia si può osservare come lo sviluppo urbano relativamente semplice del mondo mediterraneo si dimostrò troppo dispendioso perché l'economia rurale di quei paesi potesse mantenerlo indefinitamente.

La nuova cultura americana ha sperimentato e in gran parte raggiunto ciò che non è mai stato considerato sia pur lontanamente possibile: il lusso per tutti.

Indubbiamente vi sono ancora aree meno progredite e classi senza privilegi, particolarmente i Negri. Queste sono tuttavia eccezioni che in passato costituivano la regola. Ma il risultato di ciò è che l'America, la quale fu originariamente il paese dell'eguaglianza, è diventata una società privilegiata, una specie di aristocrazia mondiale. Un secolo fa, indubbiamente l'agricoltore e l'uomo di frontiera americano avevano un tenore di vita molto più alto di quello di un contadino o del bracciante cinese. Ma allora non vi era possibilità di paragone. Vi erano due mondi divisi - mentre oggi chicchessia in Asia ed anche in Africa conosce il tenore di vita americano e lo considera qualcosa che non si può raggiungere nel proprio paese e verso il quale si prova per questa ragione un certo risentimento.

Queste ripercussioni esterne della cultura americana sul Vecchio Mondo vengono oggi prese in considerazione e si fanno grandi sforzi per seguirle, ma questo implica inevitabilmente una pressione crescente, sia economica che morale sul sistema americano. Questo peso di responsabilità mondiali è un nuovo fattore nella vita americana, ed è una fonte di fermento interno, poiché si muove in senso contrario alla vecchia tradizione di autonomia ed autarchia oltre che allo spirito di libertà dalla colpevolezza della storia - il peccato originale del Vecchio Mondo - che è sempre stato lo spirito dominante nella cultura americana.

Vi sono altre tendenze nella nuova situazione della cultura, che sono in conflitto con l'antica tradizione americana, per esempio, l'alto livello di specializzazione professionale che è inevitabile nell'ordine scientifico e tecnologico, si oppone alla vecchia tradizione per la quale l'americano era pronto ad occuparsi di qualsiasi cosa e non era legato all'inizio ad una professione particolare; il sistema burocratico centralizzato dello Stato cittadino si concilia a malapena con la tradizione del governo americano e con il modello di individualismo democratico.

Ma vi sono altri fattori da prendere in considerazione che dovranno influenzare il carattere della cultura americana in futuro. In primo luogo l'ultimo periodo è stato caratterizzato da un immenso progresso nell'istruzione, compresa l'istruzione superiore, così da rendere possibile, per la prima volta nella storia, l'ideale di una istruzione superiore aperta a tutti i cittadini. Ciò deve influire sul carattere della società di massa, perché in passato una società di massa è sempre stata considerata una società di masse illetterate. Una società di massa con un'istruzione superiore è un esperimento nuovo e, anche se in generale la qualità dell'istruzione non è superiore, è capace di progresso

continuo e fornisce nuovi esempi di valori intellettuali ed opportunità di autocritica che mancavano nelle forme precedenti di democrazia in America.

Inoltre, a causa delle risorse economiche del sistema e dei giganteschi capitali stanziati a favore dell'istruzione, come la Fondazione Rockefeller ed i programmi di cooperazione per scambi internazionali di studenti e docenti, l'istruzione americana sta diventando una forza mondiale ed è portata ad influenzare i nuovi sistemi di istruzione pubblica che sono stati creati in Asia ed in Africa dai nuovi Stati nazionali. Qui l'unico rivale effettivo al sistema americano è rappresentato dagli Stati comunisti i quali sono a loro volta convinti dell'importanza dell'istruzione aperta a tutti e della necessità di fare dell'Università un campo di esperienza per esperti che siano capaci di dirigere il complesso meccanismo della società moderna industriale e tecnologica.

La diversità tra i due sistemi consiste nel fatto che l'istruzione comunista è basata sulla ideologia di un unico Stato autoritario e non lascia che una piccola o inesistente possibilità alla libertà accademica, mentre in America il governo non pretende ancora un monopolio accademico e il principio di libertà accademica è ancora in teoria accettato, benché in pratica possa essere limitato dalla pressione da parte dell'opinione pubblica e dal desiderio di fare della scuola un organo di integrazione nazionale e democratica.

In passato in America ed anche in Inghilterra la libertà dell'istruzione era dovuta in grande misura alla duplice origine del sistema, al fatto che le chiese possedevano le proprie scuole ed i propri convitti che erano sotto il loro controllo, mentre esistevano contemporaneamente scuole governative e convitti che erano finanziati e controllati dallo Stato. Durante gli ultimi cinquant'anni l'importanza delle prime è senza dubbio diminuita così che, salvo un'unica eccezione, il sistema educativo americano si è indirizzato verso una certa uniformità. Ma questa eccezione è importante perché i cattolici degli Stati Uniti, che sono ora più di quaranta milioni, possiedono le loro istituzioni educative indipendenti che abbracciano tutto il curriculum scolastico dalla scuola elementare all'università. ▲

CAPITOLO SETTIMO

L'ISTRUZIONE CATTOLICA E LA CULTURA AMERICANA

Abbiamo visto come il sistema educativo americano rappresenti il risultato massimo del lungo sviluppo dell'istruzione occidentale e come esso abbia ora fini universali ed una influenza mondiale. Esso si contrappone al sistema educativo dell'Unione Sovietica nell'offrire direttive scientifiche e tecniche ai membri delle nuove nazioni e delle culture meno progredite dall'Indonesia all'Africa Occidentale, e può perciò essere considerato come uno strumento indispensabile per la creazione di un mondo libero. Ma esso si è allontanato dalle sue origini occidentali a causa di un motivo molto importante, poiché infatti è divenuto simile al sistema a cui si contrappone: quello comunista e totalitario. Come in Russia, esso si è ora quasi interamente laicizzato e lascia poco campo d'azione per quegli studi a carattere religioso che furono la originaria *raison d'être* dell'università occidentale. La separazione tra Chiesa e Stato che fu originariamente un fatto puramente politico si è estesa al campo dell'istruzione ed è sfociata nell'esclusione della religione dal campo della pubblica istruzione.

Tuttavia, come ho accennato nel capitolo precedente, il principio di libertà nell'istruzione è profondamente radicato nella tradizione americana e ciò ha reso possibile che le minoranze religiose mantenessero le loro istituzioni a carattere educativo che operavano contemporaneamente alle scuole pubbliche ed alle università statali. Di regola le scuole e gli istituti superiori protestanti si sono gradualmente uniformati al tipo della moderna scuola americana laica. Ma ciò non avviene per quanto riguarda le scuole tenute da cattolici. Col passare del tempo essi hanno creato un sistema educativo indipendente che abbraccia tutti i gradi di istruzione dall'asilo all'università e che è sparso in tutto il territorio statunitense ad eccezione della cosiddetta "zona della Bibbia" nel "Sud profondo" dove l'intera popolazione resta solidamente protestante. La costituzione di questo sistema educativo indipendente è parte essenziale dello sviluppo di quel nuovo cattolicesimo americano che è così tipico nell'America moderna. Ciò che rende questo sviluppo tanto paradossale è che esso, se così si può dire, rappresenta il sottoprodotto dell'espansione sociale e politica del protestantesimo nel Nuovo Mondo così che oggi l'influenza del cattolicesimo nell'America protestante supera come importanza il cattolicesimo della stessa America cattolica. Fin dall'inizio, dal tempo in cui Colombo approdò alle isole Bahamas, la Chiesa Cattolica ha avuto una parte di primo piano nella scoperta e nella colonizzazione dell'America, non solo in

Sud America, ma anche nel Nord - dalla Florida alla California, dalla foce del Mississippi ai Grandi Laghi.

Ma non furono questi secoli di sforzi ed i risultati ottenuti dai missionari che crearono la Chiesa Americana quale noi oggi la conosciamo. I conquistatori, gli esploratori, i missionari ed i convertiti rappresentano solo una parte della storia del cattolicesimo nel Nuovo Mondo, ma è sull'altra parte che noi basiamo le nostre opinioni di un'America cattolica, e questa è rappresentata dalla Chiesa degli immigrati cattolici che si introdussero nella cultura essenzialmente protestante delle colonie inglesi e degli Stati che subentrarono al posto di queste, creando gradualmente una specie di diaspora, una rete di minoranze cattoliche nell'intero territorio degli Stati Uniti. Questo movimento si allargò con l'espandersi verso occidente dell'America, e allargandosi incorporò le vecchie comunità cattoliche che dovevano la loro origine agli altri movimenti di origine francese e spagnola che si erano verificati in un periodo precedente.

L'unica eccezione a questo processo fu la Chiesa dello Stato del Maryland, piccolo nucleo coloniale anglo-americano. I suoi membri non furono mai numerosi e durante il periodo coloniale la sua esistenza dipese interamente dai Gesuiti della provincia inglese, 185 dei quali si trasferirono in America durante i primi 140 anni di esistenza del Maryland. La sua importanza tuttavia non è proporzionata alla sua estensione, poiché offre un legame storico e vitale con l'originaria tradizione americana di cultura inglese, e al tempo della Rivoluzione offrì ai cattolici una modesta partecipazione alla fondazione degli Stati Uniti, per mezzo della partecipazione di alcuni dei suoi rappresentanti come i Carrols.

A prescindere da questo sottile filo di continuità storica con il passato coloniale inglese, il cattolicesimo americano deve tutto - perfino la sua esistenza - agli immigranti, prima ai Francesi che lasciarono l'Europa e le Indie Occidentali durante la Rivoluzione, poi agli Irlandesi ed ai Tedeschi ed infine ai Polacchi, agli Italiani, ai Cechi, agli Ungheresi ed agli Ucraini che continuarono ad ingrossare la corrente di migrazione straniera fino al periodo delle guerre mondiali.

Di tutti questi elementi, il più importante dal punto di vista religioso e politico, fu quello rappresentato dagli Irlandesi. Nonostante la loro fedeltà all'Irlanda e l'attaccamento che li univa gli uni agli altri, essi rappresentano l'elemento che si adattò più rapidamente e completamente al tenore di vita americano e portarono con sé dalla loro terra di origine quella tradizione di solidarietà tra il sacerdote e il popolo che è stata la caratteristica comune del cattolicesimo americano irlandese.

Molti degli aspetti del cattolicesimo americano che lo distinguono da quello europeo sono in verità irlandesi e americani in ugual proporzione. In Europa vi era, parlando in generale, un'alleanza tra la Chiesa e lo Stato cattolici e tra il clero e la classe dirigente di carattere conservatore. Ma gli immigranti irlandesi avevano portato con sé dal loro paese d'origine una sfiducia completa nei riguardi del governo protestante ed in generale un atteggiamento ostile verso di esso. D'altra parte vi era una stretta alleanza sociale tra il popolo e i suoi sacerdoti, i quali avevano il suo stesso sangue, provenivano dalle stesse classi sociali e dalla stessa cultura e avevano rimpiazzato come capi del popolo nel campo sociale la classe dirigente. Così il carattere democratico del cattolicesimo americano, che è la prima cosa che colpisce l'osservatore straniero, non è interamente un prodotto della situazione americana, ma deve il suo carattere essenziale all'eredità irlandese.

È vero che la tradizione irlandese subì in America un cambiamento profondo. Gli Irlandesi abbandonarono la loro lingua originale e con essa la ricca eredità di cultura gaelica contadina. Questo fu tuttavia il prezzo necessario che si dovette pagare per un proficuo adattamento alla società americana, poiché il fatto che essi fossero un popolo di lingua inglese li avvantaggiò enormemente nei riguardi degli altri gruppi di immigrati. Contemporaneamente essi si trasformarono da una classe contadina in un proletariato urbano e ciò avvenne in modo così completo che, durante l'Ottocento, essi si rivelarono l'elemento predominante nella maggior parte delle grandi città americane. Attuando questo processo rivoluzionario di trasformazione sociale, gli Irlandesi crearono il nuovo modello sociale di cattolicesimo urbano che fu adottato dalla maggior parte dei gruppi di immigrati che seguirono, ad eccezione dei Tedeschi. Questi immigrati posteriori - Polacchi, Italiani, Cechi, Ungheresi, Lituani, Ucraini - erano come gli Irlandesi in origine contadini che divennero, nel Nuovo Mondo, abitanti della città e che trovarono nella vita delle loro chiese, delle parrocchie e delle scuole cattoliche, la protezione morale e l'elemento di comunità spirituale che permise loro di sopravvivere nel nuovo ambiente.

È questo forse il fattore più importante che distingue la tradizione sociale del cattolicesimo americano da quello del Vecchio Mondo. In Europa furono per lo più i contadini a restare fedeli alla Chiesa ed essi dimostrarono il maggior numero di vocazioni religiose, mentre nelle grandi città la Chiesa dovette affrontare l'opposizione crescente delle forze anticlericali e irreligiose. Ma in America la situazione era esattamente il contrario. Tutta la forza della Chiesa si trovava nelle città, specialmente le grandi città dell'Est, e del Medio Est, mentre i distretti rurali, ad eccezione delle aree dove si erano stabiliti i Tedeschi nell'Ohio settentrionale ed altrove, erano solidamente protestanti ed

in molti casi mantenevano tutti i pregiudizi anti-cattolici e le amare delusioni del passato. Questa situazione era tanto più significativa in quanto la cultura americana precedente era stata per lo più rurale. Quando iniziò il movimento di immigrazione cattolica, la civiltà urbana americana non esisteva. Il cattolicesimo americano si era sviluppato contemporaneamente alle città americane ed alla loro civiltà, così che il posto del cattolicesimo nella cultura americana moderna, che appartiene ora essenzialmente alle città, è molto più importante di quanto potrebbero far supporre il numero dei suoi seguaci e la sua data di origine.

Nonostante ciò, durante l'Ottocento e fino all'epoca delle guerre mondiali, il prestigio sociale e i risultati culturali ottenuti dai cattolici americani furono molto modesti. I cattolici rappresentavano una minoranza trascurata e priva di privilegi e la Chiesa cattolica era considerata la Chiesa dei poveri e degli stranieri. Intorno alla metà del secolo, per decine di anni, i cattolici furono esposti ad una campagna di maldicenza che li metteva in una falsa luce ed in alcuni casi, come a Boston ed a Filadelfia, si ebbe persino una vera e propria persecuzione con chiese e conventi bruciati. Ma nonostante ciò, il progresso del cattolicesimo americano continuò senza interruzione. L'impopolarità e la mancanza di privilegi può non essere stata favorevole allo sviluppo di una cultura intellettuale, ma esse rafforzarono la solidarietà sociale della Chiesa e la fedeltà del popolo cattolico ai suoi capi religiosi. In mezzo a difficoltà economiche, i cattolici americani costituirono le proprie istituzioni sociali ed educative ed infine la Chiesa cattolica divenne l'ente religioso meglio costituito e organizzato degli Stati Uniti.

In questo caso sarebbe irragionevole rimproverare al cattolicesimo americano di non aver prodotto studiosi, filosofi e letterati. Era la Chiesa dei poveri ed i contadini irlandesi che soffrivano la fame e che erano fuggiti dalla carestia, o gli ignoranti contadini che provenivano dall'Europa centrale e erano giunti in America per lavorare nelle miniere e nelle fabbriche, non potevano conservare una tradizione di cultura cattolica intellettuale, che non avevano mai posseduto. Si dovette costruire tutto dalle fondamenta e la situazione presente del cattolicesimo negli Stati Uniti è una prova della grandezza dei loro sforzi e della solidità dei risultati da loro ottenuti. Alla fine dell'Ottocento sotto la guida del cardinale Gibbons, il cattolicesimo americano aveva stabilito in modo inconfutabile la sua posizione come elemento integrante nella vita della nazione ed i cattolici americani diventavano sempre più sicuri della loro forza e delle nuove possibilità che la civiltà del Nuovo Mondo offriva ai cattolici.

Per questa ragione i rappresentanti del cattolicesimo americano sia nel campo intellettuale che spirituale - uomini come Padre Hecker, il fondatore della società di S. Paolo, John Ireland, il famoso arcivescovo di S. Paolo e il

vescovo Keane, primo rettore di un'università cattolica, furono per la maggior parte i sostenitori degli ideali americani ed i difensori del modo di vita americano. Essi sostenevano che la libertà delle istituzioni anglo-sassoni era in pratica più favorevole al progresso del cattolicesimo che non i modelli ormai sorpassati offerti dagli Stati cattolici europei e che il cattolicesimo democratico del Nuovo Mondo era destinato ad essere il cattolicesimo della nuova era. Questo ottimismo si dimostrava però in un certo senso prematuro. Provocò una controversia tra i cattolici conservatori e quelli liberali sia in America che in Europa come risultò dalla lettera indirizzata da Papa Leone XIII al cardinale Gibbons, nella quale si condannavano " le opinioni che alcuni definiscono col nome di americanesimo ", riferendosi in special modo alla Vita di Elliot di Padre Hecker, la quale era stata al centro di una controversia, specialmente in Francia. Si trattava di una strana controversia che non diede risultati conclusivi poiché gli americanisti d'America rappresentati dall'arcivescovo Ireland negavano che tali opinioni fossero mai esistite fra loro, e gli americanisti di Francia, come l'abate Klein, presentavano l'americanesimo come un fantasma teologico. La confusione fu determinata dal fatto che gli americanisti non erano teologi e gli antiamericanisti sapevano pochissimo dell'America. Il fatto positivo era che era emersa una nuova società cattolica ed un nuovo sistema di vita come parte integrale della nuova grande civiltà americana democratica e che essi avevano le stesse caratteristiche, le stesse debolezze e la stessa forza. Era una realtà vera, non una teoria. Il punto sul quale tanto i critici che gli ammiratori sbagliavano era di attribuirle una ideologia che non possedeva. Poiché, in effetti non esisteva ciò che si chiamava americanesimo, vi erano soltanto cattolici americani. Non fu se non fino a dieci o vent'anni dopo che la controversia a proposito degli americanisti ebbe termine, che il cattolicesimo americano cominciò ad acquistare una sua piena coscienza culturale.

Fu infatti soltanto dopo la chiusura della libera immigrazione europea posteriormente alla prima guerra mondiale che si superarono le barriere separanti gli immigrati dagli originari americani e si raggiunse finalmente una vera e propria unità sociale e culturale tra i due elementi della popolazione. Si sono potuti notare sempre più i risultati di ciò, nel periodo posteriore alla seconda guerra mondiale, ed essi trovano la loro espressione in tre direzioni diverse.

In primo luogo si è smesso di denominare i cattolici come Americani-Irlandesi o Americani-Polacchi, ma li si considera semplicemente cattolici americani e questo non è altro che ciò a cui tendevano il cardinale Gibbons e tanti dei rappresentanti del cattolicesimo nel passato.

In secondo luogo i cattolici hanno raggiunto una nuova posizione economica e sociale. Non sono più un proletariato senza privilegi come furono più o meno durante l'Ottocento e sono diventati in gran parte una comunità borghese. Questo ultimo fattore porta con sé una perdita, in un certo senso, poiché il fatto che la Chiesa americana fosse soprattutto la Chiesa dei poveri, rappresentava una fonte di forza spirituale dal punto di vista religioso. Ma, visto in rapporto alla cultura americana, il raggiungimento del successo economico è una fonte tanto importante di prestigio sociale che fu difficile per i cattolici partecipare pienamente alla vita americana senza di esso. In terzo luogo gli ultimi venti anni hanno determinato un grande progresso nell'educazione cattolica ed una consapevolezza sempre maggiore dell'importanza dei valori intellettuali e del bisogno di una cultura cattolica.

Questa rappresentò la debolezza più grande del cattolicesimo americano nel passato, a causa in gran parte della mancanza di possibilità economiche e dell'assenza assoluta di una tradizione culturale nella maggior parte dei gruppi di immigrati, e ancor oggi si dice comunemente che i cattolici non partecipano in modo equo alla vita intellettuale della nazione. In contraddizione a ciò dobbiamo porre i notevoli risultati raggiunti dall'istruzione cattolica americana: 3.500.000 bambini nelle scuole elementari, 700.000 alunni nelle scuole secondarie, 300.000 studenti nelle università e negli istituti superiori rappresentano il risultato di uno sforzo volontario che, io credo, non ha eguale in nessun'altra parte del mondo.

Indubbiamente la situazione, per quanto riguarda la cultura intellettuale superiore, è piuttosto deludente, ma lo stesso si può dire per l'istruzione laica in America che non ha prodotto, nonostante le enormi somme stanziare e gli sforzi degli ultimi trent'anni, un adeguato progresso corrispondente nella cultura superiore. Ciononostante la creazione di questo massiccio sistema educativo è di per se stessa un grande risultato e potrà in futuro acquistare un'importanza ancor più grande. L'istruzione infatti, quando raggiunge un certo sviluppo, apre nuovi e più vasti orizzonti culturali. Cessa di essere uno sforzo utilitaristico di tipo parrocchiale con l'unico scopo di mantenere un livello minimo di istruzione religiosa e diventa il mezzo per giungere ad un regno più vasto di cultura cattolica che ha due migliaia di anni di tradizione dietro di sé ed è letteralmente mondiale come espansione e come fini.

In passato, a causa di circostanze avverse, i cattolici americani furono privati di questa eredità culturale e costretti a vivere come estranei alla periferia di una cultura protestante che predominava. Tuttavia essi erano gli eredi legittimi di una eredità culturale molto più ricca di quanto fosse dato conoscere al protestantesimo americano, ed ora che erano liberi di essere partecipi di questa eredità, avrebbero potuto esercitare un'influenza sempre maggiore sul pensiero

e sulla cultura americani. È ovvio che questo è un risultato molto più importante delle questioni riguardanti l'influenza politica, questioni che hanno solo un interesse di tipo giornalistico, ma che toccano soltanto superficialmente la vita cattolica.

È il risultato culturale che è vitale poiché solo per mezzo di un rapporto di ordine culturale e di una comunione di pensiero, è possibile far sì che gli Americani capiscano la natura vera del cattolicesimo ed il significato dei suoi valori. Durante la maggior parte dell'Ottocento non si sbaglia dicendo che i protestanti americani non sapevano assolutamente nulla su questo argomento. Ciò che essi credevano di conoscere non era che una caricatura - un cliché che si era formato attraverso secoli di controversie e pregiudizi religiosi. E oggi stesso questo stato di ignoranza nei riguardi del cattolicesimo non si è ancora completamente cancellato.

È facile capire ora l'equivoco provocato un secolo fa dal movimento agnostico. Gli abitanti della Nuova Inghilterra, ad esempio, avevano la loro cultura regionale che si era sviluppata grandemente e si basava sull'antica tradizione puritana e la nuova ideologia unitaria; era quindi naturale che non sopportassero volentieri l'introduzione di vasti gruppi di cattolici privi di educazione, che parlavano una lingua per lo meno strana ai loro orecchi, e che, per così dire, adoravano degli strani dèi.

Tutto questo è però storia antica. I discendenti degli immigrati sono oggi americani come lo sono i discendenti dei Padri Pellegrini, ed i cattolici americani moderni sono gente formata che ha imparato ad adattarsi al sistema di vita americano senza sacrificare le proprie tradizioni religiose e intellettuali. È vero, i cattolici sono ancora una minoranza in una cultura tradizionalmente protestante, ma sono una minoranza fortissima, molto più vasta, più forte e meglio organizzata di molte maggioranze cattoliche nel Vecchio Mondo.

In passato, come abbiamo detto, l'istruzione cattolica superiore, in America, era relativamente poco importante e lo sforzo più importante della Chiesa si concentrava sui bisogni elementari della scuola parrocchiale. È solo nel secolo corrente, anzi nella generazione attuale, che i cattolici hanno potuto dedicare la loro attenzione all'università e sono diventati capaci di dare il proprio caratteristico contributo alla cultura americana.

La natura del loro contributo è ovvia. Infatti gli istituti universitari cattolici sono i soli - o quasi - rappresentanti della istruzione cristiana che ha una tradizione secolare negli Stati Uniti. È sempre stata la disgrazia dell'istruzione quella di subire il fascino del passato per quanto riguarda i metodi e le idee. Ma oggi questo passato non è il passato degli Scolastici medievali o degli umanisti rinascimentali; è la tradizione dell'utilitarismo e del laicismo del

tardo Ottocento che sta riducendo l'educazione moderna ad una massa disintegrata di specializzazioni e di corsi professionali.

Funzione dell'istruzione superiore è quella di innalzarsi al di sopra di questa situazione per offrire alla mente una visione unificatrice delle fonti spirituali da cui è discesa la civiltà occidentale. Non è questo il compito soltanto dell'istituto superiore cattolico: è interesse comune di tutte le università e degli istituti superiori che non sono sotto il controllo dello Stato. Ma l'istituto superiore cattolico è in una condizione particolarmente privilegiata per conseguire questo fine, poiché è consapevole dell'incarico che gli è affidato nei riguardi della cultura e dei valori cristiani. ▲

CAPITOLO OTTAVO L'ISTRUZIONE E LO STATO

Chiunque esamini la letteratura riguardante l'istruzione moderna non può fare a meno di sentirsi scoraggiato al pensiero dell'enorme quantità di tempo e fatica che si è speso, con frutti apparentemente tanto insignificanti. Non dobbiamo però dimenticare che dietro la cortina fumogena di compendi per gli esami e di manuali, sono al lavoro grandi forze che hanno mutato la vita e il pensiero degli uomini in modo più effettivo del potere dei dittatori o della violenza delle rivoluzioni politiche.

Durante gli ultimi cento o duecento anni, l'umanità ha subito un processo che tende a portarla verso l'uniformità e l'universalità. Ad esempio vi è il servizio militare universale, vi è il suffragio universale ed infine vi è l'istruzione universale. Non si può affermare che uno di questi elementi abbia causato gli altri e presumibilmente essi rappresentano tutti l'espressione di forze simili o identiche operanti in campi diversi.

Dei tre esempi da me citati, il suffragio universale è normalmente considerato il più importante. Ma è meno tipico degli altri perché è meno obbligatorio. In verità in passato l'uso del suffragio politico non è mai stato universale, anche nelle società dove ogni adulto aveva diritto di voto. Il servizio militare universale, d'altra parte, ha provocato meno interesse di quello dovutogli. È il primo in ordine di tempo e le sue origini risalgono alla storia antica. È anche quello in cui l'elemento dell'obbligatorietà è più forte e più effettivo. Tuttavia in Inghilterra ed ancor più negli Stati Uniti e nei Dominions la sua adozione è stata rimandata continuamente, a tal punto che viene ancora considerata come un'eccezionale misura di emergenza ed il suo concetto non è ancora stato assimilato dalla nostra cultura e dalla nostra società.

Resta l'istruzione universale, che è effettivamente la più universale delle tre, poiché si è estesa ora in tutto il mondo. Inoltre essa penetra più profondamente degli altri due poiché agisce direttamente sulla mente umana e sulla formazione del carattere. È inoltre una forza che si espande sempre più poiché, una volta che lo Stato ha accettato la piena responsabilità dell'istruzione di tutti i giovani della nazione, esso è obbligato ad estendere il suo controllo sempre più oltre, in nuovi campi: al benessere fisico degli alunni, al loro cibo ed alle cure mediche, al loro divertimento e all'impiego del tempo libero ed infine al loro comportamento morale ed alla loro condotta psicologica.

Così l'istruzione universale porta con sé la creazione di un intero sistema organizzativo e di controllo che deve diventare sempre più potente ed

influyente finché copra l'intero campo della cultura ed abbracci ogni forma di istituzione educativa, dall'asilo all'università.

Il movimento moderno per un'istruzione universale tende perciò inevitabilmente a rendere questa la rivale o l'alternativa alla Chiesa, che è pure un'istituzione universale e che agisce essa pure sulla mente umana e sulla formazione del carattere, ed in verità non vi è dubbio che il progresso dell'istruzione universale ha coinciso con la secolarizzazione della cultura moderna e ne è stato la causa principale.

Dalla filosofia illuministica che ispirò la politica adottata dalla Rivoluzione Francese e dal liberalismo continentale nei riguardi dell'istruzione, la Chiesa e l'influenza della religione furono considerati come poteri oscuri, responsabili della condizione arretrata delle masse; di conseguenza il movimento in favore dell'istruzione universale fu una crociata in favore dell'illuminismo, la quale risultò inevitabilmente di spirito anticlericale. Perfino in Inghilterra e non più tardi del 1870, Joseph Chamberlain poteva dichiarare che " l'obbiettivo del partito liberale in Inghilterra ed in tutto il territorio europeo e americano, era stato di strappare dalle mani dei preti, a qualsiasi religione essi appartenessero, l'istruzione dei giovani ".

In pratica, senza dubbio l'istruzione universale sia in Inghilterra che in Germania ed in molti altri paesi, fu il risultato di un processo di cooperazione tra la Chiesa e lo Stato o almeno di una specie di compromesso tra di essi. Si trattava tuttavia di una unione di forze impari. Il fatto che l'istruzione laica sia universale ed obbligatoria, mentre l'istruzione religiosa è parziale e volontaria, favorisce inevitabilmente la prima, e colloca la Chiesa in posizione di enorme svantaggio per quanto riguarda le questioni educative. Ciò non è soltanto dovuto alla sproporzione in rapporto a denaro e potere, di una minoranza religiosa paragonata con lo Stato moderno. Ancor più importante è l'influenza in tutti i campi delle concezioni e dei valori propri della mentalità laica che influenzano l'intero sistema educativo e fanno sembrare l'idea di una cultura completamente religiosa, assurda ed antiquata ai politici, ai giornalisti ed agli esperti tecnici, coloro cioè che formano l'opinione pubblica.

Dobbiamo inoltre ricordare che il laicismo moderno, sia nel campo educativo che in politica, non è una forza puramente negativa. Oggi come nel periodo illuministico ed in quello della Rivoluzione, esso ha i suoi ideali ed i suoi dogmi - potremmo quasi dire che ha la sua religione. Una delle figure più rappresentative di questo idealismo laico è stato ultimamente il defunto professor Dewey le cui idee hanno avuto un'influenza profonda sull'istruzione americana moderna, come ho detto nel capitolo precedente.

Ora Dewey, nonostante il suo laicismo, aveva una concezione quasi esclusivamente religiosa dell'istruzione. L'istruzione non riguarda i valori

intellettuali; il suo scopo non è di comunicare il sapere o di istruire gli studenti nelle arti liberali. Essa esiste semplicemente per servire la democrazia; e la democrazia non è una forma di governo, è una comunità spirituale, basata sulla " partecipazione di ogni essere umano alla formazione dei valori sociali ". Così ogni bambino è un membro potenziale della chiesa democratica, e funzione dell'istruzione è proprio quella di renderne attuale l'appartenenza e di allargarne il potere di partecipazione. Senza dubbio la conoscenza è indispensabile, ma essa è sempre conseguente all'attività e l'attività è conseguente alla partecipazione. Il fine ultimo dell'intero processo è uno stato di comunione spirituale nella quale ogni individuo partecipa dell'esperienza di tutti e contribuisce, proporzionalmente alla propria possibilità, alla formazione di " un'intelligenza finale collettiva ", per usare la espressione di Dewey nei riguardi del pensiero democratico.

Ora mi sembra ovvio che questo concetto di istruzione sia religioso, nonostante il suo laicismo. Esso è ispirato da una fede nella democrazia e da una " mistica " democratica che in ispirito è religiosa piuttosto che politica.

Parole come " comunità ", " progresso ", " vita " " gioventù " ecc., ma soprattutto come " democrazia ", hanno acquistato un significato quasi religioso che infonde loro un potere emotivo e evocativo e le colloca al di sopra del criticismo razionalistico. Ma quando si arriva al problema del vero significato e contenuto della parola istruzione, non possiamo evitare di chiederci quali siano i valori reali di queste tanto consacrate astrazioni. Forse che i popoli più primitivi che ci sia dato conoscere non raggiungono questi grandi fini di partecipazione sociale e di esperienza comune con i loro riti di iniziazione e con le loro danze tribali, in modo altrettanto completo di quanto ottengono i moderni pedagogisti con i loro elaborati programmi riguardanti l'integrazione della scuola con la vita e la partecipazione all'esperienza collettiva?

Il precursore dell'istruzione moderna, che fu più coerente di quanto non lo fossero i suoi successori, Jean Jacques Rousseau, avrebbe condiviso questa opinione, poiché credeva che la civiltà fosse, in complesso, uno sbaglio e che l'uomo sarebbe stato meglio senza di essa.

Ma i democratici moderni normalmente hanno una fede piuttosto ingenua nella civiltà moderna e desiderano accettare l'eredità culturale, mentre rifiutano il laborioso processo di disciplina sociale ed intellettuale attraverso il quale si è affermata e trasmessa questa eredità.

In ciò si differenziano dai comunisti che condividono lo stesso ideale di " partecipazione " e di comunalizzazione dell'esperienza, ma che hanno una fede ben definita nella necessità dell'autorità e della disciplina sociale, ed il

cui sistema educativo si basa non solo su una dottrina comune, ma anche su una tecnica psicologica per provocare fede e devozione.

I democratici, d'altro canto, non possono usare dell'autorità né nello Stato, né nella scuola, né nel campo di attività culturale. Quando però si tratta dell'autorità ecclesiastica, tanto i comunisti come i democratici si trovano ancora una volta concordi. Come ha fatto notare uno dei sostenitori di Dewey, Sidney Hook, la filosofia deweyana, specialmente in relazione all'istruzione è il nemico numero uno di "ogni dottrina che sostiene che l'uomo dovrebbe tendere ad un fine soprannaturale, in funzione del quale dovrebbe organizzare la sua vita terrena".

Ho insistito tanto sul punto di vista di Dewey a causa dell'enorme influenza che egli ha avuto sull'educazione americana e attraverso l'America sulle idee concernenti l'istruzione in Estremo Oriente ed altrove. Inoltre le sue opinioni sono importanti perché affermano in modo semplice ed esplicito, principi che sono stati accettati ovunque come veri dai pedagogisti democratici o liberali. Il fatto è che la società moderna fu lasciata inevitabilmente in balia di qualcosa di questo genere (la concezione deweyana), non appena essa abbandonò la concezione puramente utilitaristica di istruzione che era caratteristica delle riforme radicali inglesi all'inizio dell'Ottocento. Di conseguenza l'istruzione universale cessò di essere considerata un mezzo per la comunicazione del sapere e divenne invece uno strumento per la creazione di un pensiero comune. In questo modo l'istruzione universale diventa l'agente più importante nella creazione di una nuova religione laica dello Stato o della comunità nazionale e questa sta prendendo il posto tanto nelle società democratiche che in quelle totalitarie della vecchia religione della Chiesa, come la religione operante del mondo moderno.

Naturalmente, mi s'intenda, non voglio suggerire che l'ideale democratico è lo stesso di quello totalitario. Infatti, come ho già detto a proposito del comunismo, l'istruzione di carattere totalitario, come il resto del sistema di vita totalitario, è molto più assolutista ed è lo strumento di una ideologia di partito esclusiva ed intollerante. L'ideale educativo è, come dice Dewey, una istruzione per la libertà - libertà di pensiero non meno che libertà d'azione - e Dewey criticò i metodi educativi tradizionali perché essi conservavano il principio assolutista tanto nei rapporti tra maestro e discepolo quanto nell'imporre un sistema assoluto di cultura che le persone non colte sono obbligate ad accettare ed ammirare.

Proprio per questa ragione i metodi tradizionali di educazione religiosa sono i peggiori; perché sono i più assolutisti e arrivano all'eccesso affermando l'esistenza di verità assolute e di norme morali alle quali l'individuo deve obbedire. In questo senso i pedagogisti come Dewey sono d'accordo con i

propagandisti anti-cattolici come Blanshard. Quest'ultimo basa la sua accusa proprio sull'atteggiamento cattolico nei riguardi dell'istruzione pubblica. Non è che egli si opponga alla religione in quanto tale; fintantoché la religione è considerata una faccenda privata che riguarda soltanto la coscienza ed i sentimenti dell'individuo, essa è un'ottima cosa. Ma non appena essa tenta di creare la propria comunità di pensiero e di separare i propri aderenti dalla mentalità comune della società democratica e dalla scuola statale che è l'organo di questa mentalità, essa diventa una forza antisociale che ogni buon democratico deve rifiutare e condannare.

È ovvio che l'intero problema delle relazioni tra istruzione e Stato, Chiesa, comunità e cultura è connesso in modo inestricabile con questioni fondamentali che non possono essere evitate per quanto ci sforziamo di farlo. Né il laicismo né il cristianesimo hanno come conseguenza logica la persecuzione, ma ambedue possono diventare intolleranti e tanto se sono tolleranti come se sono intolleranti, è inevitabile che in nessun campo essi si possono conciliare tra di loro. Da una parte abbiamo la concezione laica che lo Stato è la comunità universale e la Chiesa è una associazione con poteri limitati, formata da gruppi individuali con fini specifici; dall'altra la concezione cristiana che la Chiesa è la comunità universale e lo Stato un'associazione con poteri limitati e con alcuni fini particolari. Il filosofo ed il teologo possono dire che ambedue sono società perfette con i propri diritti e le proprie sfere d'azione autonome. Ma ciò è solo vero giuridicamente, non psicologicamente o moralmente. La Chiesa è incompleta socialmente quando non vi sia una società cristiana come vi è una congregazione ecclesiastica, e lo Stato è moralmente incompleto senza vincoli spirituali diversi dalla legge e dal potere della spada. Da quando si è perso un contatto vivo con la fede storica del Cristianesimo, la società moderna non ha fatto che tentare di trovare un legame di questo genere o nell'ideale democratico della società naturale con una volontà comune a tutti i suoi membri, o nel culto nazionalista di una comunità storica di razza, o nella fede comunista della missione rivoluzionaria del proletariato. Ed in ogni caso ciò che troviamo è una religione sostitutiva o contro-religione, che trascende i limiti giuridici dello Stato politico e crea una specie di Chiesa laica.

Naturalmente è vero che questo sviluppo si è verificato quasi interamente nell'Europa continentale ed ha trovato le sue espressioni più caratteristiche nella democrazia rivoluzionaria francese, nel razionalismo tedesco e nel comunismo russo. L'Inghilterra e l'America, per parte loro, hanno sempre seguito una tradizione diversa e le loro dottrine politiche classiche in passato si basarono sull'antica concezione di uno Stato che restringeva la propria sfera d'azione a certe attività specifiche e lasciava la maggior parte della vita attiva

campo aperto per l'attività libera di individui ed organizzatori indipendenti. Ora in pratica questa concezione anglosassone di uno Stato con poteri limitati era strettamente connessa con un concetto settario della Chiesa. La religione era attiva ed influente, ma non era unita. Il principio dominante non era Chiesa e Stato, ma Chiesa e setta, o Stato, Chiesa e setta, così che in Inghilterra la secolarizzazione formale dello Stato non fu conseguenza di un attacco anti-clericale ai principi religiosi, ma il lavoro di pii nonconformisti che si preoccupavano soprattutto delle proprie libertà religiose e dei privilegi. Tutto ciò ha avuto un'enorme influenza sulla storia dell'istruzione inglese. Infatti l'istruzione è una delle forme di attività che tradizionalmente vengono poste al di fuori della competenza di uno Stato con poteri limitati. Il fatto che l'istruzione pubblica sia nelle università che nelle scuole private fosse di tipo anglicano, era un'eredità del passato cattolico; e non era conseguenza di leggi sull'istruzione e di una politica di governo, ma di statuti di fondazione delle stesse istituzioni educative che erano corporazioni autonome, spesso molto insofferenti di interferenze da parte del Parlamento o del governo.

Quando nell'Ottocento venne instaurata l'istruzione elementare, essa fu considerata come il campo d'azione della Chiesa d'Inghilterra e delle sette - una specie di sviluppo del vecchio sistema di corsi catechistici e di scuole domenicali. Anche un movimento indipendente come quello delle Scuole Gratuite * di Shaftesbury, che non era confessionale, fu tuttavia di spirito preminentemente religioso e anti-governativo e si oppose ad ogni forma di controllo da parte dello Stato.

* Ragged Schools: propriamente " scuole degli stracciatelli " (per i ragazzi più poveri) (N.d.T.).

In Inghilterra ed anche negli Stati Uniti perciò la vittoria dell'istruzione laica è stata causata soprattutto da attrito e gelosia di carattere settario e non da una consapevole ostilità alla religione stessa. Ma nello stesso tempo l'intero sistema di rapporti tra lo Stato e la comunità si è venuto cambiando a causa della crescente responsabilità da parte dello Stato per il crescente controllo sulla vita economica. La concezione continentale dello Stato come comunità che ha il controllo in tutti i campi, una specie di Chiesa laica, è penetrata, si potrebbe dire, dalla porta di servizio ed ha gradualmente ed inevitabilmente distrutto la concezione tradizionale di uno Stato con poteri limitati, e ridotto drasticamente la sfera d'azione, nel campo dell'istruzione ed in quello della vita sociale in generale, delle organizzazioni non politiche. Da un certo punto di vista noi ci troviamo ora in posizione ancora peggiore dei popoli occidentali, poiché non vi è posto nella nostra tradizione per l'idea di un

concordato, come una specie di trattato tra Chiesa e Stato considerati come società autonome.

Negli Stati Uniti soprattutto, il principio della separazione assoluta tra Chiesa e Stato è giunto a tali estremi che esso implica un rifiuto a riconoscere la Chiesa come un'entità corporativa, così che tutto ciò che avesse l'aria di un concordato sarebbe considerato come una violazione della Costituzione. Similmente nel campo dell'istruzione pubblica, il principio della separazione tra Chiesa e Stato è ora interpretato in modo così rigoroso da bandire dalla scuola ogni genere di insegnamento cristiano, col risultato che il sistema educativo favorisce le minoranze pagane e laiche contro gli elementi cristiani ed ebrei, che probabilmente rappresentano una larga maggioranza della popolazione.

Ciò porta da una parte alla propagazione di quel genere di religione sostitutiva che ho già definito come fede instaurata dallo Stato democratico, e dall'altra alla svalutazione della religione tradizionale come non necessaria, non vitale, eccezionale e forse perfino anti-sociale.

Indubbiamente vi sono alcuni protestanti americani che sono così convinti dei valori morali del sistema di vita americano, che tendono ad identificare il sostituto della religione democratica con la propria tradizione cristiana piuttosto indefinita. Uno di questi pedagogisti protestanti asserisce che: "chiamare l'istruzione pubblica 'senza Dio' tradisce un'ignoranza invincibile, un enorme pregiudizio e una incomprensione totale di ciò che riguarda la religione ", poiché " la scuola pubblica è una fede di tutto il popolo più distintamente di quanto lo sia la Chiesa stessa"²¹.

Non penso che queste affermazioni rispecchino l'opinione protestante ortodossa. Certamente esse verrebbero respinte da qualsiasi cattolico. Ma perfino i cattolici non sono immuni dall'influenza invadente del laicismo nell'istruzione. Questa influenza si manifesta in due modi opposti. Poiché i cattolici conservano le loro scuole ed università con grandi sforzi e sacrifici, essi sono obbligati a consacrare tanta energia al puro lavoro materiale e tecnico tendente a conservare attivo il sistema, che ciò va a discapito della qualità del loro insegnamento.

Essi si preoccupano del bisogno utilitaristico di risultati pratici nei confronti dei livelli competitivi raggiunti dallo Stato e dal sistema educativo laico piuttosto che del problema essenziale di trasmettere la cultura cristiana.

In secondo luogo la forza ed il propagarsi della cultura laica obbligano i Cristiani, sia cattolici che protestanti, ad accettare la soluzione settaria che si

²¹ C. H. MOEHLMAN, *School and Church: The American Way*, New York, Harper, 1944

sottomette alla secolarizzazione della cultura e della vita sociale, e lottano invece per mantenere un livello di severa osservanza religiosa nel chiuso delle congreghe e delle abitazioni.

L'esempio più significativo di questo sistema applicato con stretta coerenza per molti secoli, si può osservare nella vita della comunità ebraica dei ghetti dell'Europa Centrale e Orientale. Ma il ghetto era dopotutto una condizione imposta dall'esterno, e non sarebbe mai esistito senza un certo numero di vere e proprie persecuzioni ed un fortissimo elemento di pregiudizio razziale e di consapevolezza nazionale. Nei luoghi ove esistono tra i Cristiani questi fattori, come ad esempio nel caso della massa di immigrati irlandesi in Inghilterra e negli Stati Uniti della metà dell'Ottocento, notiamo qualcosa di paragonabile alla formazione di un ghetto cristiano, dove una minoranza ispirata da un profondo patriottismo religioso vive la propria vita spirituale nascosta sotto una cultura ostile dominante.

Ma non vi è più posto per un ghetto nello Stato laico moderno. Sia lo Stato tollerante od intollerante, esso è sempre ostile all'esistenza di un mondo tanto chiuso. Nelle condizioni attuali, la soluzione settaria significa semplicemente che la minoranza religiosa rinuncia ad influenzare la cultura della comunità. E il tentativo di usare l'istruzione religiosa al fine di rafforzare un rigido sistema di osservanza della pratica religiosa in seno ad una cultura laica, dà come unico risultato una maggior "dispersione". Ci si trova quindi in questa situazione: i Cattolici che praticano e capiscono la loro religione sono la minoranza di una minoranza, e la maggioranza della popolazione non è né pienamente cristiana né consciamente atea, ma è composta da cristiani non praticanti e da benpensanti privi di una sia pur minima conoscenza religiosa. Non è perciò sufficiente che i cattolici limitino i propri sforzi all'istruzione della minoranza cattolica. Se vogliono conservare la tradizione educativa cattolica in una società laica, essi hanno il dovere di fare qualcosa anche nel campo dell'istruzione non cattolica. Il futuro della civiltà dipende dal destino della maggioranza e fino a quando non si farà niente per opporsi alla direzione presa dall'istruzione moderna, il pensiero delle masse si staccherà sempre più da tutta la tradizione della cultura cristiana.

Ciò non è però inevitabile e non sarebbe mai avvenuto se i cristiani non fossero stati tanto assorbiti dai loro conflitti interni da adottare un atteggiamento negativo per difendersi contro l'intero problema dell'istruzione nazionale. In Inghilterra ad ogni modo non vi è mai stato un periodo in cui la politica governativa nei riguardi dell'istruzione sia stata attivamente e consciamente anti-cattolica. In verità alcuni tra i più importanti esponenti del Ministero dell'Educazione come Matthew Arnold erano pienamente consapevoli dei danni che comportava la secolarizzazione dell'istruzione e

dell'importanza culturale dell'istruzione religiosa, molto più consapevoli di quanto lo fossero gli stessi esponenti religiosi.

La situazione è naturalmente mutata in modo considerevole dall'epoca di Arnold, specialmente per quanto riguarda gli studi superiori. La teologia che dominava una volta nelle università, si è spostata dal centro alla periferia ed è diventata una delle tante specializzazioni che sono sempre più numerose, mentre lo studio della teologia come parte integrante del generale curriculum di studi che ancora esisteva nel periodo precedente la prima guerra mondiale, è interamente scomparso. Non voglio insinuare che sia possibile e nemmeno desiderabile ripristinarla. Sono invece sicuro che è giunto il momento di considerare la possibilità di introdurre lo studio della cultura cristiana come realtà storica oggettiva nel curriculum degli studi universitari.

Non si può considerare colto un uomo finché egli non sia a conoscenza di una cultura diversa dalla propria, perché la sua mentalità sarà in caso contrario talmente condizionata dal suo ambiente sociale, che egli non si renderà nemmeno conto dei propri limiti. Un uomo di questo genere è un provinciale relativamente al tempo se non allo spazio, ed egli tende quasi inevitabilmente ad accettare come assoluti i modelli ed i valori tipici della società a cui appartiene. L'allargarsi dell'orizzonte intellettuale per mezzo di una iniziazione in un mondo culturale diverso, fu certamente la realizzazione più importante che l'antica tradizione classica abbia attuato.

Lo studio della cultura cristiana offrirebbe, credo, un sostituto veramente effettivo. Introdurrebbe lo studente in un mondo che gli fu sconosciuto o per lo meno conosciuto parzialmente, e contemporaneamente approfondirebbe la sua conoscenza della cultura moderna, mostrandone il rapporto genetico con la cultura del passato. Nessuno nega l'esistenza di una letteratura cristiana, di una filosofia cristiana, di un ordine istituzionale cristiano, ma attualmente essi non sono mai studiati come parti di un tutto organico. Pure, senza questo studio integrativo, è impossibile capire persino lo sviluppo della letteratura moderna in volgare.

Ma in che modo ciò riguarda la questione dell'istruzione cristiana? Ovviamente lo studio accademico della cultura come fenomeno storico non può sostituire l'istruzione religiosa come questa viene normalmente intesa. Potrebbe ottenere tuttavia di aiutare a cancellare quel pregiudizio preliminare contro il punto di vista cristiano, di una storia cristiana e una letteratura cristiana, in breve della cultura cristiana in generale. Ed esse non si vergognano di questa ignoranza perché il Cristianesimo è diventato un argomento di cui la gente colta non parla. È questo un pregiudizio del tutto recente che sorse tra la gente di media cultura e si propagò gradualmente tra i più colti ed i meno colti. Esso non esisteva tra la gente colta dell'ottocento, a

qualsiasi credo essa appartenesse. Uomini come Lord Melbourne e Macaulay potevano parlare con competenza su argomenti religiosi come facevano pure Gladstone e Acton. Fu soltanto proprio alla fine del secolo che il Cristianesimo cessò di essere reputato degno di considerazione dal punto di vista intellettuale, e ciò fu causato non solo dalla secolarizzazione della cultura, ma anche da una diminuzione del livello culturale, che fu caratteristica di questo periodo.

Oggi vi sono segni di un miglioramento in questo senso. La religione è rinata nella poesia e nel romanzo e da parte della classe colta vi è un rinnovato interesse per la discussione su argomenti religiosi. Ma ciò non può dare grandi risultati se la religione non è ripristinata in seno all'istruzione superiore, il che si può ottenere soltanto assegnando allo studio sistematico della cultura cristiana un posto riconosciuto dagli studi universitari.

Una riforma in questo senso, a livello degli studi superiori darebbe la sua impronta penetrando anche negli stadi inferiori dell'insegnamento primario e secondario, e gradualmente influenzerebbe tutta l'istruzione pubblica. Ovviamente è difficile migliorare la situazione nelle scuole in questo senso se gli insegnanti non conoscono la cultura cristiana e se la mentalità formatasi nell'università ha carattere puramente laico. Tuttavia è compito delle università e degli altri centri di istruzione superiore, fare il primo passo; se essi si muovessero in questo senso, non vi è dubbio che troverebbero ovunque un caldo appoggio e che l'inizio da parte loro di uno studio della cultura cristiana darebbe risultati fruttuosi. ▲

PARTE SECONDA
LA SITUAZIONE DELL'EDUCAZIONE CRISTIANA NEL MONDO
MODERNO

CAPITOLO NONO
LO STUDIO DELLA CULTURA OCCIDENTALE

Uno dei difetti principali dell'istruzione moderna è la sua incapacità a trovare un metodo adeguato per lo studio della nostra civiltà. La antica istruzione umanistica insegnava quanto si conosceva dell'antica civiltà greca e romana e poco più di questo. Nell'Ottocento questo ideale aristocratico ed umanistico venne a poco a poco rimpiazzato dall'utilitarismo democratico dell'istruzione statale obbligatoria da un lato, e dall'ideale della specializzazione scientifica dall'altro.

Ne è risultata un'anarchia intellettuale controllata in modo imperfetto dai rigidi schemi del sistema di esami e della ricompensa proporzionata ai risultati ottenuti. La mente degli studenti è sopraffatta e inebetita dalla enorme quantità di nuovo sapere che si va accumulando ad opera degli specialisti, mentre l'impellente necessità di usare dell'istruzione come mezzo per arrivare ad una carriera proficua, le lascia poco tempo per fermarsi e meditare. E ciò vale anche per gli insegnanti che sono diventati pressoché degli impiegati statali legati ad una routine che non possono affatto modificare.

Ora, la vecchia istruzione umanistica, con tutti i suoi limiti e i suoi errori, possedeva qualcosa che l'istruzione moderna ha perso. Possedeva una forma ben chiara, dovuta anche al fatto che la cultura classica veniva studiata nel suo insieme, non solo nelle sue manifestazioni letterarie, ma anche nella sua struttura sociale e nel suo sviluppo storico. All'istruzione moderna è mancata questa unità formale poiché non ha mai cercato di studiare la civiltà moderna con l'attenzione ed il fervore che gli umanisti dedicavano alla cultura classica. Di conseguenza quella che era la base comune a tutta la cultura umanistica è andata perduta, mentre l'istruzione moderna trova il proprio fine nelle varie specializzazioni.

È in America che questa tendenza centrifuga dell'istruzione moderna ha trovato il suo sviluppo più estremo, ed è qui che ora si stanno facendo dei tentativi per trovare un rimedio a questo male. Esempi tipici di questo movimento possono essere considerati i corsi tenuti all'Università di Columbia ed a Princetown sull'introduzione allo studio della civiltà occidentale, e il " Great Books Programme " di Annapolis. Si può anche citare la proposta da parte di A.E. Bestor per uno studio della civiltà americana come fondamento

dell'istruzione letteraria che è contenuta nel capitolo conclusivo del suo libro *Educational Wastelands* (1953).

Tutti i programmi riguardano in un modo o nell'altro lo studio della civiltà occidentale come unità intelligibile. Essi accettano la situazione attuale di studi professionali e di molteplici specializzazioni e tentano di correggere queste tendenze centrifughe, dando agli studenti una base culturale comune e la consapevolezza dell'esistenza di un mondo di pensiero e di attività culturale che include e trascende ogni studio di specializzazione.

Benché i corsi dedichino il loro studio alla civiltà occidentale nel suo insieme, la massima parte del materiale moderno su cui si lavora è fornito da cinque paesi: Inghilterra, Stati Uniti, Francia, Germania ed Italia.

Tuttavia, benché una distribuzione diversa sarebbe stata più giusta nei riguardi del contributo alla cultura europea da parte delle nazioni europee più piccole, esso non avrebbe cambiato di molto il carattere generale dell'insieme. Infatti le correnti più importanti della civiltà occidentale sono intrecciate tanto fittamente tra loro che tutti vi sono rappresentati in ognuna delle sue parti.

Questa unità organica della cultura occidentale è così forte che perfino gli sviluppi moderni del più estremo nazionalismo sono stati incapaci di creare una qualsiasi autarchia culturale e spirituale ed in verità se essi vanno oltre un certo punto in questa direzione, essi si dimostrano fatali all'esistenza della stessa cultura nazionale, come ha dimostrato il catastrofico sviluppo del nazionalsocialismo in Germania. Ogni grande movimento nella storia della civiltà occidentale dall'età carolingia all'Ottocento, fu un movimento internazionale che doveva la propria esistenza ed il suo sviluppo alla cooperazione di molti popoli diversi.

Lo Stato nazionale unitario che ha avuto una parte tanto importante nella storia moderna è senza dubbio un'istituzione tipicamente europea. Pure esso rappresenta soltanto un aspetto della civiltà occidentale. Da una parte vi è l'ancor più antica tradizione tra città, istituzioni ed individui, che esisteva ancor prima che si pensasse allo Stato unitario, e che continuerà a sopravvivere finché la tradizione della scienza e della religione europea conserverà la sua vitalità. I rapporti tra il Mediterraneo ed il Nord o tra l'Atlantico e l'Europa Centrale, non furono mai semplicemente economici o politici; essi rappresentavano anche lo scambio di sapere e di idee e l'influenza delle istituzioni sociali e delle forme artistiche e letterarie. Il concetto di una comunità della cultura occidentale non è un'idea nuova. È sempre stata accettata sotto vari aspetti, come un fatto di esperienza giornaliera e come un assioma di pensiero storico.

Vi sono state senza dubbio grandi diversità di opinioni a proposito della natura di questa comunità; né ciò ci deve sorprendere poiché quale che sia la sua

natura, l'unità della civiltà occidentale non è certo una cosa semplice. In contrasto con la semplicità monolitica delle grandi culture orientali, la civiltà occidentale è come una cattedrale gotica, un meccanismo complesso di forze contrastanti che raggiunge la propria unità con un equilibrio dinamico tra due spinte contrarie.

Le due grandi tradizioni che più hanno contribuito allo sviluppo della civiltà occidentale - l'eredità della cultura classica e la religione cristiana - hanno sempre prodotto una tensione interna nello spirito della nostra cultura che si mostra nel conflitto tra gli ideali estremi dell'ascetismo ultra-terreno e di un umanesimo liberale. Pure la coesistenza di questi due elementi è stata la condizione essenziale dello sviluppo occidentale che ha ispirato tutti i grandi movimenti della nostra cultura. Ma vi era pure un terzo elemento che fu ignorato o accettato passivamente in passato e che ha raggiunto una piena consapevolezza ed una propria espressione intellettuale durante gli ultimi duecento anni.

Questo terzo elemento è la tradizione autoctona dei singoli popoli, distinta da ciò che è stato tramandato dagli insegnanti e dai maestri: la dotazione originale data all'uomo occidentale che gli deriva da un lontano passato preistorico, che è radicata nella terra europea e trova la propria espressione nei vari linguaggi se non nelle varie letterature. È questo il fattore che ha spesso sottolineato, talvolta in forme esageratamente unilaterali, il nazionalismo moderno, un movimento che ha rimesso in auge lingue dimenticate ed ha riportato alla ribalta popoli scomparsi. Esso non ha soltanto mutato la distribuzione geografica dell'Europa, ma ha avuto un effetto rivoluzionario sull'istruzione e sulla letteratura europea.

Anche se guardiamo il nazionalismo moderno come il sovvertitore dell'unità della cultura occidentale, anche se accettiamo ciò che il grande poeta austriaco ha detto: "Il cammino della cultura moderna porta dall'umanità, attraverso il nazionalismo, alla bestialità", dobbiamo ammettere però la sua importanza come prodotto tipico dello sviluppo occidentale e come fattore vitale della storia moderna. Né è la sua importanza limitata all'Europa, poiché esso si è dimostrato un movimento di portata mondiale che tenta di distruggere l'egemonia della civiltà occidentale.

L'idealismo sublimato dell'Illuminismo, lo spirito della " Società delle Nazioni " e della " Carta delle Nazioni Unite " non si sono dimostrati abbastanza forti per controllare il dinamismo aggressivo del nazionalismo. Il nuovo genere di politica, come la vedemmo nel Fascismo e come lo vediamo oggi nel Comunismo, è una tecnica di violenza organizzata che può essere animata da una fredda e realistica volontà di potere, ma che deve il proprio potere di

azione direttiva alle cieche, inconscie forze dell'aggressività razziale e del risentimento sociale.

La civiltà occidentale in passato è stata senza dubbio piena di guerre e di rivoluzioni e gli elementi nazionali della nostra cultura, anche quando erano ignorati, offrirono sempre una forza travolgente di passione e di aggressiva affermazione di sé. Ma questi elementi furono in passato controllati dalla lealtà spirituale e dalla disciplina di una tradizione intellettuale oggettiva. La storia della cultura intellettuale è stata effettivamente la storia del progresso della " civiltà ", sull'energia barbarica dell'uomo occidentale e della subordinazione graduale della natura ai fini umani sotto la duplice influenza dell'etica cristiana e della ragione scientifica. Soprattutto nessun'altra cultura al mondo ha dedicato tanta attenzione ai problemi del potere politico ed ai principi morali dell'azione politica, come quella dell'occidente. Essa è stata discussa attraverso i secoli da Dante, san Tommaso, Machiavelli e Bodin, da Hobbes e Harrington, Locke e Burke, Montesquieu e Rousseau, Hegel e Stuart Mill, De Maistre e Proudhon.

Questa libertà di discussione politica di alto livello è qualcosa che la civiltà occidentale ha in comune con quella dell'antichità classica, e con nessun'altra. Presuppone l'esistenza di un corpo internazionale di opinione evoluta che non è una creatura dello Stato e che è libero di discutere principi sociali e politici fondamentali in un'atmosfera di relativa imparzialità. Ma il nazionalismo moderno non lascia spazio per l'imparzialità scientifica. Prende tutto quello che può dal tesoro comune di cultura europea e rifiuta ostilmente e con disprezzo quanto non può pretendere come suo. Divide la repubblica delle lettere con una guerra civile di propagande opposte che sono spietate e senza scrupoli, come lo sono sempre state tutte le guerre civili. Contemporaneamente lo Stato si è armato con i nuovi strali della guerra psicologica, la suggestione di massa e la disintegrazione che minacciano il genere umano con una tirannia spirituale più formidabile di qualsiasi altra cosa il mondo abbia conosciuto.

Queste tendenze sono ugualmente fatali all'unità della civiltà occidentale ed alla creazione di un ordine internazionale mondiale come è stato immaginato nei documenti costitutivi della " Società delle Nazioni " e delle " Nazioni Unite ". Il conflitto quindi non è tra l'Europa e le altre culture mondiali. È una malattia che è malattia comune alla civiltà moderna in tutte le sue manifestazioni ed in tutti i continenti. Ma non vi è dubbio che la crisi appare nella sua forma più acuta in Europa dove più di venti Stati nazionali, comprese alcune tra le potenze mondiali militarmente ed industrialmente più sviluppate del mondo, sono raggruppate insieme in un'area più ristretta di quella degli Stati Uniti. In queste condizioni, tutte le guerre europee hanno

l'aspetto delle guerre civili, e la creazione di un ordine internazionale non è più il sogno di idealisti politici, ma è diventato una necessità pratica, senza la quale l'Europa non può sperare di sopravvivere.

Il grande problema del secolo attuale è se la civiltà intellettuale sia abbastanza forte per creare un ordine mondiale basato sui principi della legge internazionale e della libertà personale che sono i frutti dell'intera tradizione del pensiero politico occidentale o se si debba riconoscere la necessità di una serie di enormi Stati continentali che abbiano il compito di organizzare il mondo come l'insieme di un numero limitato di sfere di potere esclusivistiche ed in antagonismo le une con le altre.

Attualmente la prospettiva di una realizzazione della seconda alternativa sembra piuttosto minacciosa, e l'Europa si è a tal punto disintegrata attraverso la guerra ed i conflitti politici, che ha perso la sua antica posizione di supremazia culturale. Non sarebbe tuttavia giusto giudicare la situazione attuale in base alle risorse materiali. Le forze della civiltà occidentale sono maggiori delle risorse economiche e militari degli Stati dell'Europa occidentale. Una delle potenze più grandi al di fuori del mondo europeo, gli Stati Uniti, è così profondamente imbevuta di tradizioni ed ideali occidentali che l'America non può accettare la completa disintegrazione dell'Europa, senza mettere in pericolo la propria esistenza culturale.

Quale che possa essere il futuro politico dell'Europa e per quanto oscure siano le sue prospettive economiche, l'Europa conserva la sua posizione storica come la fonte della civiltà occidentale, e ciò necessariamente influenzerà il futuro come influenzò il passato. Perché non è esagerato dire che la civiltà moderna è la civiltà occidentale. Vi sono pochissime forze attive e vive nel mondo moderno che non si siano sviluppate o evolute sotto l'influsso della cultura occidentale.

È quindi più importante ora di quanto non lo sia mai stato, capire la natura della civiltà occidentale e il modo in cui questo gruppo relativamente esiguo di Stati Europei riuscì a trasformare il resto del mondo ed a cambiare l'intero corso della storia umana. Uno studio sistematico della civiltà occidentale è diventato, di conseguenza, una parte essenziale dell'educazione non solo in Europa, ma ancor più nei Paesi extra europei che ancora appartengono alla tradizione della civiltà occidentale. Ciò è pure necessario nelle società orientali che hanno cessato di dipendere politicamente ed economicamente dall'imperialismo occidentale, ma che ancora devono trovare una sintesi tra le proprie culture tradizionali e le nuove idee ed il nuovo tenore di vita che sono derivati loro dall'Occidente.

Anche se i tentativi occidentali di creare un ordine mondiale ed internazionale a salvaguardia della pace e della libertà si dimostreranno illusori e se il mondo

piomberà in un crepuscolo di barbarie ed avrà inizio un nuovo Medio Evo, rimarrà se non altro questo tentativo.

Infatti anche l'Alto Medio Evo che seguì la caduta dell'Impero Romano non distrusse completamente la continuità della cultura per il fatto che una conoscenza elementare della civiltà classica si conservò e si trasmise per mezzo dei monaci e degli insegnanti i quali furono gli educatori dei barbari cristiani. Senza dubbio la cultura del mondo antico si poteva trasmettere più facilmente della nostra perché era infinitamente più semplice e poiché aveva dietro di sé le forti tradizioni unitarie dell'Impero Romano e della Chiesa Cattolica. Tuttavia anche la nostra civiltà, pur complessa e poliedrica, non è completamente priva di forma. Ha una propria tradizione intellettuale, capace di essere formulata e trasmessa non meno di quella della cultura classica. Come questo si possa compiere nel modo migliore è il grande problema dell'istruzione moderna e si è ancora ben lungi dall'aver trovato una soluzione. Sotto un certo punto di vista potrebbe dimostrarsi più facile affrontare il problema in America piuttosto che in Europa, non solo perché il Nuovo Mondo è capace di vedere in prospettiva la situazione europea, ma anche perché dal punto di vista americano vi è una relazione evidente tra la storia degli Stati Uniti e quella dell'Europa presa nel suo complesso. In Europa la situazione è diversa. Lo studente inizia con una particolare tradizione nazionale e si trova immerso nello studio di una trama intricata di tradizioni nazionali in conflitto le une con le altre, prima di essersi pienamente reso conto dell'esistenza o della natura della civiltà europea come di un tutto organico.

Negli Stati Uniti però vi è oggi l'opinione generale che la nazionalità offra una base troppo esigua per gli studi storici e vi è di conseguenza un movimento generale verso altri orizzonti più vasti. Ma quali sono questi orizzonti? Lo studio della storia del mondo o quello della civiltà in generale è troppo vasto perché si possa esaurire, anche in modo sommario, in corsi della durata di due o tre anni. Se ascoltiamo il parere di Arnold Toynbee che trova il vero motivo unificatore della storia nella civiltà, allora l'oggetto di studio diventa ovviamente la civiltà occidentale. Ma, come lo stesso Toynbee ha dimostrato, la civiltà occidentale non può separarsi dalla civiltà cristiana, e quest'ultima è l'unità più fondamentale e intelligibile. Con lo studio della cultura cristiana nei suoi aspetti multiformi arriveremo alla comprensione della civiltà occidentale partendo dal suo intimo e arrivando alle sue forme esteriori, mentre è molto più difficile intraprendere uno studio unitario partendo dalla molteplice e centrifuga civiltà occidentale e cercare di scoprire il suo principio unitario partendo dalle sue forme esteriori. Se invece iniziarne il nostro studio con la cultura cristiana scopriremo immediatamente le fonti delle tradizioni

intellettuali che hanno determinato il corso dell'educazione occidentale. Perché, come ho scritto altrove:

“L'attività del pensiero occidentale che si è manifestata tanto nelle invenzioni scientifiche e tecniche come nelle scoperte geografiche non fu l'eredità naturale di un tipo biologico particolare; fu il risultato di un lungo processo educativo che cambiò gradualmente l'indirizzo del pensiero umano e allargò le possibilità dell'azione sociale. In questo processo il fattore vitale non fu il potere aggressivo di conquistatori e capitalisti, ma l'allargarsi della capacità dell'intelligenza umana e lo sviluppo di nuovi tipi di genio creativo e di abilità”²². ▲

²² Religion and the Rise of Western Culture (La religione ed il sorgere della cultura occidentale), 1950, p. 10

CAPITOLO DECIMO

I MOTIVI DI UNO STUDIO DELLA CULTURA CRISTIANA

A prima vista può sembrare sorprendente il fatto che sia necessario discutere lo studio della cultura cristiana, almeno per quanto riguarda gli educatori cattolici, poiché ci si sarebbe potuto aspettare che questo problema fosse stato risolto e eliminato anni fa, e che non vi fosse più posto per dei contrasti d'opinione al riguardo. Ma in effetti la situazione è ben diversa e, più analizziamo questo problema, più ci colpisce il fatto che il parere della gente colta in proposito sia molto vago ed incerto e che manchi totalmente una dottrina accettata a tutti o una linea di condotta nel campo della educazione.

La situazione in tutti i paesi di lingua inglese è senza dubbio diversa da quella esistente nell'Europa cattolica, dove la Chiesa ha o conservato una posizione di privilegio nel campo dell'educazione, o più di frequente, è stata costretta a difendersi contro la pressione di regimi anti-clericali o " laicizzanti ". I cattolici dei paesi di lingua inglese, in Inghilterra, in America ed anche in Australia, hanno dovuto contrapporsi ad una politica anti-clericale sul tipo di quella continentale, ma d'altra parte essi non occupano una posizione privilegiata e non possiedono istituzioni proprie nel campo dell'educazione. Essi hanno dovuto costruirsi tutto un sistema educativo dalle basi, con le loro sole scarse risorse. E così il problema più importante per l'educazione cattolica nei paesi di lingua inglese, è stato quello della scuola primaria: come assicurare ai figli dei cattolici il minimo di educazione cattolica.

L'urgenza di un risultato in questo senso ha relegato al secondo posto tutti i problemi riguardanti la istruzione superiore. I cattolici furono del parere che se essi avessero potuto a priori controllare le scuole inferiori, le Università avrebbero potuto benissimo badare a se stesse. Ed hanno fatto effettivamente così, fino ad un certo punto. I cattolici sono riusciti, con sufficiente successo, ad adattarsi ai sistemi inglesi ed americani di istruzione superiore. Tuttavia si è trattato di adattarsi ad un sistema esteriore, e l'opportunità di decidere quale dovesse essere la natura dell'istruzione superiore o di creare un curriculum di studi personale, non si è spesso presentata.

Tutto questo è relativamente semplice. Ma è molto più difficile spiegare quale fosse la situazione in passato - quando la Chiesa dominava l'intero sistema educativo - scuole, collegi ed università - e determinava l'intero corso degli studi superiori. Sicuramente ci si sarebbe aspettato che lo studio della cultura cristiana avesse costituito la base degli studi superiori e che si fossero posti i fondamenti di una tradizione educativa che avrebbe dominato l'educazione cristiana per sempre. Ciò che invece avvenne fu che per secoli l'istruzione superiore si identificò a tal punto con lo studio di una particolare cultura

storica - quella dell'antica Grecia e di Roma - che non rimase più posto per niente altro. Perfino lo studio della nostra cultura nazionale, sia storica che letteraria, non ottenne pieno riconoscimento fino all'Ottocento, mentre il concetto di una cultura cristiana come oggetto di studio, non è mai stato pienamente riconosciuto.

Il grande ostacolo a questo studio non sono stati i pregiudizi religiosi o laici, ma pregiudizi di ordine essenzialmente culturale. Esso ebbe le sue origini nella idealizzazione dell'antichità classica da parte degli studiosi umanisti e degli artisti del Quattrocento e del Cinquecento. E venne come conseguenza di questa concezione l'idea che il periodo intercorrente tra la caduta di Roma e il Rinascimento, offriva allo storico, come dice Voltaire " la nuda prospettiva di un millennio di stupidità e di barbarie ". Era un " Medio Evo " nel significato originale della parola - cioè una specie di vuoto spirituale tra due età di risultati culturali che (per proseguire con la stessa citazione) " rivendicavano la grandezza dello spirito umano ".

Questo punto di vista, che ignora necessariamente i risultati e persino l'esistenza della cultura cristiana, fu tramandato quasi immutato dal Rinascimento all'Illuminismo del XVIII secolo e da quest'ultimo alle moderne ideologie laiche. E benché oggi ogni persona istruita riconosca che esso sia basato su una visione storica completamente errata e soprattutto su una ignoranza completa della storia, esso continua ad esercitare una immensa influenza consciamente ed inconsciamente sull'educazione moderna o sul nostro atteggiamento nei riguardi del passato.

È quindi necessario che gli educatori facciano uno sforzo positivo per scacciare lo spettro di questo antico errore e per dare allo studio della cultura cristiana il posto che le spetta nell'educazione moderna. Non ci rivolgiamo solo agli studiosi che si interessano del Medio Evo, poiché essi stessi sono sino ad un certo grado, legati a questo errore dalle limitazioni della loro specializzazione. La cultura cristiana non è la stessa cosa della cultura medievale. Esisteva prima che il Medio Evo cominciasse, e continuò ad esistere dopo che fu finito. Non si può capire la cultura medievale senza studiare le sue basi nel periodo dei Padri della Chiesa e dell'Impero Cristiano e non si possono capire le letterature classiche in vernacolo dell'Europa nel periodo post-rinascimentale, senza studiarne le basi nella cultura medievale. Perfino lo stesso Rinascimento, come hanno dimostrato Conrad Burdach e E. R. Curtius, non è comprensibile, senza che lo si studi come parte di un movimento che ebbe le sue origini più profonde nel Medio Evo.

Sembra inoltre che il tempo sia maturo per affrontare nuovamente l'argomento, poiché il nostro sistema educativo - e non in un solo paese, ma in tutto il mondo occidentale - sta attraversando un periodo di cambiamenti

rapidi e fondamentali. Il vecchio dominio dell'umanesimo classico è finito, e niente ha preso il suo posto ad eccezione delle specializzazioni scientifiche che non offrono un'istruzione intellettuale completa e tendono piuttosto a disintegrarsi nelle varie tecniche. Tutti gli educatori riconoscono che ciò è insoddisfacente. Uno specialista nel campo scientifico od un tecnico non può considerarsi una persona istruita. Egli ha tendenza a diventare soltanto uno strumento dell'industria o della burocrazia, una formica operaia in una società di insetti e ciò vale anche per lo specialista di letteratura, benché la sua funzione sociale sia meno evidente.

Ma perfino i totalitaristi non accettano questa soluzione; al contrario insistono sottolineando l'importanza dell'elemento culturale nell'istruzione, sia che il loro ideale culturale sia nazionalista e razziale come per il Nazismo, o cosmopolita e proletario, come per il Comunismo. Dal nostro punto di vista questa cultura totalitaria significa senza dubbio una istruzione obbligatoria sia per lo scienziato che per l'operaio, con la stessa limitata ideologia di partito, ma almeno essa offre un rimedio sia pur elementare contro gli effetti di disintegrazione operati dalla specializzazione moderna e da a tutto il sistema educativo un fine unificatore.

Il Cielo non voglia che noi ci proviamo a risolvere i nostri problemi educativi in questo modo, imponendo cioè un'ideologia politica obbligatoria all'insegnante ed allo scienziato! Ma non possiamo nemmeno rimediare a questo male standocene comodamente seduti e permettendo che l'istruzione superiore degeneri in un caos di specializzazioni, l'una in contrasto con l'altra, senza che lo studente abbia un motivo determinante diverso dalla necessità pratica ed urgente di trovare un lavoro e da guadagnarsi da vivere non appena terminati gli studi.

Questa combinazione di utilitarismo e di specializzazione non è soltanto fatale all'idea di una educazione liberale, ma è anche una delle cause più importanti della disgregazione di ordine intellettuale nella cultura occidentale moderna sotto la minaccia aggressiva del nazionalismo totalitario e del comunismo.

È necessario avere un po' di istruzione intellettuale se si vuole che la cultura occidentale sopravviva, ma non possiamo più basarci esclusivamente sulla disciplina tradizionale dell'umanesimo classico, benché questa sia la fonte di tutto ciò che di migliore vi fu nella tradizione del liberalismo occidentale e della scienza occidentale.

Non possiamo infatti ignorare la realtà della situazione - il declino progressivo della grande tradizione dell'umanesimo occidentale, il continuo diminuire degli studiosi dei classici e lo sviluppo di un vasto sistema di portata nazionale di istruzione professionale che non ha niente in comune con l'antica cultura classica.

Purtuttavia il declino degli studi classici non coinvolge necessariamente anche il declino dell'istruzione liberale vera e propria. In America gli istituti della Facoltà di Lettere conservano ancora il loro prestigio e i pedagogisti americani hanno continuato a sostenere gli ideali di una educazione liberale. Ma non vi è ancora un parere comune su come si possa ritrovare la perduta unità dell'istruzione umanistica. Lo stesso istituto universitario della Facoltà di Lettere tende a suddividersi per il sempre crescente numero degli argomenti di studio, finché diventerà un insieme amorfo di corsi di specializzazione. È appunto per porre rimedio a questo stato di cose che i pedagogisti americani hanno introdotto o proposto uno studio generale integrativo della nostra cultura che offrirebbe una base intellettuale comune agli studenti di lettere.

Il problema che si pone ai cattolici è in certo qual modo un problema diverso. Essi non hanno mai nel complesso perso di vista l'ideale medievale di un ordine e di una gerarchia del sapere e dell'integrazione degli studi per mezzo di un più alto principio spirituale. In altre parole i cattolici hanno una teologia comune ed una filosofia comune - discipline che mancano al sistema laico moderno di istruzione superiore. Pure, nonostante questo enorme vantaggio, non si può affermare che l'università cattolica abbia risolto il problema dell'istruzione superiore moderna o che sia estranea, come una eccezione brillante, al caos esistente nel campo dell'istruzione in tutto il resto del mondo. Infatti la Facoltà di Lettere cattolica possiede la stessa debolezza di quelle laiche. In rapporto alle altre Facoltà in seno all'università, essa perde esternamente sempre più terreno e, per quanto riguarda le sue condizioni interne, diventa sempre più suddivisa in una molteplicità di studi e corsi diversi. E la causa di tutto ciò è che l'istruzione cattolica ha risentito non certo meno - forse anche di più - del declino degli studi classici e della perdita dell'antica cultura classica, di quanto ne abbia risentito l'istruzione laica. Gli studi classici erano la chiave di volta di tutta la struttura dell'istruzione e, quando essi furono soppressi, gli studi superiori di filosofia e di teologia si trovarono separati dal mondo degli studi specialistici e professionali che assorbono inevitabilmente la maggior parte del tempo, del denaro e del personale insegnante dell'università moderna.

Per questa ragione è quindi di vitale importanza mantenere la posizione chiave della Facoltà di Lettere nell'università ed evitarle un'ulteriore suddivisione, ed è per questo scopo che io ho spesso suggerito lo studio della cultura cristiana come mezzo di integrazione ed unità. La sua funzione sarebbe molto simile a quella degli studi generali sulla civiltà contemporanea, sulla civiltà occidentale o sulla cultura americana che si stanno svolgendo ora in alcune università non cattoliche. In verità si tratta della stessa cosa adattata ai bisogni degli studi superiori cattolici. Infatti se si studia la cultura occidentale alla luce

della teologia e della filosofia cattolica, si studia la cultura cristiana o un suo aspetto. Io sono convinto che lo studio della cultura cristiana sia l'anello mancante essenziale che bisogna ripristinare se si vuole che la tradizione dell'istruzione occidentale e della cultura occidentale sopravviva, poiché è solo per mezzo di questo studio che si può capire come sorse la cultura occidentale e quali siano i valori essenziali su cui si basa.

Non vedo perché, come alcuni hanno insinuato, uno studio di questo genere dovrebbe avere l'effetto di limitare e restringere la mentalità dello studente. Si tratta, al contrario, di uno studio ampio, di vasti orizzonti, poiché ci mostra come mettere in relazione la nostra esperienza sociale contemporanea con gli aspetti più ampi della storia universale. Dopotutto la cultura cristiana non è certo qualcosa di cui vergognarsi. Non è una ristretta tradizione settaria, ma una delle quattro grandi civiltà storiche sulle quali si basa il mondo moderno. Se la istruzione moderna non riesce a comunicare la comprensione di questa grande tradizione, essa viene meno ad uno dei suoi più precisi compiti. La persona istruita infatti non può pensare di occupare degnamente il suo posto nella vita moderna senza avere un senso chiaro della natura e dell'importanza della cultura cristiana: come la civiltà occidentale divenne cristiana e quanto essa sia lontana dall'esserlo oggi, e come ciò avvenne: in breve, una conoscenza delle nostre origini cristiane e degli elementi cristiani durevoli nella cultura occidentale.

Quando parlo di cultura occidentale non uso questa parola col senso che le attribuirono Matthew Arnold e gli umanisti che si riferivano solo al più alto livello di intelligenza colta, ma nel senso che le danno gli antropologi e gli storici sociali che ne hanno allargato il significato fino a farle coprire tutti gli aspetti di vita umana e di pensiero in una società viva. In quest'ultimo senso della parola una cultura è un'unità storica ben definita, ma come ha spiegato così chiaramente Arnold Toynbee nell'Introduzione al suo *Study of History* (Studio della storia), essa ha un'espansione molto più vasta sia rispetto al tempo che allo spazio, di quanta ne abbia qualsiasi altra unità puramente politica, ed essa da sola costituisce un campo intelligibile di studio storico, poiché nessuna sua parte può essere capita in modo adeguato, se non in relazione con il tutto.

Dietro l'unità esistente nella cultura occidentale vi è la più antica unità della cultura cristiana che è la base storica della nostra civiltà. Per più di un millennio, dalla conversione dell'Impero Romano fino alla Riforma, i popoli europei furono consapevoli di far parte della grande società cristiana ed accettarono la fede cristiana e la legge morale cristiana come il legame più essenziale che li teneva uniti socialmente e come la base spirituale del loro tenore di vita. La cultura cristiana continuò a sopravvivere, anche dopo la

rottura dell'unità del Cristianesimo ad opera della Riforma, nella cultura e nelle istituzioni dei diversi popoli europei, ed in certi casi essa esiste anche in seno alla nostra cultura laica, come si può osservare in modo evidente nel rito della incoronazione dei monarchi inglesi.

Chiunque conseguentemente desidera capire la nostra cultura nella sua realtà attuale, non può fare a meno dello studio della cultura cristiana, sia egli cristiano o no. In verità, sotto un certo punto di vista, questo studio è più necessario ai laici che ai cristiani, perché essi hanno bisogno di quella chiave ideologica che apre alla comprensione del passato che ogni cristiano dovrebbe possedere.

L'argomento è vastissimo e potrebbe occupare la vita di uno studioso già specializzato. Ma ciò avverrebbe anche per lo studio della civiltà occidentale nelle Università laiche o senza dubbio per lo studio della cultura classica del passato. Tuttavia esso può offrire anche allo studente normale, che sta entrando nel mondo professionale per guadagnarsi da vivere, una vaga idea delle ricchezze intellettuali e spirituali di cui egli è erede e alle quali potrà tornare più tardi per riceverne luce e ristoro.

Se l'Istituto superiore o l'Università potesse ispirare ai suoi studenti il senso del valore di questa eredità ed il desiderio di sapere di più in proposito, avrebbe fatto il passo più importante. L'istruzione superiore non ignora affatto questa necessità ed ha fatto dei tentativi per soddisfarla sia nelle Facoltà di Lettere che negli Istituti universitari superiori. Ciò è stato fatto però, in un certo senso, un po' a caso ed in modo frammentario. Lo studente ha la possibilità di studiare uno o più argomenti che abbiano attinenza con la cultura cristiana o siano parte di essa, ma nessuno di questi gli darà una visione completa dell'insieme. Ciò che a me sembra necessario è uno studio della cultura cristiana come realtà cristiana - le sue origini, il suo sviluppo, i risultati da essa ottenuti - perché essa fornirebbe una base, una struttura, che conferirebbe unità agli studi della Facoltà di Lettere che ora hanno tendenza a suddividersi in specializzazioni che non hanno alcun rapporto tra di loro.

Questo genere di studio non si può definire uno studio dei classici cristiani, ne è principalmente uno studio letterario. È uno studio culturale in senso sociologico e storico e punterebbe la sua attenzione sulle istituzioni sociali e sui valori morali della cultura cristiana piuttosto che sui risultati da essa ottenuti in campo letterario e artistico. La cultura cristiana si è sempre più manifestata nella letteratura e nell'arte e questo suo continuo rifiorire è certamente degno del nostro studio. Ma ovviamente è fuori questione far studiare tutto ciò allo studente medio della Facoltà di Lettere. Un suggerimento di questo genere, che qualche critico dello studio della cultura cristiana ha attribuito a me, significherebbe non aver capito la natura del

problema. Ciò di cui abbiamo bisogno non è una conoscenza enciclopedica di tutti i risultati della cultura cristiana, ma uno studio del vero e proprio progresso che essa ha compiuto dalle sue origini spirituali e teologiche attraverso una organica crescita storica fino ai suoi risultati culturali. È questo rapporto organico tra teologia, storia e cultura che offre il principio integrativo all'istruzione cattolica superiore, l'unico che possa validamente occupare il posto tenuto precedentemente dall'antico umanesimo classico, che sta scomparendo o è già scomparso.

Inoltre se desideriamo che vi sia tra i diversi gruppi religiosi in seno alla società americana, una comprensione intellettuale e religiosa, il miglior modo per ottenerlo è capire ed apprezzare la nostra cultura profondamente e in tutta la sua portata. Senza questa piena consapevolezza culturale è impossibile sia l'interpretazione della propria cultura in rapporto con le altre, sia capire i problemi concernenti i rapporti tra le varie culture e questi problemi sono di un'importanza veramente incalcolabile per il futuro del mondo moderno.

Non nego affatto che vi siano grandi ostacoli di ordine pratico a proposito del come compiere questo studio. I sostenitori laici temono naturalmente che esso possa venir usato come mezzo di propaganda religiosa e cercano quindi in ogni modo di minimizzare quanto possono l'importanza dell'elemento cristiano nella nostra cultura e di esagerare l'entità dell'abisso tra la civiltà moderna e la cultura cristiana del passato.

I cristiani, d'altro canto, temono che lo studio della cultura cristiana possa portare ad una identificazione del Cristianesimo con una cultura ed un sistema sociale appartenenti al passato ormai morto. Ma per i cristiani il passato non può mai essere morto - come spesso sembra ai fautori del laicismo, poiché essi credono che il passato ed il presente siano uniti nel Corpo Unico della Chiesa e che i Cristiani del passato siano ancora presenti come testimonianza ed aiuto alla Chiesa d'oggi.

Sarebbe indubbiamente erroneo applicare questo principio alle forme particolari della cultura cristiana che vengono condizionate da fattori materiali e limitate dalle diverse circostanze storiche. Ma come vi è un rapporto organico tra la fede cristiana e la vita cristiana, così vi è pure un rapporto tra la vita cristiana e la cultura cristiana. Il rapporto tra fede e vita si realizza in modo completo solo nella vita dei Santi. Ma non è mai esistita una società temporale di Santi, e il tentativo di crearne una, come avvenne nell'Inghilterra puritana o nel Massachusetts, rappresenta una perversione settaria della cultura cristiana. Purtuttavia è proprio della natura della fede cristiana e della vita cristiana penetrare e mutare l'ambiente in cui esse si esplicano e non vi è aspetto della vita umana che sia più di esse legato a questo processo di mutamento e trasformazione. La cultura cristiana è così la circonferenza del

cerchio che ha come centro l'Incarnazione, la fede della Chiesa e la vita dei Santi.

Questo è tutto ciò che la storia deve farci vedere. Il Cristianesimo entrò effettivamente nel mondo storico e trasformò effettivamente le società con le quali venne a contatto: prima il mondo ellenico-orientale dell'Impero Romano d'Oriente, successivamente il mondo latino e barbarico dell'Europa occidentale. Da queste due nuove culture nacquero la cultura bizantina in Oriente e il Cristianesimo occidentale che, nonostante la loro completa separazione, hanno ambedue moltissime caratteristiche comuni. Queste due culture si sono ambedue laicizzate ora, ma il processo di secolarizzazione è tanto recente ed ancora incompleto che è assolutamente impossibile capirle nella loro nuova forma laicizzata senza aver studiato il loro passato cristiano. Sfortunatamente nessuno ha interesse a studiare od a insegnare questo argomento ed è estremamente difficile nelle condizioni attuali per chiunque lo voglia, riuscire ad averne una conoscenza piena, anche se ha il tempo e l'energia per farlo. Le stesse ragioni che rendono lo studio di questo argomento tanto difficile, sono pure ragioni in suo favore, dal punto di vista educativo.

Sono dovute al fatto che si tratta di un argomento di integrazione che presuppone l'aiuto di molti e vari studi speciali, nello stesso modo in cui lo studio delle *litterae humaniores* nella " Greats School " * a Oxford esige la cooperazione di filosofi e storici come di filologi e critici letterari. Un curriculum di studi della cultura cristiana abbraccerebbe quindi uno studio completo della filosofia, della letteratura e della storia cristiana.

Su quali princìpi dovrebbe basarsi uno studio completo di questo genere? Dobbiamo ammettere che la cultura cristiana può essere studiata in due modi: dal punto di vista esterno come uno studio storico obiettivo della Cristianità considerata una delle quattro grandi civiltà del mondo, sulle quali si fonda il mondo moderno, e dall'interno come studio della storia del popolo cristiano - uno studio delle forme in cui il Cristianesimo si è espresso e manifestato nel pensiero umano, nella vita e nelle istituzioni attraverso i secoli.

Lo storico deve seguire necessariamente il primo sistema poiché è un aspetto essenziale dello studio della civiltà mondiale. Il Cristiano deve seguire il secondo poiché esso riguarda la sua storia spirituale ed i vari stadi della vita e del pensiero cristiano.

Se si ha come fine l'educazione bisogna cercare di combinare assieme questi due tipi di studio. Si dovrebbe offrire allo studente una conoscenza generale dello sviluppo esteriore della civiltà cristiana dalle origini ad oggi, e ciò dovrebbe essere accompagnato da uno studio più dettagliato della vita, del pensiero e delle istituzioni cristiane in un determinato periodo.

Lo sviluppo della cultura cristiana è passato attraverso sei fasi o periodi successivi con una particolare forma culturale:

* Greats School: la scuola per l'esame finale all'Università di Oxford (N. d. T.).

1) Il Cristianesimo primitivo dalle origini all'inizio del IV secolo. È questo il periodo che vide la nascita della Chiesa: l'espansione della vita cristiana nascosta sotto l'aspetto esteriore di una civiltà pagana e lo sviluppo di una società cristiana autonoma distribuita in tutte le grandi città dell'Impero Romano, soprattutto nel Mediterraneo Orientale.

2) Il Cristianesimo dei Padri della Chiesa, dal IV all'XI secolo: il periodo della conversione, del mondo romano-ellenico e l'affermazione della cultura cristiano-romana o bizantina.

3) La formazione della Cristianità occidentale dal VI all'XI secolo: il periodo della conversione dell'Europa settentrionale e della formazione della Cristianità occidentale per mezzo di una permeazione lenta della cultura cristiana nelle culture barbare, celtica, germanica e slava. Contemporaneamente gran parte dell'antico mondo cristiano andò perduto per il sorgere al suo posto dell'Islamismo e lo sviluppo di una nuova cultura non cristiana.

4) La Cristianità medievale, dall'XI al XV secolo. È il periodo in cui la cultura cristiana occidentale raggiunse il suo sviluppo pieno ed una consapevolezza culturale e creò nuove istituzioni sociali e nuove forme di espressione artistica e letteraria.

5) Il periodo in cui la Cristianità si divise, dal XVI al XVIII secolo: il periodo dello sviluppo delle culture nazionali europee. Nonostante le lotte religiose interne che caratterizzarono questo periodo, esso fu anche un periodo di espansione, in modo tale che la cultura cristiana arrivò gradualmente ad incorporare tutto il Nuovo Mondo. Esso vide anche un grande, anche se privo di notevoli risultati, sforzo per l'espansione del Cristianesimo dall'Europa all'India, alla Cina, al Giappone.

6) Cristianesimo secolarizzato dal XVIII secolo ad oggi. Durante questo periodo la cultura occidentale raggiunse un grado di egemonia mondiale, ma cessò contemporaneamente di essere cristiana e l'antica struttura delle istituzioni della cultura cristiana fu spazzata via dai movimenti rivoluzionari. Il Cristianesimo tuttavia sopravvisse e la cultura occidentale conserva ancora tracce considerevoli delle sue origini cristiane. Inoltre la espansione mondiale della cultura occidentale è stata accompagnata da una nuova espansione dell'influenza missionaria cristiana specialmente in Africa ed in Australia.

Ognuno di questi periodi ha le proprie caratteristiche specifiche che si possono studiare nell'arte e nella filosofia, nella letteratura e nelle istituzioni sociali. Quelle che sono più importanti e tipiche sono le manifestazioni diverse della stessa vita cristiana che si sono espresse successivamente nei diversi periodi.

Questo studio copre cronologicamente in gran parte lo stesso periodo studiato nei corsi di storia della civiltà occidentale, ma possiede un principio inferiore di unità organica che essi non possiedono, ed ogni periodo, come ogni aspetto di un periodo particolare, è in rapporto organico con tutto l'insieme. Esso è utile specialmente come studio coordinatore che ci potrà aiutare a capire le somiglianze e differenze delle diverse culture regionali, rendendo chiari i fattori comuni che hanno avuto un'influenza su tutte loro.

Nessuna delle istituzioni che sono comuni a tutta la cristianità come il monachesimo e le università o persino la monarchia costituzionale ed il sistema di governo rappresentativo, può trovare una spiegazione nella struttura storica della nazione in base alla quale esse vengono generalmente studiate. Esse possono essere capite solo come parte di un'eredità, comune a tutte le nazioni, della cultura cristiana. Nello stesso modo gli archetipi spirituali che formarono il carattere ed ispirarono la vita dell'uomo occidentale, sono di origine cristiana e per quanto essi si siano realizzati in pratica in modo imperfetto, non ci è possibile capire ciò su cui si basa il comportamento dell'uomo occidentale, senza tener conto di essi.

Si studiano le idee politiche in rapporto alla storia, pur sapendo che la maggioranza degli uomini non agisce guidata soltanto da motivi ideologici. A maggior ragione quindi si dovrebbe studiare l'elemento religioso nella cultura poiché esso influenzò la maggior parte degli uomini dalla culla alla tomba ed ha fatto sentire la sua influenza sulla cultura occidentale per più di dodici secoli. Esso non fu oggetto di studio in passato perché gli uomini lo consideravano naturale come l'aria che respiravano, Ma, ora che la nostra civiltà tende sempre più in predominanza a laicizzarsi, è necessario farne uno studio particolare, se vogliamo essere in grado di capire il nostro passato e la natura della cultura che ci è stata tramandata. ▲

CAPITOLO DECIMOPRIMO
**LO STUDIO DELLA CULTURA CRISTIANA,
NELL'ISTITUTO SUPERIORE CATTOLICO**

Lo studio della cultura cristiana come l'abbiamo descritto nel capitolo decimo offre una nuova possibilità di affrontare i tre grandi problemi che riguardano l'istruzione occidentale al giorno d'oggi: primo, come conservare la tradizione dell'istruzione liberale contro la pressione crescente operata dalla specializzazione scientifica e l'istruzione professionale utilitaristica; secondo, come conservare l'unità della cultura nella cultura occidentale contro le forze disgregatrici del nazionalismo e del razzismo; terzo, come preservare la tradizione della cultura cristiana in un'epoca prettamente laica.

I primi due problemi riguardano qualsiasi università occidentale e qualsiasi istituzione nel campo della istruzione superiore, ma il terzo interessa in special modo gli Istituti universitari e le Università cattoliche poiché rispecchia il fine per cui essi furono creati. Per essi il problema non è semplicemente culturale, ma religioso poiché la secolarizzazione dell'istruzione minaccia l'esistenza vera e propria del tipo di vita cristiano e della comunità cristiana. Il sistema tradizionale di istruzione cattolica ci è pervenuto dai giorni in cui qualsiasi tipo di istruzione primaria era religioso, così che tutti possedevano una base comune di istruzione religiosa. Ma oggi l'esistenza di un sistema universale di istruzione laica sotto l'egida statale, obbliga a stabilire in modo completo le fondamenta culturali per una conoscenza vasta e generale, se non si vuole essere sommersi dalla corrente del materialismo dell'ambiente.

La cultura moderna non è infatti di carattere pluralistico, come è stato affermato da alcuni studiosi di sociologia; al contrario è più unitaria, più uniforme e più fortemente centralizzata ed organizzata di qualsiasi altra cultura esistita fino ad ora. E l'educazione moderna è stata uno dei fattori più importanti per raggiungere questo risultato poiché essa pone tutte le generazioni dei giovani sotto le stesse influenze di idee durante il periodo più impressionabile della loro vita. Qui negli Stati Uniti, la gente dovrebbe essere conscia di questo, poiché i sociologi, come Robert Lynd e David Riesman, hanno operato più di chiunque altro al fine di descrivere e diagnosticare questa situazione.

Ora il problema consiste nel fatto che mentre la cultura e la società sono unitarie, la religione è pluralistica, negli Stati Uniti forse più che altrove, e ciò rende ancora più difficile a qualsiasi religione come ad esempio il Cattolicesimo, l'opporvi alla invadente e sempre più forte pressione del " tipo comune di vita ". Ecco perché il problema della cultura cristiana ha un'importanza tanto essenziale: infatti se i cristiani non sapranno difendere le

proprie tradizioni culturali, essi non potranno sopravvivere. Diventa quindi essenziale dimostrare non solo il danno che ne deriverebbe per i valori umani insiti nella nostra cultura unitaria moderna, ma anche i valori positivi della tradizione culturale cristiana ed il suo significato universale.

Per affrontare in modo realistico il problema è necessario prima di tutto e essenzialmente un chiaro riconoscimento della contraddizione e del conflitto tra la nostra cultura unitaria e la nostra tradizione cristiana.

Infatti in questa cultura unitaria vi è ben poco posto per i concetti fondamentali tipici della visione cattolica o cristiana - il soprannaturale, l'autorità spirituale, Dio e l'anima - in sostanza l'intera nozione del trascendente. Così se gli studenti non possono imparare qualcosa della cultura cristiana nel suo insieme - il mondo del pensiero cristiano e del tipo di vita cristiano e le norme concernenti la comunità cristiana - essi si vengono a trovare in una posizione di distacco culturale - l'inferiorità sociale del ghetto senza la sua autonomia e la sua autosufficienza.

Per affrontare questa situazione è necessario far sì che lo studioso si renda conto della relatività della cultura. Oggi, non meno che in passato, l'uomo privo di cultura accetta la cultura del mondo in cui vive, come cultura in senso assoluto. Occorre un bagaglio non indifferente di studio e di immaginazione, per capire la diversità tra le culture e l'esistenza ed il valore di altri sistemi di vita diversi dal sistema dominante.

Sotto questo punto di vista la posizione dell'istruzione americana è veramente paradossale. Da una parte, come dissi all'inizio del capitolo, la tendenza dominante della società americana è rivolta al conformismo sociale e l'istruzione pubblica ha rafforzato questa tendenza con il suo atteggiamento privo di senso critico, verso il " sistema di vita americano " e l'ideologia democratica corrente. Ma d'altra parte gli americani hanno avuto possibilità eccezionali per capire la diversità della cultura, non solo a causa delle differenze tra le loro origini culturali, ma anche per il fatto che fin dall'inizio della storia americana essi sono venuti a contatto con i popoli di origine americana che seguivano un sistema di vita completamente diverso. Sono stati gli antropologi americani che hanno indicato la strada per lo studio di questi diversi sistemi di vita e che furono pure, io credo, i primi a formulare il concetto di cultura come oggetto fondamentale di uno studio scientifico sociale.

Questa concezione è stata definita da Margaret Mead come un'" astrazione dell'insieme delle nozioni apprese riguardanti il comportamento che un gruppo di persone, le quali hanno in comune la stessa tradizione, trasmette intieramente ai propri figli ed in parte a quegli immigrati che diventano membri di quella società. Essa abbraccia non solo le arti e le scienze, le

religioni e le filosofie cui la parola cultura è stata applicata storicamente, ma anche i sistemi tecnologici, i sistemi politici, le piccole abitudini della vita intima giornaliera, come il modo di preparare o di mangiare il cibo o di far dormire un bambino, come pure il metodo da seguirsi per l'elezione di un primo ministro o di apportare mutamenti alla costituzione"²³ e prosegue dicendo che l'esperienza degli antropologi ha dimostrato che tutto ciò costituisce un insieme di cose ben concatenate, così che qualsiasi cambiamento di una delle parti sarebbe conseguentemente accompagnato da cambiamenti in altre parti.

Ora è ovvio che questo concetto di cultura non è confinato alle società primitive che generalmente costituiscono il campo di interesse principale per gli antropologi. Esso può egualmente essere applicato a tutte le società storiche benché il suo studio sia stato suddiviso in molte discipline accademiche. Ne consegue che lo studio delle società primordiali è il campo proprio degli antropologi, quello delle società moderne conosciuto normalmente sotto il nome di sociologia e quello delle società studiate da un punto di vista letterario, è il campo di studio degli storici, benché in ognuno di questi casi sia la cultura di una società a rappresentare l'oggetto di studio più importante. Questo è meno ovvio nel caso della storia per le complicazioni create da una estensione più vasta delle società civili e delle opportunità di un contatto e di un conflitto culturale. Un antropologo può studiare la cultura di una tribù primitiva come un tutto isolato, ma lo storico può trovarsi a contatto con un'intera serie di culture l'una in relazione con l'altra, a partire dalla regione fino alla nazione e dalla nazione alla civiltà.

È ovvio che la civiltà, che secondo le parole di Arnold Toynbee, è l'entità che forma il campo intelligibile di studio più alto e che può comprendere, per quanto riguarda l'estensione, tutto il mondo, è qualcosa di molto diverso dall'atomo isolato quale è la società primitiva. Può essere definita come una supercultura, poiché può dominare ed assorbire ogni aspetto di queste unità culturali primarie. Essa assomiglia tuttavia alla cultura primitiva in quanto è essa pure un sistema di vita: possiede valori, sistemi di condotta e regole di comportamento comuni, e tutti questi contribuiscono alla formazione di quell'ordine morale comune che è l'essenza dell'unità culturale.

Questa definizione della cultura come ordine essenzialmente morale dovrebbe dimostrarsi ugualmente accettabile agli antropologi sociali, agli storici e ai teologi. Infatti da una parte includerebbe il concetto sociologico di costumi e abitudini popolari che tanta influenza ha avuto sull'antropologia sociale

²³ Cultural Patterns and Technical Change (Modelli culturali e cambiamenti tecnici), New York, " Mentor Books ", 1955, pp. 12-13

americana, e dall'altra l'idea di una comunità spirituale, una comunità di valori e ideali morali che spiega l'unità religiosa o ideologica delle grandi civiltà mondiali. Essa ci permetterà inoltre di studiare le manifestazioni spirituali ed intellettuali di una cultura come espressione dei suoi valori fondamentali, come riconoscono gli antropologi nel loro studio della religione Pueblo e del dramma Orokoló *, ecc. Quanto più la cultura è ad un livello alto, tanto più importanti sono i suoi elementi intellettuali e spirituali così che i due usi della parola cultura sono quasi indistinguibili l'uno dall'altro; cioè, la cultura classica nel senso umanistico della parola è una parte dello studio della cultura greco-romana sia in senso sociologico che antropologico. Ciò produce grandi complicazioni senza dubbio, ma in definitiva lo studio di culture superiori è inevitabilmente una materia complicata.

Le grandi culture mondiali, come quella cinese, indiana e islamica sono esempi classici di un tale ordine morale. Ognuna di esse possiede o possedeva una legge sacra ed un sistema di valori su cui si fondava la sua vita sociale.

Il mondo occidentale oggi non possiede più questo principio di ordine morale. Esso è diventato così profondamente laico da non riconoscere più alcun sistema comune di valori spirituali, mentre i suoi filosofi sempre più si sono sentiti inclini ad isolare il concetto morale dal suo contesto culturale ed hanno cercato di creare un sistema soggettivo astratto di etica pura. Se questo fosse tutto noi saremmo obbligati a concludere che la società occidentale moderna non possiede una civiltà, ma solo un ordine tecnologico che si appoggia ad un vuoto morale.

Ma la società occidentale ha ereditato la tradizione di una delle più grandi civiltà mondiali e finché si riconoscerà questo suo legame, noi potremo considerarci ancora civili e ci sarà ancora possibile restaurare un or-

* Allusione alle forme di religione che si riscontrano presso i Pueblos dell'America (Cfr. TACCHI VENTURI, Storia delle religioni, Torino. UTET, 1962, I, p. 134). Gli Oroki sono una frazione dei Tungusi delle foci dell'Amur, emigrata nell'isola di Sachalin, con cultura siberiana. (N. d. T.).

dine morale con un ritorno ai principi spirituali sui quali fu basata la nostra civiltà cristiana.

Abbiamo dimostrato nei primi capitoli di questo libro come la funzione principale dell'istruzione sia " dare una cultura " o trasmettere una tradizione culturale, e sembra perciò chiaro che la scuola cristiana debba essere la pietra angolare di qualsiasi tentativo per una ricostruzione dell'ordine di una civiltà occidentale. Per liberare la mente dall'influenza degli schemi conformisti

di una società laica moderna, è necessario guardare la situazione culturale come un tutto e vedere il sistema di vita cristiano non come un insieme di precetti isolati imposti dall'autorità ecclesiastica, ma come un cosmo di relazioni spirituali che abbracciano cielo e terra e uniscono l'ordine della vita sociale e morale con l'ordine della grazia divina.

La cultura cristiana è il sistema di vita cristiano. Come la Chiesa è l'estensione dell'Incarnazione, così la cultura cristiana è la personificazione del Cristianesimo nelle istituzioni sociali e negli schemi di vita e di comportamento. È proprio della natura del Cristianesimo agire come un lievito nel mondo e trasformare la natura umana con un nuovo principio di vita divina.

Lo storico della cultura cristiana studia questo processo animatore sul piano sociologico. Egli non si occupa tanto della natura intima del sistema di vita cristiano quanto delle sue manifestazioni esteriori. Non che questi due elementi possano esistere completamente separati l'uno dall'altro più di quanto si possa separare l'esecuzione esteriore degli atti liturgici dallo spirito di preghiera e dai sacramenti. La cultura cristiana infatti è tanto sacramentale che liturgica, come è dimostrato chiaramente nella storia dell'arte cristiana.

D'altra parte lo studioso della cultura cristiana si interessa anche al materiale umano soggetto al processo animatore. Anche questo materiale possiede già una sua forma culturale così che lo studioso della cultura cristiana è anche obbligato a studiare le culture precedenti quella cristiana e quelle non appartenenti al mondo cristiano con le quali esso si intreccia. Egli ha quindi tre stadi o campi di studio:

- 1) Il sistema di vita cristiano che è il campo di studio comune a lui ed al teologo.
- 2) Le forme pre-esistenti o coesistenti della cultura umana che rappresentano il campo comune a lui, all'antropologo ed allo storico.
- 3) L'azione reciproca di questi due che produce la realtà storica concreta della Cristianità o della cultura cristiana, che costituisce il suo specifico campo di studio.

La Cristianità, la realtà storica della cultura cristiana come movimento mondiale, si creò con la conversione della cultura ellenico-romana al Cristianesimo e la sua diffusione nei popoli occidentali. Per usare la mia terminologia, fu una super cultura che assorbì e ricoprì un grande numero di culture di vari gradi di importanza. Nel corso delle età essa passò attraverso molte fasi ed influenzò lo sviluppo di molti popoli diversi. Ereditò la conoscenza delle cose sacre degli Ebrei, la sapienza dei Greci e la legge di Roma e le unificò in una nuova unità. Creò nuovi ideali spirituali, nuovi sistemi filosofici, nuove arti e nuove istituzioni sociali. Ma lungo il corso della

sua storia essa ha preservato l'unità della fede cristiana e la comunità del popolo cristiano.

L'istruzione cristiana oggi porta su di sé questa tradizione millenaria e possiede tutti i tesori accumulati in trecento anni di creatività nel campo spirituale. Ma essa esiste per così dire, per tacita tolleranza in mezzo ad un sistema predominante non-cristiano. Essa deve trovare nuovi modi di espressione in questo mondo nuovo, ed un nuovo mezzo per accattivarsi i popoli nuovi che non possiedono la tradizione comune di un passato cristiano, ma che - volenti o nolenti - sono stati costretti a far parte del sistema tecnologico e della confusione morale del mondo moderno.

In un terzo del mondo l'istruzione cristiana è ora messa al bando da un'ideologia totalitaristica di carattere esclusivistico, in un terzo è guardata con sospetto come l'organo del colonialismo occidentale e dell'imperialismo. Nell'ultimo terzo infine è ancora libera di agire, ma come ho detto, guardata con sospetto come l'hobby fuori moda di una minoranza senza privilegi. In queste condizioni lo studioso cattolico può decidere di ignorare la cultura laica che lo circonda e di concentrare tutta la sua attenzione sulla cultura cristiana del passato quando tutta la vita era governata da principi religiosi e l'arte, l'architettura e la filosofia esistevano al servizio della Chiesa. Ma in questo modo egli crea una specie di ghetto cristiano così che un Istituto superiore cattolico può finire con l'assomigliare a quegli Istituti superiori di talmudismo (Yeshiboth) esistenti in Polonia nell'Ottocento dove lo studioso era interamente assorbito dalla tradizione sacra degli Ebrei, senza nessun contatto con il mondo dei Gentili nel quale viveva.

D'altra parte la necessità di competere con successo con l'istruzione laica dominante può portarlo a sacrificare lo studio della cultura cristiana al curriculum di studi moderno, così che l'Istituto superiore cattolico viene ad offrire unicamente un sistema diverso di istruzione laica sotto un'etichetta che ha un puro valore di denominazione. È questa una soluzione assurda, poiché l'unica giustificazione per un'istruzione impartita da una minoranza è che la minoranza abbia qualcosa di valido da comunicare che non si possa trovare altrove. Nel caso dell'istruzione cristiana non dovrebbe essere necessario insistere su questo punto, poiché nessuno può mettere in dubbio ne l'importanza dell'insegnamento cristiano rivolto ai cristiani, ne l'importanza storica della cultura cristiana come influenza formativa nello sviluppo della civiltà occidentale.

Nonostante questo, si riscontra veramente una indifferenza enorme verso questo argomento ed essa non è limitata a coloro che sono apertamente ostili al cristianesimo. Le persone colte che sono relativamente ben informate circa la storia, la letteratura e l'arte, sono spesso terribilmente ignoranti circa la

religione alla quale essi professano di appartenere. Ciò può stupire maggiormente quando si pensa che nelle Università occidentali si compiono grandi sforzi per arrivare a capire le religioni del mondo extra-europeo.

Se questo processo dovesse continuare senza una repressione, significherebbe che l'uomo occidentale ha acquistato una posizione di inferiorità culturale. Egli diventerebbe più conscio dei valori spirituali delle altre culture qualora si rendesse conto che la cultura occidentale è un sistema tecnologico senza valori morali o basi spirituali. È vitale per la sopravvivenza dell'Occidente che noi riconquistiamo il senso dei nostri valori morali e che acquistiamo una conoscenza della tradizione spirituale della cultura cristiana occidentale. Il mezzo per giungere a questo è l'educazione e specificatamente il fare dello studio della cultura cristiana una parte integrante del nostro sistema educativo che è teoricamente diretto proprio a questo fine. Ma esso è importante anche per i non cattolici, poiché essi sono gli eredi della stessa tradizione culturale benché non possano più rendersi conto del suo rapporto con la crisi attuale della società occidentale, sotto la pressione esterna di ideologie totalitarie e le forze dissolventi del materialismo laico.

Ciò che occorre è un nuovo orientamento degli studi superiori che abbia come fattore integrante il concetto di cultura cristiana - un nuovo sistema di studi umanistici orientati verso la cultura cristiana piuttosto che verso la cultura classica come si faceva in passato, o come si fa ora, verso la cultura laica occidentale contemporanea.

Come si può conciliare ciò, da una parte con la tradizionale supremazia degli studi classici e dall'altra con le insistenti pretese della scienza moderna, della tecnologia e dell'istruzione professionale, per non parlare dello studio della storia contemporanea, della letteratura e della politica?

È chiaro che questo studio non può essere esclusivista. Nessuna istruzione superiore può essere completa senza di esso, ma non esiste il problema di sbarazzarsi completamente dei curricula di studi esistenti e di limitare lo studente allo studio del passato del Cristianesimo. Si tratta soltanto di un suo adattamento e ciò deve essere risolto in modo diverso e in posti diversi, tenendo conto dei bisogni e delle possibilità delle particolari società ed istituzioni.

La situazione non è dissimile a quella che devono affrontare gli Istituti superiori non cattolici quando cercano di combinare uno studio generale della " Civiltà Occidentale " con gli studi particolari di ogni singolo studente, e lo stesso metodo si può applicare allo studio della cultura cristiana. Inoltre potrebbe presentarsi la possibilità di organizzare diversi corsi specifici sulla cultura cristiana, appropriati ai vari generi di studi intrapresi; i corsi potrebbero quindi avere per argomento la letteratura, la storia, l'arte, i classici,

la filosofia, la teologia o l'educazione. Inoltre, a livello universitario, si offrirebbe l'alternativa di un'università particolare avente come campo di studio lo studio della cultura cristiana. Oppure questo potrebbe essere argomento di studio per lo studente, negli anni posteriori ai suoi studi universitari. In questo caso esso potrebbe venire coordinato agli studi di preparazione professionale, in modo da arrivare ad un suo insegnamento al livello degli studi secondari o universitari o nei corsi di perfezionamento dopo la laurea in legge.

La pianificazione di un tale curriculum di studi deve essere frutto di un lavoro compiuto in collaborazione: tutti questi argomenti dovrebbero essere discussi in seno ad un comitato di esperti del tipo di quelli che hanno progettato lo studio dei Great Books od il corso della Columbia University denominato Contemporary Civilization. Ciò può essere fatto soltanto da coloro che conoscono la situazione attuale negli Istituti superiori americani, che conoscono la capacità di assimilazione degli studenti e le risorse del personale insegnante. Oppure vi sarebbe l'alternativa di fondare un Istituto speciale per la preparazione di un gruppo di persone scelte a compiere questo tipo di studi in vista del periodo in cui si potrebbe inaugurare un corso di insegnamento più vasto su questo argomento.

L'altro punto di vista che bisogna sottolineare è il carattere sociologico dell'argomento - non è puramente una questione riguardante i classici cristiani e la filosofia cristiana, è l'intera tradizione della vita e del pensiero cristiano attraverso il corso della storia. Se si potrà arrivare a far capire agli educatori l'esistenza della cultura cristiana come realtà sociologica, il problema riguarderà soltanto il fatto di trovare il modo di studiare tale argomento che possa attrarre lo studente americano. Ma fino ad ora la difficoltà è stata creata dal fatto che non ci si è ancora resi perfettamente conto dell'esistenza di questa realtà sociologica. Se non si capisce questo fatto importante ci si smarrirà nella discussione del curriculum di studi.

Anche se non sarebbe una tattica giusta quella di introdurre lo studio della cultura cristiana nel curriculum attuale dell'università, io credo che si dovrebbe tenerlo presente come fine ultimo perché una discussione su di esso aiuterà a chiarire molti problemi educativi. Ma esso potrebbe essere introdotto come studio privato per coloro che avessero le attitudini richieste.

In realtà, qualsiasi progresso nel campo educativo è stato preparato da un periodo preliminare durante il quale i pionieri lavorano al di fuori dei quadri accademici riconosciuti. Questo avvenne agli inizi delle Università europee e quando iniziò l'Umanesimo, mentre oggi l'agio diffuso esistente in una società ad alto tenore di vita offre nuove opportunità per una libera attività intellettuale. ▲

CAPITOLO DECIMOSECONDO

LE BASI TEOLOGICHE DELLA CULTURA CRISTIANA

Durante gli ultimi due secoli a noi tutti è stato insegnato a pensare limitatamente allo Stato-nazione. Questo fu la vera base attiva della comunità e l'educazione si è conseguentemente sempre più completamente nazionalizzata ed indirizzata allo studio della cultura nazionale.

Oggi però questa unità sociale perde sempre più la sua importanza. Lo Stato-nazione come lo si conosceva nell'Ottocento sta rimpicciolendo sempre più o viene inghiottito dal crescente sforzo operato dalle guerre mondiali e dal continuo aumentare della pressione esercitata da una organizzazione economica gigantesca.

Che cosa prenderà il suo posto? Forse la cultura del futuro dovrà essere costruita sulla lealtà di classe e sulla ideologia di partito, come credono i comunisti, o si svilupperà al suo posto una organizzazione democratica mondiale che abbraccerà tutto il mondo democratico seguendo le linee tracciate dall'ONU o dall'UNESCO? Nessuna di queste soluzioni risponderrebbe completamente alle esigenze della situazione attuale. La prima è troppo ristretta ed esclusiva, mentre le altre sono troppo vaste, troppo invertebrate e prive di contenuto spiritualmente positivo, per tentare di formare una base soddisfacente per una comunità culturale.

Rimane però ancora la tradizione di quelle grandi società mondiali che hanno dato forma alla civiltà umana. per migliaia di anni e che ebbero l'effetto di portare i popoli e le culture dell'antico mondo, divise le une dalle altre, in contatto reciproco, sotto l'influsso di uno spirito comune, di un ordine morale comune e di un ideale religioso comune. Queste sono le religioni morali che sono le unità sociali più vaste e più universali che il genere umano abbia conosciuto fino ad ora. Sono sei: tre in Occidente - Cristianesimo, Islamismo e Giudaismo - e tre in Oriente - Induismo, Buddismo e Confucianesimo. Ognuna di esse, ad eccezione del Giudaismo, è una società internazionale ed ognuna ha una storia continua di una durata compresa tra i mille ed i tremila anni. Sono queste le grandi strade maestre che hanno portato il genere umano attraverso la storia dall'antichità più remota fino ai tempi moderni. Esse hanno rappresentato anche le grandi tradizioni educative per mezzo delle quali le nazioni hanno potuto avere i loro documenti, le loro letterature, le loro filosofie. Viste nel complesso esse hanno rappresentato mondi spirituali separati tra loro, ma, nei limiti dei loro numerosi campi d'azione, ognuna di esse ha creato un mondo comune di pensiero e ha riunito in una comunanza spirituale ed intellettuale le nazioni.

Sembra impossibile che la civiltà moderna ignori l'esistenza di queste società, poiché esse sono le più grandi società culturali che il genere umano abbia mai conosciuto ed inoltre perché esse hanno avuto un'influenza spirituale ben più profonda sulla mente umana, di quanto l'abbia avuta la civiltà laica che ha preso il loro posto. Esse sono infatti forti là dove la civiltà moderna è debole - come ordini morali e come maestre di verità spirituale.

Tuttavia l'istruzione moderna le ha trascurate ed ha ignorato la loro importanza fondamentale, così che la tradizione spirituale del mondo moderno si è disorganizzata e perduta. Indubbiamente è impossibile che qualcuno sappia tutto su di loro, poiché al momento attuale esse sono ancora estranee l'una all'altra ed è difficile trovare un mezzo di comunicazione comune ad esse. Ma non vi è nessuna ragione di non studiare la nostra propria tradizione spirituale che è stata la creatrice della nostra civiltà ed in special modo dei valori spirituali più alti dai quali noi ancora dipendiamo spiritualmente.

La civiltà moderna nonostante le immense mete raggiunte in campo tecnico è moralmente debole ed è spiritualmente divisa. La scienza e la tecnica in se stesse sono neutrali rispetto alla morale e non offrono nessun principio spirituale da seguire. Esse sono soggette ad essere usate da qualsiasi potere de facto che si trovi a controllare la società per fini particolari. Possiamo così vedere come al giorno d'oggi le risorse della scienza siano state usate dagli Stati totalitari come strumenti di potere, e come l'ordine tecnologico sia stato applicato nel mondo democratico occidentale al servizio della ricchezza e dell'appagamento dei bisogni materiali, anche se questi bisogni sono stimolati artificialmente dagli stessi poteri economici che trovano il proprio guadagno nel loro appagamento.

Da ciò si comprende perché le attività intellettuali e spirituali superiori si staccino sempre più dalla società e diventino un pericolo potenziale per la sua stabilità. Infatti le società moderne, come tutte le società, hanno bisogno di principi spirituali superiori come coordinatori per superare i conflitti, tra potere e moralità, tra ragione e istinto, tra tecnica e umanità e tra l'interesse particolare ed il bene comune.

Questo principio coordinatore fu dato in passato, in tutte le società e civiltà, dalla religione che rappresentava l'ultima garanzia dell'ordine morale e la testimonianza di un regno di valori spirituali che era superiore al mondo delle passioni e degli interessi umani.

Anche se rifiutiamo le religioni tradizionali e neghiamo la verità di qualsiasi sistema teologico o dottrina particolare, come ha fatto il mondo moderno, noi non possiamo esimerci dal riconoscere la necessità di un principio superiore coordinatore, se la nostra società deve sopravvivere.

Questo è ciò che Comte vide in modo così chiaro nell'Ottocento. Ma il suo tentativo di fornire un sostituto razionale scientifico alla religione, fu un malinconico fallimento, come lo sono stati tutti i tentativi di questo genere. Il fatto è che il problema non può essere risolto con mezzi unicamente razionali, poiché esso involve il principio di trascendenza che è essenzialmente teologico.

Perciò è essenziale che noi non ci lasciamo accecare da pregiudizi popolari anti-teologici riguardanti le funzioni sociologiche e psicologiche di vitale importanza che la religione ha avuto nella civilizzazione del mondo. Per quanto riguarda il nostro caso particolare, il Cristianesimo esiste ancora come tradizione teologica e spirituale vivente, ma esso è stato gradualmente privato della propria influenza intellettuale e sociale sulla cultura moderna. Eppure esso può offrire ciò di cui la società tecnica moderna ha un bisogno estremo e cioè un principio spirituale coordinatore ed unificatore - ed è nel campo dell'educazione che questo bisogno ed il suo appagamento possono essere unificati.

Dobbiamo però ammettere che questo insuccesso non esiste solo nel campo laico. I Cristiani hanno conservato il loro credo nella verità teologica, in un ordine morale trascendente ed in una comunità spirituale. Tuttavia il fatto che essi accettino teoricamente questi principi, non è sempre accompagnato da una realizzazione degli stessi nel campo culturale. I Cristiani moderni sono stati tutti più o meno influenzati dal concetto laico dominante nel campo culturale. La maggior parte di noi è eccessivamente ignorante e dimentica della ricchezza di ciò che ci è stato tramandato. Perfino quelli tra noi che hanno avuto una buona istruzione, conoscono molto di più la cultura laica e la politica moderna - e generalmente provano maggior interesse per queste - di quanto non provino nei riguardi della tradizione della cultura cristiana.

Ciò è in gran parte causato da un errore imputabile ai nostri metodi educativi, benché alla base di ciò esista il grande scisma che ha diviso tutta la vita in due parti ineguali - il mondo comune della vita laica e la sfera ristretta di specializzazione occupata dalla Chiesa e dalla Religione.

In passato, naturalmente, non era così. Nel Medio Evo e nei Paesi cattolici fino al secolo scorso, la religione occupava un posto enorme nella vita di tutti i giorni e vi era una ricca cultura popolare religiosa che trovava la propria espressione nell'arte, nella musica e nella celebrazione delle feste locali e dei pellegrinaggi.

Pure, perfino in passato, uno sviluppo cosciente della cultura secolare aveva una tendenza al laicismo e già esisteva una rottura. Si è soliti rimproverare questo stato di cose al Rinascimento e allo sviluppo degli studi classici tendente verso una sola direzione, ma essi ne sono responsabili solo in parte.

La causa più importante sembra si possa trovare nella tendenza medievale a fare dello studio un campo destinato solo al clero, così che i laici non avevano un posto nell'università medievale e nell'organizzazione degli studi superiori. In conseguenza di ciò il sorgere di una nuova classe laica istruita portò con sé un ideale indipendente di cultura laica. La conseguente divisione della cultura in due parti ebbe una corrispondenza con una divisione di ordine sociale tra il clero e i laici.

Mentre il clero studiava la Bibbia e i Padri della Chiesa, i laici studiavano i classici, mentre il clero studiava la storia della Chiesa, i laici studiavano la storia dello Stato, mentre il clero studiava la filosofia cristiana tradizionale, i laici studiavano i filosofi dell'antichità pagana e le nuove scienze naturali. La divisione non era senz'altro così decisa e schematica, ma essa portò indubbiamente i laici a trascurare sempre più tutta la cultura tradizionale in blocco. E quando ricordiamo come si sia sempre più allargata negli ultimi quattro secoli la sfera dell'istruzione laica, e quanto si sia sempre più ristretta quella dell'educazione clericale, non si potrà certo esagerare l'importanza degli effetti che ebbe questa divisione sulla secolarizzazione della civiltà moderna.

Ciò che occorre, perciò, non è altro che una riforma radicale dell'educazione cristiana: una rivoluzione intellettuale che ripristinerebbe l'unità interna della cultura cristiana. Può darsi che sia impossibile arrivare ad un tale cambiamento durante il periodo della nostra vita, perché le istituzioni educative ed i curricula di studi difficilmente si assoggettano ad un cambiamento. Ma poiché l'educazione umanistica tradizionale viene in ogni caso distrutta in favore di un nuovo genere di cultura scientifica, i Cristiani dovranno intraprendere un'azione positiva per salvare ciò che ora posseggono, e sarebbe quindi ovvio lavorare ad un vero e proprio ripristino della cultura cristiana piuttosto che combattere soltanto un'azione difensiva di spirito puramente conservatore.

La prima cosa essenziale, quella che può venire assicurata senza alcun drastico cambiamento di istituzioni o di leggi, è il ripristino della coscienza di una tradizione cristiana comune, base della storia europea e sfondo delle nostre tradizioni particolari nazionali e locali.

L'idea di una cultura cristiana porta con sé una concezione della società cristiana più vasta e realistica di quella a cui noi siamo abituati. Dobbiamo ritornare ad avere l'idea di un " popolo " cristiano come una vera società mondiale della quale Israele era l'ombra e l'archetipo; non una pura e semplice organizzazione ecclesiastica, ma l'organo di una nuova umanità. Questa concezione è espressa con l'idea cristiana della " Terza Stirpe " e più superficialmente con l'idea medievale di Cristianità. Essa trova la propria formulazione classica e autorevole nella liturgia cattolica, in special modo in

quella di Pasqua e di Pentecoste. Nel complesso tuttavia come risultato di un impoverimento della cultura cristiana dalla Riforma in poi con il settarismo e il laicismo, noi abbiamo perso di vista l'idea di un popolo cristiano. Ciò non significa che le sette non fossero conscie della loro importanza come principio; in verità i più estremisti di essi, come i Quaccheri e gli Anabattisti, spesso sottolineano con forza questo concetto. Ma in effetti il settarismo lo distrugge tanto quanto il laicismo, così che, in ultima analisi lo stesso Cattolicesimo diventa, agli occhi del mondo, niente altro che una setta eccezionalmente vasta ed esclusivistica.

È essenziale soprattutto riconquistare la concezione tradizionale cristiana della storia; in primo luogo la dottrina di una trasformazione e di una nuova creazione dell'umanità nell'Incarnazione; in secondo luogo la teoria tradizionale cristiana delle età che si sono susseguite nel mondo; in terzo luogo l'ideale dell'espansione del Regno di Dio per mezzo di una incorporazione delle nazioni in questo regno ed un arricchimento della tradizione cristiana per mezzo dei vari contributi da parte delle diverse culture e tradizioni nazionali; in quarto luogo in rapporto a questo, l'idea di una preparazione provvidenziale per mezzo della quale tutti gli elementi positivi esistenti nel mondo pre-cristiano e non-cristiano trovano la loro realizzazione nel Regno di Dio.

A causa della separazione della storia ecclesiastica da quella politica non vi è stato fino ad ora uno studio completo della cultura cristiana come realizzazione storica, anche se parziale, di questi concetti chiave nella storia. Non ci siamo resi conto, fatta eccezione per gli specialisti che l'hanno utilizzata per i propri fini, che l'immensa ricchezza della cultura cristiana è una tradizione mondiale vivente.

Questa ricchezza di materiale è tuttavia essa stessa un serio ostacolo. Se la letteratura cristiana non fosse più vasta di quella della Grecia del periodo classico, essa sarebbe stata studiata nel suo insieme come lo è stata quella classica. Ma, nonostante ciò, io credo che lo studio della cultura cristiana nel suo insieme sia ben possibile; vi è già un certo numero di libri che cercano di affrontare il problema riguardante il genere di metodo di vasta portata che si dovrebbe adottare.

Si potrebbe obiettare che lo studio della cultura cristiana non è all'altezza dei bisogni attuali, perché distoglierebbe la mente dello studente dallo studio della cultura contemporanea e lo immergerebbe nella contemplazione del passato o, peggio ancora nella idealizzazione di limitati settori del passato. Ma l'essenza di questo studio, come io lo vedo, consiste nel fatto che esso riguarda un processo dinamico che non appartiene ad un qualsiasi periodo particolare, ma coesiste con la storia del Cristianesimo ed è da essa inseparabile.

Questo processo porta con sé tre fasi successive: 1) Il confronto tra il Cristianesimo - la Chiesa e il Vangelo - e un ambiente non-cristiano laico o pagano. 2) Il processo di permeazione dell'uno da parte dell'altro. 3) La eventuale creazione di nuove forme di cultura e di pensiero - arte, letteratura, istituzioni e così via - come risultato di questa azione scambievole.

Si possono studiare queste tre fasi in rapporto a tutte le civiltà, per esempio la conversione del mondo antico ed il sorgere della cultura bizantina; o in rapporto a popoli particolari, per esempio la conversione degli Anglosassoni ed il sorgere della cultura cristiana nel periodo inglese antico (Old English); od in rapporto ad aree culturali particolari, come nel caso del contatto e dell'azione scambievole tra la teologia cristiana e la filosofia greca ed il sorgere della filosofia scolastica aristotelico-cristiana; o in rapporto a istituzioni particolari.

Questo processo non è necessariamente limitato ad un certo periodo particolare; per principio lo si potrebbe studiare in rapporto all'azione del Cattolicesimo sulla cultura americana moderna, ma uno studio di questo genere si rivelerebbe difficile a causa del fatto che noi possiamo scorgere soltanto i primi stadi del processo e non sappiamo quale ne possa essere l'eventuale risultato finale. Si dimostra quindi necessario un esame del passato per capire il presente ed il futuro, così che lo studio comparativo della cultura cristiana risulti veramente importante nei riguardi dei problemi moderni e delle esigenze attuali.

Sarebbe possibile fare un vasto studio delle culture cristiane nei termini della parabola del seminatore, mostrando per ognuna delle molte alternative descritte, le corrispondenze culturali. Infatti lo sviluppo della cultura cristiana ed il progresso del Cristianesimo nell'anima individuale sono sotto molti aspetti paralleli.

La storia del cristianesimo è essenzialmente quella dell'estensione dell'Incarnazione; e lo studio della cultura dimostra che lo stesso processo operante nella storia può essere osservato dettagliatamente nella vita degli uomini.

L'intero processo crea un'unità religiosa che fornisce un legame vivo di comunione spirituale e possiede una tradizione culturale più ricca e più profonda di quella delle società nazionali, anche se essa si è indebolita ed è stata minata da secoli di laicismo.

Il Cristianesimo è la vera società mondiale che si differenzia dalle società politiche per il fatto che è superiore al tempo. Il legame creato dall'appartenenza ad esso non viene distrutto dalla morte. Esso è una società mondiale che unifica i periodi e le nazioni. Crediamo che gli uomini che morirono per la fede, a Roma nel III secolo o in Giappone nel XVII secolo,

facciano ancora parte della lotta comune, non meno di coloro che sono i rappresentanti più importanti del pensiero e dell'azione cristiana ai nostri giorni. ▲

PARTE TERZA
L'UOMO OCCIDENTALE E L'ORDINE TECNOLOGICO

CAPITOLO DECIMOTERZO
IL VUOTO RELIGIOSO NELLA CULTURA MODERNA

La condizione in cui si trova il mondo oggi è dovuta essenzialmente a due fattori: in primo luogo alla forza dell'influenza laica sulla cultura occidentale e in secondo luogo alla rivolta del resto del mondo contro di essa. Per più di due secoli la civiltà occidentale ha perso sempre di più il contatto con le tradizioni religiose sulle quali essa fu originariamente fondata ed ha continuato a dedicare tutte le proprie energie alla conquista ed alla organizzazione del mondo per mezzo delle tecniche economiche e scientifiche. Per quanto riguarda poi gli ultimi cinquanta anni, si è verificata una opposizione sempre maggiore a questa specializzazione da parte del resto del mondo, una opposizione che è culminata ora in una rivolta che minaccia la vera e propria esistenza della società occidentale.

Questa rivolta, tuttavia, non è contro il processo di secolarizzazione vero e proprio. Non si tratta di un conflitto tra il materialismo occidentale e la spiritualità orientale. Al contrario, l'Oriente segue l'esempio dell'Occidente nella sua rivolta contro la tradizione religiosa e va ancora più lontano, verso la secolarizzazione completa della cultura. Può attaccare l'Occidente come incarnazione dello sfruttamento economico, ma non può opporsi al suo materialismo, poiché la base della sua protesta si appoggia sulla dottrina del materialismo economico che fu presa a prestito dall'Occidente.

Che posto occupa il cattolicesimo in rapporto a questa situazione? Fino a che i due campi rappresentano forme opposte di laicismo potrebbe sembrare che il cattolicesimo non abbia a che fare con nessuno di essi e che possa osservare il conflitto dall'alto, con lo stesso spirito con cui gli Ebrei guardavano la distruzione scambievolmente degli imperi del mondo, all'epoca di Nabucodonosor. Questa è però una visione della situazione un po' troppo semplicistica. Il cattolicesimo è stato così profondamente implicato nella storia della civiltà occidentale durante gli ultimi 1500 anni, che i cattolici non possono considerare l'Europa nello stesso modo in cui gli Ebrei consideravano il mondo dei Gentili. Ancora oggi, dopo la Riforma e la Rivoluzione, e dopo la secolarizzazione dello Stato moderno e della cultura moderna, la nostra società resta in un certo senso cristiana.

Ma noi non possiamo permetterci di essere ottimisti. Durante gli ultimi cinquanta anni le nuove forze che sono sorte nel mondo moderno, sono state delle forze apertamente anti-cristiane, e la creazione di uno stato totalitario

nella Germania nazista e nella Russia comunista ha prodotto un nuovo genere di persecuzione religiosa che è più sottile e di più vasta portata di qualsiasi altro movimento che la Chiesa ha dovuto affrontare in passato. È vero che là minaccia comunista è rivolta contro la cultura occidentale nel suo insieme, come lo è contro il cristianesimo, ma ciò non significa che la cultura occidentale sia diventata il difensore cosciente della fede cristiana e dei valori morali cristiani. Al contrario vi è stato un serio crollo per quanto riguarda la pratica religiosa durante gli ultimi cinquanta anni in Inghilterra e forse in tutta l'Europa occidentale. Infatti per comprendere la condizione religiosa del mondo moderno, dobbiamo riconoscere l'esistenza di due tendenze contrarie. Da una parte il tenore di vita spirituale della minoranza religiosa si è alzato notevolmente, mentre contemporaneamente il livello generale della pratica religiosa da parte della maggioranza di cristiani solo di nome, o solo a metà, è rapidamente sceso ad un limite bassissimo. Di conseguenza la situazione generale in vigore ovunque, rispecchia il fatto che la società occidentale moderna diventa sempre più pagana, mentre contemporaneamente il cristianesimo, considerato come la religione della minoranza, conserva e forse accresce perfino, la propria vitalità e la propria forza interiore.

La situazione in Inghilterra è ben illustrata nell'indagine English Life and Leisure {Vita e tempo libero in Inghilterra) che fu pubblicata nel 1951 da B. S. Rowntree e G. R. Lavers. Essa presta molta attenzione alla questione religiosa e compie il primo serio tentativo di giudicare con i metodi dell'indagine sociale, quale influenza eserciti il cristianesimo sulla vita della gente al giorno d'oggi.

Gli studi individuali più particolareggiati e i vari curricula delle persone in questa indagine danno l'impressione che la vera causa dell'irreligiosità moderna non sia di ordine intellettuale, né sia dovuta all'influenza del comunismo o di un anti-cristianesimo dogmatico. La vera causa è invece una pura indifferenza: il paganesimo pratico di gente che non ha mai pensato seriamente a questo argomento, e forse a nessun altro argomento, e che non sa vedere quale rapporto possa avere il cristianesimo con la sua vita presente.

Ecco qui di seguito alcuni esempi tipici tratti dai 200 curricula vitae. Il N. 3 " non è praticante, benché ella non abbia niente, per principio, da obiettare a questo fatto ". Dice semplicemente: " È roba da bambini, ma se la gente è così sciocca da berla, per me va benissimo ". Il N. 24 non si interessa di religione. Dice semplicemente che se dire le preghiere le procurasse una casa, le direbbe, naturalmente, ma tutti sanno che è una assurdità. Il N. 26 non si interessa di religione e la sua unica conoscenza della dottrina cristiana è che " a scuola avevamo l'abitudine di leggere passi della Bibbia ad alta voce - ognuno un versetto, una dopo l'altra: tutta la classe. Una volta andai in Chiesa

con un'amica, ma non si trattava che di un continuo alzarsi e sedersi, e poi non riuscii a trovare il segno nel libro ".

Il N. 34 è completamente indifferente alla religione e dice che egli ha viaggiato troppo e visto troppe religioni diverse per credere che vi sia una religione " vera ". " Religione significa solo abitudine ".

Il N. 49 disprezza profondamente la religione. " Che cosa ne sanno questi vecchi e sciocchi parroci in proposito? Forse che si possono pagare le rate con le preghiere? Non ho tempo per il genere di chiacchiere che essi fanno. Mi piacerebbe mandarli a lavorare tutti nelle miniere ".

Il N. 72 non va mai in Chiesa perché né ha avuto abbastanza di chiesa quando era soldato, ma però, per dirla con le sue parole " la religione, si ricordi, è una cosa bellissima, se non vogliono fartene digerire troppa ". Egli aveva l'abitudine di mandare i suoi figli alla Dottrina, la domenica, perché se ne stessero un po' fuori di casa.

Il N. 97 non ha affatto credo religioso e pensa che andare in chiesa sia proprio come andare al cinema. " È solo questione di sapere quale cosa fa più piacere all'individuo ". Il N.111 non ha fede religiosa. "Non sono un ateo, sa. Il fatto è che la cosa non m'interessa. Voglio che i ragazzi vadano in chiesa, perché devono sapere come comportarsi durante le funzioni religiose. Sembrano così stupidi se non lo fanno, nel caso che capiti loro di andare in chiesa ".

Ora, questo atteggiamento di disprezzo indifferente sembra rappresentare l'opinione della maggioranza dei 200 curricula presi in considerazione. Vi è, naturalmente, una minoranza da tenere presente, che si comporta in modo totalmente diverso e per la quale il cristianesimo è ancora una realtà vivente. Vi è poi una minoranza ancor meno considerevole di miscredenti attivamente ostili che comprende due o tre comunisti e alcuni a metà comunisti. Ognuno di questi però sembra essere un tipo eccezionale. La vera minaccia per il cristianesimo ed anche per il futuro della cultura occidentale, - come si è dimostrato in questa indagine, - non è l'ostilità razionale di una minoranza determinata, ma l'esistenza di una grande massa d'opinione che non è anti-religiosa, ma agnostica, così che non è più conscia di nessun bisogno spirituale che il cristianesimo possa appagare.

Questa è in gran parte una situazione nuova. Infatti in passato un livello culturale basso non portava necessariamente con sé una mancanza di credo religioso. Il cristianesimo in origine fece la maggior parte di adepti tra i poveri, gli ignoranti ed i diseredati sociali, mentre anche i popoli primitivi che sono i più bassi sulla scala della cultura vera e propria, non si sono mai dimostrati completamente privi di senso religioso.

Qual è la spiegazione a questo cambiamento? Io credo che esso sia dovuto soprattutto al carattere artificiale della cultura moderna, che è dissimile da

qualsiasi altra cosa abbiano sperimentato le età precedenti. La nostra cultura moderna laica è una specie di prodotto cresciuto in serra. Da una parte l'uomo è riparato dall'urto diretto con la realtà, mentre dall'altra è soggetto a una pressione crescente che favorisce il conformismo sociale. Egli ha raramente da pensare a se stesso o da prendere decisioni vitali. Tutta la sua vita viene trascorsa in seno a unità artificiali, altamente organizzate - fabbrica, sindacato, ufficio, servizio militare, partito - ed il suo successo od il suo fallimento dipende dai suoi rapporti con queste organizzazioni. Se la Chiesa fosse una di queste organizzazioni obbligatorie, l'uomo moderno sarebbe religioso, ma poiché essa è volontaria e chiede all'uomo solo il suo tempo libero, è considerata superflua e non necessaria.

Come possono i cristiani superare questa difficoltà? La risposta non è facile perché il problema della conversione di chi è agnostico non è dissimile dal problema della educazione dell'individuo anormale. L'unica vera soluzione è cambiare l'ambiente che ha permesso a questo stato anormale di cose di svilupparsi. Infatti l'agnostico è in certo qual modo un anormale, ed il fatto che individui, apparentemente sani e normali, possano disumanizzarsi in questo modo, dimostra che vi è qualcosa di seriamente errato nella società e nella cultura che li ha resi quali sono.

È una forma più leggera della stessa malattia che ha prodotto risultati tanto sorprendenti negli Stati totalitari. In questi ultimi anni siamo spesso stati forzati a chiederci come il tedesco o il russo della borghesia accettasse l'esistenza dei campi di concentramento e dell'epurazione di massa che hanno tanto scosso il nostro istinto umanitario. E la risposta è che l'istinto del conformismo sociale è più forte dell'istinto umanitario.

Quando lo Stato decide che misure disumane sono necessarie per il bene del partito, l'individuo accetta la sua decisione senza critica e in effetti senza riconoscere ciò che lo Stato sta facendo.

Nella società occidentale questo è fortunatamente ancora impossibile. Sia lo Stato e la società che l'individuo accettano ancora i principi umanitari come qualcosa di degno di fede. Ma quando non si tratta di principi umanitari, vi è la stessa tendenza a subordinare la legge morale, e ancor più le verità più alte della fede religiosa, al conformismo sociale ed alla convenienza sociale. Tuttavia io non penso che anche l'umanitario laico vero e proprio possa considerare questo stato di cose come soddisfacente. Infatti l'indifferenza contemporanea verso la religione è accompagnata dall'indifferenza verso altre cose che sono necessarie al bene della società. È un'attitudine essenzialmente negativa che implica l'assenza di qualsiasi dinamica sociale che non sia causata dalla spinta provocata dall'interesse del singolo individuo. È una specie di vuoto spirituale, che non può produrre alcun frutto culturale. Sotto

questo punto di vista essa è inferiore persino al comunismo che ha una caratteristica dinamica, anche se l'ultima risorsa di questo dinamismo è quel desiderio di potere che si personifica nelle dittature di partito e in uno Stato-poliziesco.

E questo è uno dei più grandi tra i pericoli che minacciano l'esistenza della cultura occidentale quando questa viene ad identificarsi con ciò che noi chiamiamo " il sistema di vita democratico ". Esso produce una società che è spiritualmente neutrale e passiva e che di conseguenza diventa una preda facile per qualsiasi potere rivoluzionario forte e aggressivo come il comunismo.

Ora non è compito del cristianesimo difendere la nostra cultura laica occidentale dalla minaccia di una rivoluzione politica o sociale. Dal punto di vista cristiano non vi è molto da scegliere quando vi sono da una parte l'agnosticismo o l'indifferentismo passivo e dall'altra il materialismo attivo. In effetti, ambedue possono rappresentare sintomi o fasi diverse dello stesso morbo spirituale. Ciò che è vitale è ripristinare le basi morali e spirituali dalle quali dipende l'esistenza sia dell'individuo che della cultura: aprire gli occhi all'uomo medio sul fatto che la religione non è un'invenzione di carattere pio che non ha niente a che fare con gli avvenimenti della vita, ma che ha a che fare invece con la realtà, che è in effetti la strada verso la realtà, e la legge di vita. Questo non è un compito facile, poiché una cultura completamente secolarizzata è un mondo di finzione nel quale i personaggi cinematografici e i cartoni animati appaiono più reali dei personaggi del Vangelo; nel quale il ciclo artificiale salario-consumo ha distolto gli uomini dal diretto contatto con la vita terrestre e col suo ciclo naturale di lavoro dei campi-raccolto; nel quale perfino la nascita, la morte, la malattia e la povertà non portano più gli uomini a faccia a faccia con realtà fondamentali, ma li portano a dipendere ancora di più dallo Stato e dalla sua burocrazia, così che ogni bisogno umano può essere appagato riempiendo semplicemente il modulo appropriato.

In un mondo di questo genere resta ancora una grande istituzione sociale e spirituale che è la realizzazione visibile dell'autorità divina e della verità soprannaturale. Finché la Chiesa cattolica sarà libera di condurre la propria vita e di dimostrare con la sua condotta ed il suo insegnamento le verità per cui è stata creata, essa dovrà riuscire ad influenzare la società, anche se la cultura di quest'ultima si è secolarizzata. Ma se l'abisso che separa la Chiesa dalla cultura laica si allarga a tal punto che non può più esservi mezzo di comunicazione o possibilità di comprensione scambievolmente tra loro, allora si profila il pericolo che il sentimento nei riguardi della Chiesa possa essere di repulsione piuttosto che di attrazione. Di conseguenza non basta che i cattolici mantengano un livello alto di pratica religiosa in seno alla propria comunità; è

anche necessario che essi costruiscano un ponte di comprensione verso la cultura laica e che facciano da interpreti della fede cristiana per la parte del mondo che non appartiene alla Chiesa. Questo lavoro non è limitato ad una attività missionaria ed a una propaganda religiosa nel vero senso della parola. È un'azione che compete a tutti i cattolici ed in special modo a tutti i cattolici provvisti di una cultura.

Noi osserviamo che in passato, specialmente sul Continente nel XIX secolo, la secolarizzazione della cultura occidentale non fu imputabile al clero o agli ordini religiosi che compivano bene il proprio lavoro, ma al fallimento ed all'atteggiamento passivo dei laici cattolici i quali lasciarono andare alla deriva il problema riguardante il cristianesimo ed abbandonarono il campo dell'istruzione superiore ai fautori del laicismo.

Pure, per quanto la società moderna possa essere agnostica, priva di cultura spirituale e di consapevolezza dei propri doveri, essa ha veramente un certo rispetto, anche se un po' nebuloso, per l'istruzione e le sue critiche principali alla ortodossia religiosa sono che il cristianesimo è fuori moda, che la Chiesa assume un atteggiamento reazionario e oscurantistico verso la scienza e la tecnologia moderna e che i cristiani non hanno alcun contatto con il pensiero moderno. Di conseguenza qualsiasi cattolico che sia vivo intellettualmente e nello stesso tempo sia ovviamente convinto della verità della propria religione, da un colpo terribile alle idee preconcepite di chi sostiene tutto ciò. Egli certo non li potrà convertire, ma può scuotere la loro fiducia nell'infallibilità del punto di vista laicista e scalzare la loro idea preconcepita che una visione della vita in senso religioso sia una cosa sciocca.

Questo è il primo gradino da superare, e, per quanto piccolo, è di vitale importanza. Il secondo gradino si supera quando gli uomini diventano consapevoli del valore oggettivo e dell'importanza della conoscenza religiosa: quando si rendono conto che una conoscenza di tal genere non è meno importante per il benessere umano e per una comprensione della realtà di quanto lo siano l'economia e la scienza della natura. Questo gradino è ancora al di sotto della soglia del cristianesimo; esso conduce solo ad un punto che è comune a tutte le religioni del mondo ed a molti uomini di pensiero che non hanno fede religiosa, uomini come Matthew Arnold nell'Ottocento e George Santayana nell'età contemporanea. Tuttavia, quando si è raggiunto questo gradino, si è ad una svolta decisiva.

L'esistenza di una cultura completamente secolarizzata e del tipo di umanità agnostico si fonda sulla supposizione che la conoscenza religiosa non sia una conoscenza e che la sola vera conoscenza si riferisca a cose materiali ed ai bisogni dell'uomo da un punto di vista economico. Non appena l'uomo si accorge che si trova alla soglia di un mondo spirituale che è altrettanto reale di

quello materiale, ed accessibile in un certo grado alla sua mente, si incammina sul sentiero che porta all'accettazione della fede cristiana e dell'appartenenza alla Chiesa cattolica. Ma egli non potrà seguire questo sentiero se i cattolici non faranno la parte di interpreti di essa.

Come si può fare ciò? La situazione attuale ci dice che la cultura laicizzata moderna è diventata un mondo chiuso ed ha perso qualsiasi contatto con il mondo superiore della realtà spirituale. In passato questo mondo superiore fu reso comprensibile e visibile all'uomo occidentale per mezzo della cultura cristiana che forniva un'intera serie di mezzi di avvicinamento a seconda delle diverse mentalità e delle forme diverse di attività intellettuale. Oggi tutte queste strade si sono chiuse per ignoranza, pregiudizio o noncuranza, e si devono riscoprire per mezzo dell'azione spirituale e intellettuale dei cattolici, i quali dovranno lavorare ognuno nel proprio campo per raggiungere il fine comune: ed è qui che il lavoro dei cattolici istruiti ha un'enorme importanza. Vi è un apostolato di studio come vi è quello dell'azione e della preghiera.

La cultura cristiana non coincide con la fede cristiana. Ma è soltanto per mezzo della cultura che la fede può penetrare nella civiltà e trasformare il pensiero e l'ideologia della società moderna. Una cultura cristiana è una cultura orientata verso fini soprannaturali e verso una realtà spirituale, proprio come una cultura laica è orientata verso una realtà materiale e verso l'appagamento dei bisogni materiali dell'individuo. È questo il conflitto-base su cui sant'Agostino fondava la sua filosofia della storia. Dal suo punto di vista il principio dinamico di una società umana è la volontà comune o la spinta psicologica. Perciò l'unico principio dinamico in una società umana che è senza Dio ed è basata su un principio egocentrico è la volontà di auto-appagamento - cupiditas - sia esso rappresentato da un impulso competitivo per un guadagno egoistico o dagli impulsi di massa dei conflitti di classe e dalla volontà di potere da parte di Stati e Nazioni.

Ma contro questa tendenza dell'uomo a crearsi un mondo egocentrico e chiuso che è in ultima analisi condannato all'autodistruzione a causa dei propri istinti autolesionisti, vi è il processo divino di ricostruzione e di reintegrazione che trova il proprio centro nell'Incarnazione e la propria orbita nella fede cristiana. Con il cristianesimo entra nella vita dell'umanità un nuovo principio dinamico che la riorganizza intorno ad un nuovo centro spirituale e verso un nuovo fine soprannaturale.

Questo principio è sociale oltre che individuale. Prende corpo nella vita di una comunità organizzata - la Chiesa cattolica - ed estende la propria influenza ad ogni aspetto della vita umana ed a ogni forma di attività sociale. Gli elementi della società umana - famiglia, associazione economica, città e Stato - restano

gli stessi, ma non appena risentono l'influenza di un ordine spirituale più alto, tendono verso nuovi fini.

Così il contributo del cristianesimo alla cultura non è puramente l'aggiunta di un nuovo elemento religioso; è il processo di nuova creazione che trasforma l'intero carattere dell'organismo sociale. Esso smantella il mondo chiuso ed egocentrico della cultura laicista e dà alla società umana un nuovo fine spirituale che trascende gli interessi contrastanti degli individui, delle classi, delle razze. Così esso fornisce il motivo psicologico perché si venga a creare una cultura veramente universale dalla quale non sia esclusa alcuna razza o classe.

Senza dubbio la soluzione cristiana appare a prima vista imperfetta, paragonata alle ideologie laiciste ed alle utopie che offrono tutto agli uomini, subito, a condizione che essi si sottomettano completamente al loro controllo. Di fatto tuttavia, queste ideologie accrescono soltanto la divisione sociale ed i conflitti del mondo moderno e, invece di creare qualcosa di utopistico, esse immergono il genere umano sempre più profondamente nella schiavitù e nella guerra.

Il cristianesimo, al contrario non offre un rimedio immediato alla complessa malattia del mondo moderno. Esso ha l'eternità davanti a sé e può permettersi di perdere tempo. Ma proprio per questa ragione la cultura cristiana è in potenza di gran lunga più vasta e più cattolica di una cultura laicista. Ha come centro Dio, non l'uomo, e questo fatto cambia di conseguenza tutto il sistema di vita umana, collocandolo in una nuova prospettiva.

La filosofia e la scienza, la storia e la letteratura, tutte acquistano un carattere nuovo e diventano più profonde e più vaste, quando sono considerate in questa prospettiva. Questo è il perché la cultura cristiana del passato vide nella teologia la regina delle scienze. La estensione del campo scientifico attraverso un accrescersi del sapere, porta pure nuove possibilità di un allargamento del campo della cultura cristiana. Tutti i progressi in questo campo, anche se piccoli, rendono la fede più accessibile e comprensibile al mondo moderno. Con tutta probabilità noi non saremmo capaci di costruire le cattedrali come quelle dei cattolici del Trecento, o di scrivere poemi come Dante, ma tutti possiamo fare qualcosa affinché l'uomo sia conscio dell'esistenza della verità religiosa e dell'importanza del pensiero cattolico e affinché si accenda una luce nell'oscuro mondo di una chiusa cultura laicista. ▲

CAPITOLO DECIMOQUARTO

LA CULTURA AMERICANA E L'IDEOLOGIA LIBERALE

Nel capitolo precedente ho discusso la situazione del mondo occidentale moderno - un mondo che si è sempre più staccato dalle sue radici spirituali di cultura cristiana, ma che ha contemporaneamente progredito per quanto riguarda il potere materiale e scientifico, così da estendere la sua influenza sul resto del mondo, finché ha creato un ordine mondiale cosmopolita e tecnologico. Questo ordine mondiale non possiede però basi spirituali ed appare ai popoli orientali di civiltà antica ed ai nuovi popoli africani come una vasta organizzazione di potere materiale che è stata creata per servire la sete di potere degli occidentali - e da ciò la rivolta dell'Asia e dell'Africa contro l'Occidente, che ora minaccia la pace e la stabilità del mondo.

Ora, gli Stati Uniti occupano una posizione anomala in questo conflitto. Essi hanno sempre occupato il posto più importante nello sviluppo del mondo degli scienziati e dell'espansione economica occidentale, così che i popoli non europei li considerano come i rappresentanti principali e più tipici del materialismo occidentale e dell'imperialismo economico. Pure essi non hanno mai preso parte in modo preminente al movimento colonialistico. Essi sono stati ostili fin dall'inizio allo spirito dell'imperialismo e hanno mostrato una simpatia genuina verso gli sforzi che i popoli assoggettati compiono per ottenere la libertà e l'indipendenza nazionale.

Pure, nonostante ciò, il popolo americano non può separarsi completamente dal destino degli Occidentali. In verità esso è occidentale in un modo più completo e più tipico di quanto lo sia qualsiasi popolo europeo. È facile capire perché deve essere così. Gli Stati Uniti conquistarono la propria indipendenza durante il periodo di fioritura dell'illuminismo europeo e questa ideologia dell'illuminismo fu la base della loro esistenza come nazione. I popoli europei, nonostante le loro rivoluzioni erano impegnati col passato e con le loro tradizioni nazionali. Gli Americani erano impegnati con il futuro. Essi videro la Rivoluzione come l'alba di una nuova era e di una nuova civiltà che era destinata ad essere la civiltà di un nuovo mondo e di conseguenza i principi della Costituzione e la Dichiarazione di Indipendenza non furono opinioni transitorie e fallibili, ma verità assolute che nessun cittadino poteva mettere in dubbio e che dovevano restare le solide basi del sistema di vita americano.

Così, mentre la teoria dell'illuminismo era comune all'Europa ed all'America, la sua influenza sulla cultura ebbe risultati completamente diversi. In Europa esso segnò la venuta di un'età di criticismo e di conflitto nel quale ogni verità venne vagliata, mentre l'unità spirituale della cultura occidentale andò perduta. Ma in America essa significò la venuta di un'età di fede - l'instaurazione di

una dottrina che univa tutto il popolo nella fedeltà a certe verità comuni. Il risultato di questa situazione fu che, mentre le idee erano le stesse, il loro rapporto con le religioni tradizionali della società era completamente diverso. In Europa vi era un conflitto generale tra liberalismo o ideologia dell'illuminismo e le forme tradizionali di religione, specialmente il cattolicesimo, conflitto che ha diviso l'Europa latina fino ai nostri giorni. In America l'accettazione dell'ideologia liberale precludeva qualsiasi conflitto di questo genere. Essa fu essenzialmente priva di controversie e fu accettata come la base comune a tutti i diversi settori dell'opinione pubblica americana, sia religiosi che no. Il possesso di questa base ideologica comune ha reso possibile che tutti entrassero a far parte dell'era tecnologica con piena fiducia nella loro abilità nell'usare le nuove tecniche, al servizio del sistema di vita americano.

Tuttavia il processo di laicizzazione che ha accompagnato il progresso della tecnologia minaccia alla base la cultura americana non meno di quanto minacci la cultura tradizionale del Vecchio Mondo. L'ideologia americana su cui si basava la Costituzione portava con sé due concetti essenziali ed in relazione gli uni con gli altri - in primo luogo la filosofia della legge naturale e dei diritti naturali ed in secondo luogo la limitazione del potere dello Stato, che lasciava il singolo cittadino libero di condurre la propria vita e di organizzarsi le sue attività economiche e culturali.

Secondo il vecchio sistema americano lo Stato o gli Stati si occupavano di mantenere la legge, l'ordine e l'indipendenza nazionale. Qualsiasi altra cosa - religione, istruzione, vita economica - costituiva il campo in cui si attuava l'azione libera dell'individuo e in cui lo Stato non aveva voce in capitolo. Tutto ciò è stato mutato nel corso degli ultimi cento anni da forze storiche inevitabili.

Lo Stato, questo potere unitario, autoritativo e burocratico, contro il quale la Rivoluzione Americana rappresentò una protesta, è ritornato, armato di nuovi poteri di supervisione e di controllo psicologico, quali Giorgio III non si sognava neppure, mentre la tecnologia ha unificato la vita economica della nazione in un vasto sistema organizzativo in cui ogni individuo ha il suo posto stabilito.

Nella nuova America la socializzazione e la laicizzazione dell'istruzione ha creato un immenso apparato, reso professionale, per la creazione di un'uniformità morale ed intellettuale. In questo modo il principio costituzionale di una separazione tra Stato e Chiesa, che aveva come fine di assicurare la libertà religiosa, è diventato il mezzo per una laicizzazione del pensiero americano, così che le Chiese hanno perso ogni controllo sulla formazione religiosa del popolo. Questo non avveniva nel primo periodo della

storia americana, quando le Chiese erano i più importanti e spesso gli unici organi dell'istruzione e della cultura.

Il sistema di vita americano fu fondato su una triplice tradizione di libertà - politica, economica e religiosa - e se le nuove forze secolari dovessero soggiogare queste libertà ad un ordine tecnologico monolitico, distruggerebbero le fondamenta su cui fu basata la cultura americana. Il sistema di vita americano può conservare il proprio carattere solo nei limiti dello schema generale della cultura cristiana occidentale. Se si perde il senso di questa misura, si perderà anche qualcosa di essenziale alla vita della nazione e la stessa democrazia americana si assoggetterà all'ordine tecnologico.

La massa del popolo americano si rende essa stessa conto, vagamente, di questo. Un'ideologia laicista professata apertamente, come l'ho descritta nel capitolo precedente, non è più cosa comune negli Stati Uniti. Vi è stato al contrario un notevole aumento tra gli appartenenti alle Chiese e tra coloro che le frequentano. Ciò è stato dettato, io penso, non da un profondo cambiamento religioso, ma piuttosto da uno spirito di conformità sociale e dall'aver capito che la religione è, in certo qual modo, una parte vitale del sistema di vita americano. Ma questo non basta. Non implica una comprensione reale della natura della cultura cristiana e non ha influenzato il carattere predominante secolarizzato dell'istruzione americana e della vita intellettuale.

L'unica sezione della popolazione americana a cui è affidato completamente il compito di mantenere una istruzione del tutto cristiana sono i cattolici ed essi non sono solitamente considerati come i rappresentanti tipici della tradizione americana. Tuttavia in questa situazione essi rappresentano un principio che fu parte integrale dell'antica eredità americana, ed in questo modo essi difendono qualcosa che dovrebbe rappresentare l'interesse comune di tutte le chiese americane.

È perciò importante che lo studio della cultura cristiana nel college americano cattolico non debba essere limitato alla cultura cristiana dell'Europa, ma dedichi un'attenzione speciale al problema dell'illuminismo ed al modo in cui la dottrina della legge naturale e la teoria dello Stato Costituzionale ebbero le loro radici originali nella tradizione cristiana.

Ho trattato questo argomento in *The Judgement of the Nations*, parlando di quando in Inghilterra i cattolici ed i liberali furono costretti ad unirsi per affrontare la minaccia del totalitarismo e di quando questi due principi di

legge naturale e di Stato con potere limitato o costituzionale erano l'oggetto particolare dell'attacco totalitario²⁴.

Oggi l'attacco viene da un settore diverso, ma sono gli stessi principi a cui ci si oppone, sia da parte dell'ideologia comunista che è totalitaria nello stesso senso di quella del nazionalsocialismo, sia da parte del secolarismo tecnologico che è il nemico in seno al mondo occidentale e che si oppone nello stesso modo a questi principi fondamentali. È solo con un concetto di cultura cristiana vivente che possiamo difendere questi principi che sono la base comune al sistema di vita occidentale.

In America, tuttavia, il senso di una cultura cristiana comune si è sempre più indebolito o è andato perduto a causa della forza di una tradizione settaria. Così, mentre gli inizi della cultura americana, soprattutto nel New England, furono associati strettamente alla tradizione cristiana, essa fu poi identificata con una tradizione settaria assai altamente specializzata ed esclusiva; e di conseguenza ogni nuova ondata di immigrazione o di sistemazione coloniale fu associata a qualche nuova manifestazione di settarismo religioso. Così il tipo classico di religione e di cultura americana fu una specie di mosaico di sette e di chiese tenute insieme soltanto dalla loro comune devozione ad una libertà religiosa e civica che divenne il presupposto fondamentale della Costituzione americana e del sistema di vita americano.

Quando i cattolici arrivarono con le immigrazioni di massa dell'Ottocento, essi pure si sistemarono in questo sistema settario ed accettarono di essere fedeli ai principi civici comuni a tutti. Ma i cattolici non si adattarono al sistema americano per quanto riguarda un campo molto importante. Mentre le Chiese protestanti hanno gradualmente abbandonato il campo della cultura allo Stato ed hanno confinato la loro attività ad una sfera esclusivamente ecclesiastica, i cattolici hanno continuato a riaffermare i propri diritti nel campo dell'istruzione.

Le ragioni di un abbandono generale dell'istruzione da parte delle Chiese protestanti sono complesse. Da una parte questo fatto è dovuto alla tendenza del protestantesimo americano a scindersi in varie parti ed alla difficoltà di trovare un programma che fosse accettabile da tutti, come l'Agreed Syllabus che è stato adottato in anni recenti in Inghilterra. D'altra parte ciò è dovuto al fatto che l'istruzione pubblica in America conservò a lungo un carattere vagamente cristiano che bastava a soddisfare le esigenze della maggioranza protestante. In ogni caso non vi è ragione di credere che la secolarizzazione dell'istruzione faccia parte in qualche modo della tradizione protestante e in

²⁴ Vedi in particolare: Parte II, Cap. III su Le cause della disunione in Europa, e Parte II, Cap. II su Principi cristiano-sociali

questa questione i cattolici oggi difendono un principio che è comune a tutti i cristiani e che in passato ha avuto una parte importante nello sviluppo della cultura americana.

Stando così le cose, è importante che gli esperti cattolici di programmi d'educazione abbiano una visione ampia delle loro responsabilità e del loro compito nel campo intellettuale. Essi devono tener vivo il concetto della cultura cristiana in un mondo laicizzato. Non basta mantenere un corso di istruzione specializzata di tipo settario. L'istruzione cristiana dovrebbe essere più vasta, non più ristretta di quella della scuola laica. Mentre quest'ultima rende idoneo lo studente ad entrare nella vita e nel pensiero della società secolare moderna, l'istruzione cristiana dovrebbe prepararlo ad entrare in una società universale e spirituale - la comunità della civitas Dei.

Lo scopo centrale dell'istruzione cristiana dovrebbe essere l'attuazione di questa cittadinanza che noi tutti accettiamo come una verità di fede, ma che dovrebbe realizzarsi come appartenenza ad una comunità vera e propria, più reale di quella della nazione e dello Stato e più universale della civiltà laica. È una comunità superiore al tempo, così che passato e presente coesistono in una realtà vivente.

Il problema vitale dell'istruzione cristiana è di ordine sociologico: come rendere gli studenti culturalmente consci della loro religione; altrimenti essi diventerebbero personalità divise - con una fede cristiana ed una cultura pagana che si contraddiranno a vicenda continuamente. Noi ci dobbiamo chiedere questo: se siamo noi cristiani a cui è toccato di vivere in Inghilterra o in America, o se siamo noi Inglesi o Americani a cui accade di andare a Messa la domenica. Non vi è dubbio su quale sia il punto di vista del Nuovo Testamento: là i Cristiani sono un unico popolo nel pieno senso sociologico della parola, ma distribuiti in varie città e in mezzo a popoli diversi. Oggi, al contrario, noi per la maggior parte, seguiamo il punto di vista completamente opposto, così che la nostra cultura nazionale rappresenta la sola cultura che noi abbiamo e la nostra religione deve esistere ad un livello sub-culturale. Il problema sociologico di una cultura cristiana è così anche il problema psicologico dell'integrazione e della salute spirituale. Questo è il problema-chiave. Anche una cultura simile a un ghetto è preferibile alla mancanza assoluta di una cultura religiosa, ma nelle condizioni moderne attuali la soluzione del ghetto non è più veramente possibile in pratica. Dobbiamo fare il possibile per attuare una cultura apertamente cristiana che sia sufficientemente conscia del valore della propria tradizione per sentirsi capace di affrontare la cultura laica al suo stesso livello.

In America sia il bisogno che l'opportunità di essa sono maggiori che altrove. L'ordine tecnologico si è maggiormente sviluppato qui che altrove nel mondo,

e con esso è sempre più cresciuta la pressione del laicismo. Ma l'America possiede contemporaneamente i vantaggi inestimabili della libertà nel campo educativo ed intellettuale, così che noi siamo ancora liberi di lavorare e fare piani per un ripristino della cultura cristiana. Questa possibilità forse non potrebbe presentarsi ancora per molto tempo. Le scuole e i college cattolici, infatti, che sono gli unici rappresentanti dell'istruzione cristiana, sono già considerati come anomalie e vi sono molte persone che li considerano come qualcosa di opposto al sistema dominante tipico della società americana che è fondato sulla scuola governativa laica e che trova la sua realizzazione nell'Università statale. Vi sono contemporaneamente pochi che si rendono conto del pericolo per la libertà umana insito nell'ordine tecnologico e pochi che respingono totalmente i valori spirituali che abbiamo ereditato dalla cultura cristiana del passato. Anche tra i sostenitori del laicismo vi sono molti interessati alla conservazione della libertà spirituale e la cui opposizione all'istruzione cristiana, a quella cattolica in particolare, è dovuta al pregiudizio che una religione organizzata sia nemica della libertà e di conseguenza della tradizione americana. È necessario chiarire i punti più importanti e dimostrare come la tendenza del mondo moderno verso un totalitarismo barbaro chieda un'alleanza delle forze divise dell'umanesimo e della religione, se si vuole riuscire a dominarlo. ▲

CAPITOLO DECIMOQUINTO L'UOMO OCCIDENTALE E L'ORDINE TECNOLOGICO

Questa è l'età di Frankenstein, l'eroe che creò un mostro meccanico, e poi scoprì che ne aveva perso il controllo e che esso minacciava la sua esistenza. Frankenstein rappresenta la nostra età più di quanto Faust abbia rappresentato l'età di Goethe e del romanticismo. L'uomo occidentale ha creato l'ordine tecnologico, ma non ha scoperto come controllarlo. È quest'ultimo che comincia ad avere un controllo su di lui, e se lo farà, non vi sarà mezzo di impedirgli di distruggerlo.

Il nostro dilemma riguarda, nel suo senso più ovvio, le nuove tecniche di guerra. Esse sono diventate così efficienti che costituiscono la strada all'auto-distruzione, alla distruzione di massa e persino alla distruzione mondiale, una strada breve che raggiunge facilmente lo scopo. Pure la tecnologia non ci offre il mezzo tecnico col quale, attraverso le relazioni internazionali, ciò potrebbe essere evitato.

Nel campo della diplomazia, della pace e della legge internazionale, noi dobbiamo ancora basarci sulle tecniche umanistiche più antiche, fondate sul presupposto che l'uomo è un essere ragionevole, e di conseguenza applicabili solo in circostanze particolarmente favorevoli. È come se noi fossimo su una nave che andasse, e ciò fosse garantito, dieci volte più veloce di qualsiasi altra, ma sulla quale si potesse navigare soltanto in condizioni di calma eccezionale.

Oggi le acque internazionali sono calme come non è possibile lo siano mai state. Pure vi è una specie di guerra in atto tra Israele e le Repubbliche Arabe e tra la Cina e Formosa, e, ancor più vicino a noi vi è solo la fragile protezione del buon senso del senor Castro che impedisce una guerra tra Cuba e gli Stati Uniti *.

Tutti noi ci rendiamo conto nei nostri momenti di ragionevolezza, che il mondo è diventato una comunità, pure in tutto il mondo le forze che più fortemente si fanno sentire sono quei movimenti razziali e nazionalistici che negano questo principio e sacrificano volentieri il resto del mondo agli interessi ed alle passioni della loro paranoica coscienza di gruppo. E questo vale anche per le ideologie politiche che non sono razziali come il comunismo, almeno nella sua forma stalinista.

In verità non si potrebbe trovare un esempio più estremo di paranoia collettiva di quello offerto nella straordinaria Storia del Partito Comunista di cui Stalin fu personalmente responsabile.

Senza dubbio si dirà che queste cose sono eccezionali e che vi è abbastanza buon senso nel mondo per tenerle a bada, come si tenne a bada la pazzia di

Hitler - anche se a quale prezzo! Sfortunatamente sembra vi siano ragioni per credere che questo disordine sia penetrato in tutta la società moderna e che esista sotto la superficie della nostra stessa società o vicinissimo ad essa. Più si ingrandisce il campo tecnologico e maggiore diventa la pressione da esso esercitata sugli in-

* L'autore scriveva questo nel 1961 (N. d. T.).

dividili, mentre più forte diventa la reazione emotiva attraverso la quale si manifestano quelle forze che erano state represses. Nel periodo pre-tecnologico, l'artigiano ed il lavoratore manuale avevano tendenza a sfogare la propria tensione psichica nell'esercizio del loro lavoro. Nel periodo tecnologico non avviene così: l'uomo che guida una gru o sorveglia il funzionamento di una macchina deve subordinare se stesso alla disciplina della macchina. Le sue emozioni non trovano la propria espressione nel suo lavoro - o, se così avviene, egli è un cattivo operaio. Esse devono trovare un'espressione al di fuori del suo lavoro - nel suo tempo libero - qualche volta con un'azione violenta, ma più spesso col vagheggiare i moduli di azioni violente offertigli dalle industrie meccaniche che provvedono a soddisfare i suoi bisogni. Questa non è però una vera soluzione. È solo un palliativo temporaneo, e i bisogni emotivi fondamentali restano insoddisfatti.

Questo problema non esiste però soltanto per il lavoratore manuale. Esso riguarda anche gli intellettuali e gli specialisti, senza i quali l'ordine tecnologico non potrebbe essere mantenuto. Essi risentono pure di un senso di frustrazione ed hanno una visione tristissima delle prospettive offerte dalla civiltà, come si può notare nella letteratura corrente.

Qual è la causa reale di questo fallimento dell'umanità ad adattarsi ad un ordine tecnologico? È un difetto fondamentale insito nella vera e propria natura di questo ordine? O è dovuto semplicemente alla inevitabile lentezza della natura umana ad adattarsi ad un cambiamento troppo rapido?

Senza dubbio il cambiamento è stato molto rapido. Io stesso nacqui e fui allevato in un periodo pre-tecnologico e ne ho un ricordo molto vivo. Ma persino a quei tempi chiunque potesse avere una visione vasta della civiltà occidentale, poteva vedere cosa stava per accadere, e persino nella generazione precedente la mia, vi furono scrittori come Nietzsche, il quale vide il declino dei valori umanistici e della civiltà umanistico-liberale, benché non avesse la minima idea a proposito delle nuove tecniche che stavano per trasformare l'esistenza umana.

Egli sottolineò, tuttavia, e così fecero altri pensatori circa nello stesso periodo, il fatto che la cultura occidentale non possedeva più le risorse spirituali che

avevano precedentemente giustificato la sua esistenza e senza le quali essa non poteva sopravvivere, così che le cause della situazione attuale esistevano già nella cultura umanistico-liberale del periodo pre-tecnologico. In verità il problema fondamentale che dobbiamo affrontare si era già manifestato alla fine del XVIII secolo.

Non vi è mai stata una società che sia stata più civile, nel senso umanistico della parola, della società francese dell'Illuminismo, né una più completamente convinta della capacità della ragione e della scienza di risolvere tutti i problemi della vita e di creare una cultura completamente razionale, fondata su una base solida di scienza e filosofia. Pure quando questa società, rappresentata da Condorcet e dai suoi amici, ebbe la possibilità di mettere in pratica le proprie idee, durante i primi anni della Rivoluzione Francese, registrò un disastro solenne e la propria rovina quasi fino all'ultimo uomo, per l'eruzione improvvisa delle forze che essa stessa aveva liberate. Uno degli scrittori dell'emigrazione ha descritto in un passo piuttosto notevole come gli accadde di rendersi conto perfettamente della fallacia dell'ideologia razionalistica in un improvviso lampo intuitivo, una notte mentre compiva la terribile marcia attraverso lo Zuyder Zee gelato con l'armata inglese sconfitta nel 1796, e come tutte le illusioni dell'illuminismo si distrussero nella fredda luce delle stelle invernali.

E la stessa delusione fu sperimentata, anche se in modo meno drammatico, da molte delle menti più grandi dell'età - da William Blake, Joseph De Maistre e Francisco Goya. Quest'ultimo rappresenta un caso particolarmente interessante perché egli stesso fu un discepolo dell'Illuminismo, nella parte cosciente del suo spirito. Pure, nelle sue ultime opere egli dimostra in modo quasi apocalittico che gli eventi storici non sono il lavoro di un calcolo razionale o di una volontà umana. Sotto l'aspetto storico esistono forze sovrumane e sub-umane che spingono uomini e nazioni davanti a sé come se questi fossero foglie spinte dal vento.

Ma niente di tutto ciò fu intravisto dal liberalismo dell'Ottocento, fatta eccezione forse per il gruppetto dei teorici francesi, rappresentati da Alexis de Tocqueville. Di regola, essi continuarono a seguire le orme dell'Illuminismo, come se non fosse mai avvenuto il crollo della Rivoluzione. Essi chiusero gli occhi davanti alla realtà, o nascosero le realtà sgradevoli sotto i veli dell'idealismo e del romanticismo.

È facile trovare il modo di scusarli. Il trionfo della scienza applicata sembrò giustificare la loro fede nella ragione e la dottrina del progresso si esprime con l'espansione del commercio e dell'industria occidentale che stavano conquistando il mondo. Essi non si potevano rendere conto di quanto fosse

limitata la base su cui si fondavano e quanto rapidamente essa venisse scalzata dai poteri di trasformazione che essi avevano messo in moto.

Tuttavia nell'ultima parte del XIX secolo vi fu una reazione contro il liberalismo che trovò la sua più caratteristica espressione nel nuovo Impero Tedesco con il suo importante sviluppo di potere militare e la propria organizzazione disciplinata di ricerca scientifica che preparava la strada all'era tecnologica. Nietzsche fu il profeta di questa reazione anti-liberale. Egli espresse la volontà di potere che la ispirò, mentre espose contemporaneamente senza pietà il nichilismo culturale d'essa e la perdita dei valori spirituali.

Tuttavia fu un liberale ed un razionalista, Sigmund Freud, che scriveva a Vienna durante i primi anni del novecento, a dare il colpo di grazia all'ideologia liberale per mezzo della sua analisi della psiche e della sua scoperta del vasto territorio inesplorato dell'inconscio. E quando ebbero assaggiato il frutto di questo albero della conoscenza psicologica, i figli di Adam Smith uscirono dal loro confortevole paradiso liberale, nel quale erano vissuti con tanta sicurezza, per entrare in una giungla dove dovettero affrontare bestie feroci di cui avevano ignorato persino l'esistenza.

Così, proprio nel momento in cui l'uomo aveva acquistato un controllo quasi illimitato sulla natura per mezzo della nuova tecnologia, egli si rese conto della propria insufficienza. Era impossibile ignorare questa lezione, poiché essa ci venne dalla terribile esperienza della Seconda Guerra Mondiale e da tutto ciò che la precedette. In Germania e in Austria dove avevano avuto origine la nuova tecnologia e la nuova psicologia, non si videro individui psicopatici, ma movimenti di massa, ed intere popolazioni che si arrendevano alle forze dell'inconscio e che si sacrificavano agli oscuri dèi della mitologia razziale.

Dopo questa esperienza è impossibile all'uomo istruito ritornare alle vecchie illusioni razionalistiche. Dobbiamo affrontare il fatto che la vasta espansione dei poteri esteriori dell'uomo per mezzo della scienza e della tecnologia che rappresentano ciò che la ragione umana ha creato, non ha fatto niente per rafforzare il potere della ragione nell'ordine morale che è il suo dominio vero e proprio. Infatti il campo morale e quello tecnologico si disturbano a vicenda e, poiché la tecnologia è avanzata ed è diventata più forte, il campo morale si è indebolito. Il campo tecnologico si riduce più facilmente ad essere al servizio della volontà di potere che, come vide Nietzsche, è un potere fondamentalmente amorale e distruttore dei valori morali. Assomiglia a quei demoni di cui si legge nelle Mille e una notte, pronti a fare qualsiasi cosa, buona o cattiva, al servizio di qualsiasi uomo fosse a conoscenza della parola che dava il potere, o che possedesse il talismano.

Così ci troviamo di fronte ad un conflitto tra la natura umana e la civiltà che è molto più grave di qualsiasi altro verificatosi in passato, poiché il campo tecnologico comprende in sé un sistema di controllo sociale di portata vastissima e vuole un coordinamento più completo delle discipline sociali, che fino a questo momento avevano goduto di una considerevole indipendenza. Assolutamente indipendente da qualsiasi questione ideologica, la logica interna e l'efficienza esterna del sistema vogliono una coordinazione totale ad una unità totale, così che l'istruzione e la scienza, gli affari e l'industria, il governo e l'opinione pubblica cooperino tutti tra di loro in una organizzazione chiusa, dalla quale non vi sono vie d'uscita.

Ora, è chiaro che un sistema di questo genere si oppone completamente agli ideali del liberalismo del XVIII e del XIX secolo che ha ispirato il progresso della democrazia moderna. È chiaro che il liberalismo non fu mai del tutto coerente in questo senso, poiché furono l'individualismo economico e la libera competizione del liberalismo economico che posero le basi dell'ordine tecnologico nella nuova società industriale del XIX secolo. Tuttavia i liberali credevano che la servitù tecnologica del sistema aziendale sarebbe stata compensata dai vantaggi della libertà politica e dell'istruzione popolare, non meno che dalla prosperità crescente della borghesia che costituiva la nuova élite. Essi erano onestamente convinti che il conflitto tra la natura umana e l'ingiustizia sociale si sarebbe risolto o avrebbe migliorato con la libertà politica ed il progresso economico e che, se essi erano forti, il loro ottimismo era complessivamente più giustificabile del pessimismo dei socialisti marxisti con la loro teoria della miseria crescente del proletariato.

Nello stesso modo i riformatori sociali ed i nuovi psicologi furono influenzati dagli stessi ideali liberali. Infatti questi ultimi credevano che i conflitti psicologici dell'individuo potessero essere risolti in modo completo dall'illuminismo psicologico e dalla libertà psicologica. Più i limiti del controllo sociale potevano essere ricacciati dietro a una frontiera psicologica, più la personalità si sarebbe liberata dalla tirannia del super-ego e dalle repressioni e frustrazioni che esso portava con sé.

Questa fu la soluzione che i primi scritti di Freud portarono a favorire, ma in essi egli si occupava soltanto dei problemi della personalità neurotica. Come filosofo egli fu sempre conscio della necessità di repressione o di rinuncia alla soddisfazione dell'istinto come di una condizione necessaria per la civiltà. In effetti, come ho sottolineato, Freud ha fatto più di qualsiasi altro pensatore moderno per scalzare l'ideologia liberale con la sua diagnosi degli errori psicologici sui quali si basava la sua etica umanitaria ed ottimistica.

La caduta del liberalismo è stata seguita dal sorgere del collettivismo e dello Stato totalitario – uno sviluppo che è strettamente in relazione a quello del

campo tecnologico. La forza della soluzione collettivistica si deve trovare nella eliminazione o soppressione di tutti gli elementi che possono rendere l'intrapresa comune più debole od interferire con il funzionamento armonico del meccanismo economico o politico. Il collettivismo risolve il conflitto tra la natura umana e la civiltà negando la sua esistenza ed obbligando la natura umana ad adattarsi al modello politico ed economico con un'operazione drastica che rendesse l'uomo nuovo adatto al nuovo sistema. Esso non cerca di risolvere i conflitti psicologici dell'individuo, ma, negando la validità dei valori morali e del giudizio morale, riduce l'individuo recalcitrante alla posizione di un criminale o di una persona anormale. Così il campo di concentramento da la risposta finale alla critica sociale, come il manicomio risolve i problemi sociali dello psicopatico.

Lo svantaggio di questa soluzione consiste nel fatto che essa elimina le barriere psicologiche della critica morale e del giudizio morale, che reprime lo sviluppo patologico delle delusioni e delle neurosi collettive. Non vi è ragione di supporre che gli scopi della volontà collettiva della società o dello Stato debbano essere più razionali o più morali di quelli dell'individuo. Al contrario il livello morale degli Stati o dei governi, specialmente in periodi di guerra o di rivoluzione, è generalmente molto più basso di quello degli individui.

Così, uno Stato che sopprime deliberatamente la critica morale e considera suo unico scopo la volontà di potere è capace di qualsiasi iniquità, come noi stessi abbiamo potuto constatare nel periodo contemporaneo, negli inferni costruiti dall'uomo a Belsen e Auschwitz e nelle proscrizioni ed epurazioni di massa della Russia stalinista.

Ma ciò che è più allarmante in questi sviluppi è il modo in cui questo ritorno alla barbarie è stato associato al progresso tecnologico. In verità, la nuova barbarie è di per se stessa tecnologica in quanto l'intero sistema di propaganda e di persecuzione, di esecuzioni in massa e di campi di concentramento rappresenta una tecnica ben meditata per assicurare la conformità sociale e ricostruire il genere umano secondo alcuni nuovi moduli ideologici.

Non ci deve meravigliare il fatto che l'uomo occidentale inorridisca per questa degradazione della civiltà e si rifiuti di ammettere la possibilità di una vittoria di essa sopra il mondo libero. Tuttavia l'esperienza degli ultimi trent'anni ha dimostrato che la sintesi occidentale moderna del liberalismo politico e della tecnocrazia economica porta con sé una certa debolezza morale e contraddizioni nel sistema stesso che lo rendono incapace di offrire una risposta soddisfacente alla sfida totalitaristica. Infatti, pur essendo la società tecnologica democratica e libera, ad essa mancano i fini morali più alti che possono giustificare da soli lo sviluppo immenso del potere tecnologico e dell'organizzazione. Il sistema esiste in primo luogo per soddisfare i bisogni

materiali e le richieste dei consumatori e queste richieste sono determinate artificialmente dai propagandisti che sono gli agenti dei fabbricanti, così che l'intero sistema ha un movimento a circolo chiuso e si nutre di se stesso.

Lo Stato totalitario d'altra parte, nonostante la sua fondamentale immoralità, può imporre uno scopo relativamente morale alla propria tecnologia che è pianificata per servire il bene comune - il bene dello Stato - piuttosto che il vantaggio di un qualsiasi interesse privato finanziario o industriale. E questo senso di uno scopo comune è la fonte di forza morale per l'individuo anche se lo Stato non ha mete morali superiori. Sparta sarebbe potuta essere nient'altro che un insieme di caserme e Sibari sarebbe potuta essere la patria della ricchezza e della cultura, pure in tutto il mondo greco Sparta fu idealizzata e Sibari disprezzata, perché gli Spartani vivevano secondo la legge e desideravano sacrificare tutto allo scopo comune, mentre i Sibariti vivevano per se stessi e facevano della ricchezza e del piacere il loro criterio di vita. Per questa ragione vi sono pochi motivi per credere che nell'attuale conflitto mondiale la democrazia debba trionfare sul comunismo se essa non rappresenta nient'altro che uno standard superiore di benessere materiale ed una tecnologia più progredita subordinata alla soddisfazione di bisogni materiali e all'arricchimento di quegli interessi finanziari e industriali che possono in modo più completo stimolare e soddisfare la domanda del consumatore.

Vi è tuttavia un'altra alternativa che è stata ignorata dai razionalisti liberali, i quali riducevano il loro credo alla ragione individualistica guidata dall'interesse particolare, dagli psicologi i quali affermavano il potere degli impulsi irrazionali, non meno che dai politici e dai filosofi che esaltavano la volontà di potenza. Questa alternativa è rappresentata dalla dottrina tradizionale religiosa o filosofica che risolve il conflitto psicologico e morale riferendosi ad un ordine più alto di verità trascendenti, di valori e di fini, ai quali vengono subordinati sia la vita dell'individuo che quella della società. La forza di questa soluzione consiste nel fatto che essa sola da un principio di coordinamento, così che l'individuo non è sacrificato completamente alla comunità, né la comunità lo è all'individuo. Esso rappresenta perciò il metodo psicologicamente più " economico ", qualsiasi possa essere la sua validità metafisica. Senza un principio di coordinamento di questo genere non vi è mezzo soddisfacente di riconciliare i fini dell'io con la volontà collettiva. In verità non vi sarebbe posto per la volontà collettiva come forza razionale e non ci rimarrebbe altro che l'istinto del gregge che non tende se non ad avvertire i timori e le delusioni della mentalità di massa.

Non possiamo ignorare il fatto che ogni civiltà dall'inizio della storia fino ai tempi moderni ha accettato l'esistenza di un ordine spirituale trascendente di

questo genere e l'ha considerato come l'ultima sorgente di valori morali e di legge morale. E in ogni civiltà superiore troviamo uno sviluppo di questa concezione proporzionalmente superiore. È difficile spiegare questo concetto come il prodotto di una specie di regressione infantile, al modo dei razionalisti²⁵, poiché in tutte le civiltà alcune tra le menti più progredite in qualsiasi periodo vi si sono dedicate. Anche nei casi in cui il credo religioso tradizionale aveva perso il suo potere sulla società, come nell'antica Grecia, noi constatiamo il fatto che gli esponenti più importanti degli intellettuali continuarono a restare fedeli ad esso e continuarono a costruire sistemi metafisici per giustificarlo.

Se questa è un'illusione, allora la civiltà è pure una illusione poiché vi è un rapporto ovvio tra il fallimento della moralità quando essa viene privata dei suoi fini e dei suoi principi spirituali, ed il fallimento della civiltà, quando essa perde la sua relazione con l'ordine morale. La ragione per cui la civiltà moderna ha potuto secolarizzarsi come ha fatto, è dovuto al fatto che il dominio della ragione si è allargato e rafforzato a tal punto attraverso lo sviluppo della scienza e della tecnologia, che l'uomo arrivò a credere che la ragione fosse abbastanza forte da creare un ordine morale che avrebbe prodotto a sua volta la società perfetta. In questo sbagliava come è stato dimostrato dall'esperienza degli ultimi cinquanta anni. Come Freud ha sottolineato, l'uomo cercava di vivere al di là dei propri mezzi psicologici, e questo è un tentativo che porta prima o poi al fallimento.

Sembra quindi che l'unica via d'uscita dal vicolo cieco nel quale si trova la civiltà moderna sia di ritornare alle antiche basi spirituali e restaurare l'antica alleanza tra religione e cultura. Ma ciò è ancora possibile? O forse il progresso della scienza moderna ha reso impossibile una alternativa di questo genere?

Questa era l'idea vigente nel XIX secolo. Faceva parte dell'ideologia liberale che presupponeva l'esistenza di un inevitabile moto di progresso attraverso il quale la scienza avanza continuamente, mentre la religione perde continuamente terreno. Ma in primo luogo l'esistenza di movimenti irreversibili di questo genere può essere messa in dubbio, e in secondo luogo non vi è ragione di supporre che la religione e la scienza rappresentino soltanto delle alternative l'una rispetto all'altra. Esse sono ovviamente distinte per quanto riguarda la loro natura, i loro metodi, i loro fini, ma non si escludono l'un l'altra, sono piuttosto complementari l'una dell'altra. Cosicché è possibile che più una cultura è ricca di scienza, più abbia bisogno di religione. Indubbiamente esse possono diventare soggettivamente esclusive, a causa della concentrazione dell'attenzione in un campo a spese dell'altro. Questo è

²⁵ Cfr. S. FREUD, in *Il futuro di un'illusione* (1927)

ciò che accadde effettivamente nei tempi moderni quando la cultura occidentale distolse la propria attenzione dal campo spirituale per concentrare tutta la sua energia alla scoperta ed allo sfruttamento del nuovo mondo della scienza e della tecnologia. Ma non appena gli uomini si rendono conto che questo sviluppo unilaterale della cultura è diventato una minaccia per la sopravvivenza della cultura stessa ed è contrario agli interessi dell'uomo e della società, vi sono soltanto il pregiudizio e l'abitudine che impediscono un ritorno al principio dell'ordine spirituale ed il ripristino di questa dimensione perduta della cultura occidentale.

Come ho detto, la mente umana è sempre stata conscia dell'esistenza di un ordine di valori spirituali dai quali i suoi valori morali traggono la loro validità. Questo è pure un ordine di realtà spirituali che trova il proprio centro nell'Essere trascendente e nella verità divina. Tutte le grandi religioni mondiali sono concordi nel confessare questa verità - che vi è una realtà eterna oltre il fluire delle cose temporali e naturali, che è contemporaneamente il fondamento dell'essere e la base della razionalità.

La fede cristiana va molto più oltre di tutto ciò. Essa ed essa sola mostra come questa realtà più alta sia entrata nella storia umana ed abbia mutato il suo corso. Mostra come un seme di nuova vita sia stato seminato nell'umanità attraverso le segregazioni di un popolo particolare come canale della Rivelazione, che trovò la sua pienezza nell'Incarnazione della Parola Divina in una persona particolare ed in un momento particolare della storia. Essa dimostra come questa nuova vita sia stata comunicata ad una società spirituale che divenne l'organo dell'azione divina nella storia, così che la stirpe umana possa essere progressivamente spiritualizzata ed innalzata ad un piano spirituale più alto.

Considerato da questo punto di vista, il progresso moderno della scienza e della tecnologia acquista un nuovo significato. L'ordine tecnologico che oggi minaccia la libertà spirituale e perfino l'umana esistenza con poteri illimitati che esso pone al servizio della passione e della volontà umana, perde tutto il senso di terrore che può incutere non appena viene subordinato ad un principio superiore. Al suo posto verrebbe allora a porsi una tecnologia che si è liberata dal dominio dell'interesse particolare e del culto di massa per il potere, e costituirebbe uno strumento della Provvidenza per la creazione di un ordine spirituale. Ciò si dimostra però impossibile fintanto che la nostra società resta priva di qualsiasi scopo spirituale e rimane dedita solo alla soddisfazione della propria brama di potere ed a quella dei suoi desideri egoistici.

Si può ottenere un cambiamento soltanto con un nuovo orientamento della cultura verso fini spirituali. È, questo, uno scopo di portata immensa perché

rappresenta il movimento inverso a quello che ha dominato la civiltà occidentale nel corso degli ultimi due o tre secoli. Pure un tale cambiamento è già stato vagheggiato da molto tempo, ed è stato profetizzato o sostenuto da profeti, da poeti e da filosofi già fin dall'inizio del XIX secolo; da poeti come Blake, Coleridge e Novalis; da socialisti e sociologi come Comte, Saint-Simon e Bazard; e da filosofi come Nietzsche. Tutti costoro erano consapevoli della natura del problema e dell'inevitabilità di un grande cambiamento spirituale, anche se essi erano accecati dalla parzialità della loro visione individuale - i poeti escludevano la scienza, i sociologi Dio e Nietzsche escludeva contemporaneamente sia Dio che l'umanità.

Una conversione ed un nuovo orientamento della cultura moderna porta con sé un duplice processo a livello psicologico e intellettuale. Prima, e soprattutto, è necessario che l'uomo occidentale riesca a riacquistare l'uso delle sue facoltà spirituali superiori - le sue capacità di contemplazione - che si sono atrofizzate attraverso secoli di negligenza durante i quali la mente e la volontà dell'uomo occidentale si sono concentrate nella conquista del potere - politico, economico e tecnologico. Questa riscoperta della dimensione spirituale dell'esistenza umana può essere sia religiosa che politica; può basarsi su una specie di conversione religiosa attraverso la quale l'uomo si renda conto del suo bisogno di Dio e scopra un nuovo mondo di verità spirituale e di valori morali; o può portare con sé un riconoscimento metafisico oggettivo dell'importanza ontologica e del significato del fattore spirituale. Forse deve assommare in sé ambedue questi aspetti perché lo studio delle verità di esperienza religiosa negli ultimi 200 anni ha dimostrato quanto poco si possa conquistare attraverso il fattore emotivo non-intellettuale delle tradizioni dei movimenti religiosi promotori di un risveglio religioso che sono stati tanto forti anche in un ambiente laico come quello dell'America del XIX secolo: un cambiamento completo di orientamento spirituale tuttavia non può avere effetto se non si effettua ad un livello psicologico profondo. Non si può certo ottenere auspicandolo semplicemente. Esso si può ottenere solo con un lungo e penoso viaggio attraverso i territori ormai perduti. Nel frattempo vi è un passo preliminare che si può compiere subito, ovunque e in qualsiasi momento si possa trovare gente che riconosca questo bisogno di un cambiamento spirituale.

Questa è la riforma del nostro sistema di istruzione superiore del quale ho parlato lungamente. Nel mondo moderno l'uomo medio può compiere tutta la sua istruzione senza rendersi conto dell'esistenza di questo fattore spirituale essenziale e elementare sia nella psiche individuale che nella vita della civiltà. Egli può studiare lettere, o scienze e tecnologia, ma può non avere nemmeno il sospetto dell'esistenza di un qualsiasi principio superiore che può essere

conosciuto e può influenzare la condotta individuale o la cultura sociale. Pure, come ho detto, tutte le grandi civiltà storiche del passato riconobbero l'esistenza di alcuni principi spirituali o di fini di questo genere e li fecero diventare la chiave della loro interpretazione della realtà e delle loro concezioni di ordine morale. Di conseguenza, un sistema di istruzione come quello dello Stato laico moderno che ignora quasi completamente la componente spirituale insita nella cultura umana e nella psiche umana, è un errore grossolano così enorme, che nessun progresso del metodo scientifico o della tecnica dell'educazione basta a compensarlo. Sotto questo aspetto noi siamo inferiori a molte culture assai meno progredite che hanno conservato la propria consapevolezza di un ordine spirituale; poiché, ovunque esiste questa consapevolezza, la cultura possiede ancora un principio di integrazione.

Abbiamo molto cammino da percorrere prima che ci sia possibile riconquistare questo principio di integrazione che abbiamo perduto. Ma è la funzione dell'istruzione aprire la mente ad un apprezzamento dell'eredità spirituale non meno di quanto si fa per quella scientifica e umanistica. Se, come ho suggerito, il moto spirituale insito nella cultura occidentale rappresenta un pericolo per la sua esistenza, è dovere dello studioso dell'educazione sottolinearlo e dimostrare in qual modo questo vuoto sia stato colmato in altre età o in altre culture. Lo studioso cristiano dell'educazione può fare molto di più di questo perché è pienamente consapevole della realtà dell'ordine spirituale ed è testimoniao vivente dei valori spirituali su cui fu fondata la nostra civiltà.

Indubbiamente la sua posizione è difficile poiché, se egli è insegnante in scuole o istituti superiori di tipo settario, il suo lavoro è limitato ad un mondo piccolo e separato che si rende appena conto dell'enorme abisso che separa il suo credo tradizionale dalle forze che governano oggi il mondo; mentre se egli si occupa della istruzione pubblica, è costretto dalle condizioni in cui si svolge il suo lavoro a trattare i principi spirituali vitali come qualcosa che si trovi al di fuori del campo di sua competenza.

Ma, nonostante tutto ciò, egli è un uomo che ha la possibilità di fare da ponte per superare l'abisso tra il mondo ristretto della fede religiosa e dei valori spirituali ed il mondo esterno della tecnologia, del positivismo scientifico e del conformismo sociale. Fintanto che la tradizione cristiana dell'istruzione superiore continuerà ad esistere, la vittoria del laicismo anche in una società moderna di tipo tecnologico non sarà completa. Vi sarà ancora una voce che testimonierà l'esistenza del mondo dimenticato della realtà spirituale nel quale l'uomo trova il suo vero essere. ▲