

IL MAESTRO E IL DISCEPOLO. ORIGINI, VIE E SIGNIFICATO DI UN RITORNO AD AGOSTINO IN MONTINI GIOVANE

SOMMARIO: 1. L'ispirazione agostiniana in P. Bevilacqua — 2. Il centenario della morte del Santo (1930) — 3. Tommaso, via alla riscoperta di Agostino? — 4. «Cattolicesimo» agostiniano — 5. Cristocentrismo paolino — 6. L'educatore e il maestro — Conclusione.

Agostino ha discepoli in tutte le epoche ma non sempre con la stessa fortuna. Sono note le alterne fortune nella storia del pensiero cristiano dell'agostinismo, cioè di quel sistema di idee e dottrine filosofiche e teologiche che già dal medioevo ha costituito la corrente alternativa al sistema di pensiero tomistico. Compromesso in epoca moderna con movimenti di pensiero quali la Riforma protestante e la controversia giansenista l'agostinismo è entrato in crisi, «senza forza e spinta per una nuova ricostruzione» ⁽¹⁾. Ciò spiega — come ha potuto osservare un vescovo alla vigilia del Concilio — «che se negli ultimi Papi l'agostinismo è rimasto in sordina era soltanto per la paura del giansenismo» ⁽²⁾. A riaprire l'interesse agostiniano ai nostri giorni è l'emergere di un nuovo punto di vista. Già nel congresso agostiniano in occasione del XVI anniversario della nascita di Agostino nel 1954 tale punto di vista è stato formulato come «permanenza di Agostino, declino dell'agostinismo» ⁽³⁾. E dunque il programma di riscoperta e di ritorno ad Agostino nel nostro tempo si propone come ritorno al maestro, al di là dei discepoli? O, forse meglio, considerato l'immane impatto del pensiero di un maestro con le riletture che ne offrono i discepoli lungo la storia, non si dovrà parlare piuttosto di un nuovo modo di essere discepoli di Agostino nel nostro tempo?

All'indomani del congresso agostiniano del 1954, che riapriva l'interesse per un «ritorno ad Agostino, al di là dell'agostinismo», saliva alla cattedra di Ambrogio di Milano Giovanni Battista Montini. Può essere

(1) J. MORAN, *La presenza di Agostino nel concilio Vaticano II: Augustinianum* 6 (1066) 460-488.

(2) È la espressione di Mons. Rupp, vescovo di Monaco, citato dallo stesso Moran, *ibid.* p. 460.

(3) PH. DELHAYE, *S. Augustin et les valeurs humaines: Mélanges de Sc. Relig.* 12 (1055) 121.

utile, allo scopo di raccogliere l'eredità del maestro, volgersi ad un discepolo di Agostino quale è stato Paolo VI e, prima ancora l'arcivescovo Montini. Ritornare ad Agostino ritornando alla meditazione e all'ascolto che del maestro di un tempo ne ha fatto un maestro del nostro tempo può costituire l'interessante cammino che permette di annodare efficacemente passato e presente, memoria e attualità di Agostino.

L'interrogativo che qui si pone è se Paolo VI non si possa configurare maestro del nostro tempo «perché» discepolo di Agostino.

L'interrogativo così formulato può correre il rischio di qualche forzatura e lettura forse un poco affrettata della meditazione che di Agostino ha fatto Paolo VI, ma ha il merito di aver provocato la nostra ricerca sui testi e svolgere più efficacemente il senso di questo ritorno al maestro tramite il discepolo.

Intervenendo a Pavia il 24 aprile 1960 alla tradizionale memoria del Battesimo di Agostino il card. Montini così esordiva: «... Ci sembra somma ventura ch'egli abbia sentito a Milano il fascino di S. Ambrogio, a Milano si sia convertito, a Milano abbia ricevuto il Battesimo ed iniziato la sua missione di pensatore, di scrittore, di maestro non solo del suo tempo, ma di ogni età successiva; non solo di questa nostra civiltà, ma del mondo... tutti sappiamo che egli è, fra i grandi spiriti dell'antichità, uno di quelli a noi più vicini: sotto molti aspetti, egli sente come noi, studia come noi, e si effonde in espressioni vive e sublimi, che vorremmo fare nostre...» (4).

Anche al lettore più svagato non sfuggirà, di fronte a questa semplice citazione, l'interesse particolare di Montini per un «maestro non solo del suo tempo» come può dirsi il vescovo di Ippona. L'innegabile interesse agostiniano in Montini chiede perciò di essere preso attentamente in considerazione nella sua rilevanza e nel suo significato specifico.

A questo scopo però non basterà affidarsi alla rilevanza che il testo agostiniano ha nel testo montiniano sul piano delle citazioni, rilevanza alla quale certo bisognerà far comunque riferimento; neppure si ridurrà a cercare nei rispettivi testi, agostiniani e montiniani, le assonanze e comunanze di pensiero sulle varie tematiche e problematiche riguardanti l'ecclesiologia, la vita cristiana, il sacerdozio come servizio, la civiltà dell'amore ecc. in una sorta di confronto sistematico tra i due autori che prelude, se sviluppato e organizzato, ad un nuovo agostinismo, stavolta di segno montiniano.

L'interesse di Paolo VI per S. Agostino è da cogliere più in profondità nel dinamismo stesso che ha caratterizzato il sorgere e lo svilupparsi della personalità intellettuale e spirituale di Montini. Bisognerà perciò, prima che nel magistero papale, risalire alle origini della formazione di Montini e del suo primo ministero tra gli studenti universitari per cogliere lì, se possibile, i contesti e le vie di approccio ad Agostino (5). Seguendo un me-

(4) G.B. Card. MONTINI, *L'attualità del pensiero di Agostino*, in «Discorsi sulla Madonna e i Santi», Milano, 1965, 179-180.

(5) La necessità di risalire agli anni giovanili, oltre che al periodo milanese di Montini si è fatta più consapevole alla lettura del saggio di A. MOLINA PRIETO, *Presencia de san Agustín en el Magisterio de Pablo VI: Religión y cultura* 25 (1979) 333-361, che tuttavia ha il merito di tentare un primo abbozzo del materiale di interesse agostiniano nel magistero di Paolo VI.

todo storico-genetico ⁽⁶⁾ la ricostruzione dell'ispirazione agostiniana in Montini si apre ad una lettura meno occasionale e tutto sommato meno estrinseca per svolgersi più interiore e feconda, ai fini di un'adeguata comprensione della rilevanza stessa di Agostino nella vicenda della Chiesa del nostro tempo.

1. *L'ispirazione agostiniana in P. Bevilacqua*

A iniziare il giovane Montini alla figura di Agostino è il padre Giulio Bevilacqua. È il Papa stesso a confidarlo un giorno all'amico J. Guittou: «Il padre Bevilacqua mi ha trasmesso presto la sua ammirazione per S. Agostino, che egli praticava assiduamente» ⁽⁷⁾.

La pratica assidua di Agostino è subito evidente nel libro *La luce nelle tenebre* ⁽⁸⁾ in cui l'oratoriano di Brescia ha raccolto le sue conversazioni religiose con i compagni di prigionia durante la prima guerra mondiale.

Anche ad una lettura superficiale la presenza di Agostino è subito avvertita. Non solo Agostino vi è direttamente citato, e più volte, ma è pressoché l'unico autore della tradizione antica evocato in dialogo con i testi dei vangeli e della sapienza biblica. Quasi, Agostino è invocato come il naturale tramite tra i testi della Parola di Dio e quelli della cultura contemporanea.

Traspare da queste pagine l'ammirazione del P. Bevilacqua per il modo e lo stile «moderno» con cui Agostino pensa e scrive, per il collegamento della bellezza della parola con la profondità del pensiero e insieme con il cuore della vita.

Su un punto in particolare Agostino è preso in considerazione ed è il problema del come si possa parlare di Dio all'uomo che giace lontano. Era questo il problema pastorale di P. Bevilacqua, il battagliero ufficiale degli Alpini, quando prigioniero di guerra in Germania cercava di radunare attorno a sé i giovani ufficiali, compagni di prigionia, che all'Università avevano smarrito la fede e tentava di parlare loro di Dio, della fede. Quei giovani necessitavano di una sintesi religiosa più che non di un'analisi, di una parola evangelica connessa con il cuore della vita e il dramma dell'esistenza. Non bastava l'esposizione della fede se questa non teneva conto, sperimentalmente, della conoscenza psicologica di colui al cuore del quale si voleva arrivare. Occorreva una psicologia della conversione.

La distanza tra il mondo dell'Università e la Chiesa, e più a monte tra il mondo della cultura moderna e la fede, suggeriva a P. Bevilacqua l'idea del dialogo, l'idea che farà da sfondo più avanti al pontificato di Pao-

(6) L'avvio di uno studio storico-genetico dell'opera di Paolo VI è, del resto, oggi favorito dalla creazione di un istituto di raccolta del materiale di archivio per lo studio della figura di Montini quale quello sorto a Brescia in questi anni.

La stesura tuttavia di questo contributo fa riferimento alle sole fonti già pubblicate del ricco patrimonio culturale di Paolo VI comprendente manoscritti, corrispondenza, schemi di lezioni. Interessante, in particolare, sarebbe la verifica delle opere e studi agostiniani della Biblioteca personale di Montini.

(7) J. GUITTON, *Dialogues avec Paul VI*, Fayard, Paris 1967, p. 144.

(8) G. BEVILACQUA, *La luce nelle tenebre*, Vita e Pensiero, Milano 1921.

lo VI. Dialogo non è l'introduzione di nuove verità, ma è la particolare attrezzatura e metodo, che ispira l'uomo del dialogo, l'uomo cioè che ha trovato la verità e mostra per quale via la si deve cercare. Almeno questa è la interpretazione che ne ha fatto P. Agostino Gemelli nella «*Prefazione*» al libro di P. Bevilacqua: «Ecco la via. P. Bevilacqua... non confronta dottrine, ma parla presupponendole, e, anziché scendere in armi contro sistemi e uomini, spiega ai suoi ascoltatori come condizioni d'ambiente del mondo intellettuale e morale determinino l'incredulità. Arriva al cuore della dottrina avversa, ma non direttamente; chiarendo stati d'animo, diradando tenebre, fa sì che il nostro lettore, ad un certo momento si ponga, lui stesso, il quesito: ma se questo è vero, allora non è vero ciò a cui io più tengo! E dal dubbio nasce la diffidenza verso dottrine, prima care, e nasce l'impulso a cercare la verità» (9). Nelle conversazioni di P. Bevilacqua con i suoi compagni di prigionia Agostino non solo è più volte citato, ma è continuamente invocato quasi naturale punto di incontro tra l'animatore di quelle conversazioni ed i suoi interlocutori. Non a caso ad aprire quelle conversazioni è una pagina dei Soliloquia dove Agostino, dialogando con se stesso, ma ad alta voce come personificando in sé la coscienza dell'umanità, riconosce nella conoscenza di sé (*nosce teipsum*) l'insopprimibile esigenza e qualità dell'esistenza umana. Può essere utile ritrascrivere qui la prima pagina:

«Sei sicuro di esistere? - Sì... In che modo? - Non so... Ti senti uno o molteplice? - Ignoro!... Ti senti pensante? - Sì... Ti senti immortale? Non so... In questo dedalo di misteri che cosa desideri di comprendere soprattutto? - Se io sono immortale... Dunque desideri vivere? - Lo confesso... Sapendo di essere immortale, sarai sazio? - Sarà grande cosa, ma poco per me... E se troverai che quella vita è tale che in essa non ti sia lecito varcare i limiti già posti al tuo sapere, tratterai le lacrime? - Piangerò tanto da affogare nel pianto la vita stessa... Dunque non ami vivere per vivere, ma per sapere? - Sì...» (p. 1-2).

La lunga citazione dei Soliloquia II,1,1 è paradigmatica per l'autore di «*Luce nelle tenebre*» ai fini di documentare la situazione spirituale di partenza. «Nessuna parola - commenta P. Bevilacqua - può spingere più in là l'espressione dell'esigenza umana. È voce che parte dalle profondità dell'essere. Sotto il peso dell'ignoto, segnati dalle infinite lacerazioni subite nella lotta per conoscere, «*leggiamo il dramma nostro in quello di S. Aurelio Agostino*» (p. 2. La sottolineatura è nostra). E più avanti: «L'umanità ha scolpito in formula eterna questo desiderio... Noverim me, noverim te» (p. 5). E ancora: «Il pensiero non può (anche se vuole) abdicare davanti all'aspirazione di Agostino: Noverim me, noverim te» (p. 43).

Il riferimento al testo agostiniano non ha qui un intento scientifico, di ricostruzione storica di un pensiero. Intende piuttosto creare un clima spirituale, risvegliare un interesse, introdurre ad una riflessione comune. Il campo di concentramento di Hart non è certo la campagna di Cassicia-co, ma i quesiti fondamentali e i protagonisti sembrano gli stessi.

Da una parte ci sono i compagni di prigionia di P. Bevilacqua. Sono

(9) A. GEMELLI, *Prefazione*, a «*Luce nelle tenebre*» di P. Bevilacqua, o.c., p. XIII.

giovani studenti, che come Agostino all'Università hanno smarrito la fede; sono giovani che nelle prime lusinghe della vita hanno dimenticato gli insegnamenti materni; parecchi, di fronte al problema del male, hanno finito per smarrire l'ultimo barlume di fede. Non era difficile per P. Bevilacqua intravedere dietro a questi volti ancora sconosciuti il volto stesso di Agostino prima della conversione.

Dall'altra c'è lo stesso P. Bevilacqua, uomo di fede e perciò uomo del dialogo, convinto già dalla sua esperienza bresciana tra gli studenti come tutti quei dubbi e pregiudizi che armano l'intelligenza di chi ha perso la fede alla fine mirano a rendere l'intelligenza solidale con il cuore diventato insofferente della legge morale che dalla fede scaturisce. Agostino richiama loro che la intelligenza non basta per conoscere la verità. La verità può trovarla solo chi vuole trovarla. E così Agostino che prima della conversione, con i suoi dubbi e pregiudizi, è paradigmatico ai fini di comprendere la situazione dei suoi compagni di prigionia, dopo la conversione è punto di riferimento ai fini di individuare la via e il metodo stesso della conversione e del dialogo con loro. È questa la via e il metodo che si apre alla consapevolezza che la parola della fede ha dal suo interno forza e capacità di offrirsi come la verità di ciò che l'uomo cerca e desidera.

«Nisi credideritis non intelligetis»: se non credete non arriverete a comprendere. La citazione di Isaia 7,9 diventa la chiave dell'ispirazione agostiniana di P. Bevilacqua: «S. Agostino confessa di essere stato attratto, fin dai suoi 19 anni, dai manichei perché essi anteponevano la discussione alla fede: *Mihi persuasi docentibus quam iuventibus esse credendum* (cita il *De via beata* 4)... Nessuno, nel desiderio di così alte cose, può essere allontanato; ma è necessario prima, che creda di poter arrivare a ciò che cerca (cita il *De utilitate credendi* 10)».

Il primato della fede sulla ragione al quale è ricondotta la lezione di Agostino è subito dopo precisata: «Non si dimentichi però che Agostino, in una celebre lettera a Consentius, farà notare che se la fede dovrà precedere la ragione è in nome della ragione stessa che lo possiamo affermare... La ragione, nelle sue basi più profonde, non può fare a meno della fede... A l'atto di fede non è possibile sfuggire per chi parla, per chi pensa. Perfino quando la ragione si trasforma in strumento critico di distruzione universale suppone ancora una fede in sé, cioè un rapporto indimostrabile tra se stessa e una verità: la pretesa verità della propria incapacità a conoscere. Fiaccola per illuminare o torcia per incendiare, assertrice di concordanze o assertrice di abissi tra sé e l'universo, la ragione parte da un atto di fede iniziale senza del quale non avrebbe osato parlare... Nella stessa scienza perché tante ricerche, tanto cumulo di osservazioni, tanta tortura di analisi per conoscere leggi, connessioni, vasti principi di unificazione? Perché una fede segreta assicura che l'unità esiste... anche la scienza, sotto un certo aspetto naturalistico, presenta delle analogie con la fede...» (pp. 333-335).

È noto come nei futuri corsi di religione agli studenti universitari il libro di P. Bevilacqua è classificato da Montini tra i testi ispiratori, insieme a quelli di S. Agostino (10).

(10) G.P. ROMANATO - F. MOLINARI, *Le letture del giovane Montini*: Sc. Catt. 111 (1983) 37-78.

Al libro P. Bevilacqua il giovane Montini aveva già dedicato nei suoi *Scritti giovanili* un'appassionata recensione (11). Non era solo l'omaggio del discepolo al maestro. Era piuttosto il riconoscere in P. Bevilacqua l'interprete dell'animo moderno. «Mi sembra — scrive il giovane Montini — che l'Autore nel suo libro abbia rivestito una personalità collettiva che giova esaminare; la personalità cioè dell'uomo moderno, del pensatore d'oggi, con tutte le energie, le stanchezze, i dubbi, le lotte, gli sconcerti e le speranze che le crisi filosofiche, scientifiche, religiose e sociali hanno suscitato nella spossata anima del nostro secolo (p. 118).

Riconoscendosi nell'interpretazione che P. Bevilacqua offre della modernità Montini aggiunge: L'uomo moderno è innanzi tutto un uomo senza filosofia. Non perché non ne abbia posseduto alcuna, ma perché le ha perdute tutte... giacché da cent'anni, scrive l'Autore, non si chiamano filosofi che i seminatori di nuovi dubbi» (p. 188).

La crisi filosofica dell'uomo moderno, più presupposta che svolta, è introdotta da Montini nella prospettiva di un educatore che valuta gli esiti e gli sbocchi esistenziali del pensiero contemporaneo sul cuore giovanile. In questo senso già P. Bevilacqua poteva dire che Agostino è paradigmatico per discernere la linea di evoluzione della civiltà del nostro tempo.

Il suo iniziale voler tutto comprendere al di fuori di un riferimento ad una tradizione e autorità di fede che l'ha portato alla fine a sfociare nel relativismo e nel dubbio dell'accademia segna paradigmaticamente la parabola di un pensiero razionalista che, umano nei suoi intenti iniziali finisce per risultare disperato ed invivibile nei suoi esiti.

L'Agostino che, ritrovando la fede, ritrova anche la possibilità di una soluzione umana ai problemi dell'uomo può essere la figura capace ancora di offrire un messaggio valido agli uomini del nostro tempo. La lezione agostiniana della fede che si fa ragione e soluzione dei problemi dell'esistenza è raccolta anche da Montini: «Da questo estremo confine, in cui appare quasi esiliata, la ragione umana può ritornare nell'anima moderna che l'ha ripudiata,... condotta a mano dal Vangelo. Un giorno era il contrario: la metafisica conduceva al Vangelo: dopo un catecumenato di studi filosofici l'uomo apriva le pagine divine; ora l'uomo singhiozzando sulle pagine divine, ancora luminose fra tante tenebre, ritorna con confidenza a ragionare di verità speculativa» (p. 191). È come dire che la ragione è recuperata dall'uomo che crede e si converte al Vangelo.

Non sorprende, a questo punto, nella recensione di Montini il richiamo ad una differenza per quanto riguarda lo stile: «Lo stile (di P. Bevilacqua) è infatti d'alpino che sta sulla roccia della sua alpe. E per questo è stato detto che è un libro spasmodico, nato dalle contorsioni paradossali dello spirito sotto il macigno della guerra. Non sono le elevazioni soavi e oranti di Agostino e di Bossuet, le eleganti discussioni di Gratry; non tranquille spire d'incenso nel silenzio maestoso dell'arco ogivale» (p. 200). Il rilievo circa la differenza di stile che apparentemente sembra distanziarli in realtà tende ad accumularli a un livello più profondo, là dove lo stile si fa pensiero. Nella differenza di stile in P. Bevilacqua bisogna riconoscere

(11) G.B. MONTINI, *Scritti giovanili*, Queriniana, Brescia 1979, 187-200.

tuttavia una «movenza di pensiero agostiniana», come amerà esprimersi l'arcivescovo Montini nell'editoriale della rivista *Humanitas* dell'ottobre 1961 in occasione dell'ottantesimo genetliaco dell'amico maestro ⁽¹²⁾.

Approfondire ulteriormente vie e fonti dell'ispirazione agostiniana di P. Bevilacqua sarebbe oltremodo utile ai fini del nostro studio. È stato fatto recentemente accenno in P. Bevilacqua come via all'approccio di S. Agostino al contatto con H. Bergson e con il genere degli autori della tradizione sapienziale-mistica, diversa da quella dei trattati di scuola ⁽¹³⁾. L'ipotesi, ancora da studiare nei suoi termini storici d'approccio perché non risulti generica, è tuttavia da ritenere prematura per il periodo che stiamo esaminando (Bergson difatti non è mai citato in «La Luce nelle tenebre»). Resta comunque che, tramite P. Bevilacqua, l'approccio di Montini ad Agostino è già avviato. Si iscrive tra gli autori preferiti. Non dice ancora tutte le ragioni di tale preferenza. È già individuato però il clima spirituale e il problema di fondo, quello del recupero della ragione alla fede.

2. Il centenario della morte del Santo (1930)

L'occasione di un approccio diretto ad Agostino è il centenario della morte del santo nel 1930. Montini vi appare tutto proteso a raccogliere «*L'eredità di Agostino*» (tale appunto è il titolo del suo saggio) con lo stesso affetto con cui un figlio raccoglie i beni lasciati in eredità dal padre ⁽¹⁴⁾.

A muovere l'interesse per la figura di Agostino, al di là della esteriore circostanza commemorativa, è innanzitutto la particolare connotazione epocale che Montini vede emblematicamente evocata nella morte di Agostino. Essa è la morte di un Santo che ha visto sotto i suoi occhi il pericolo che incombeva sull'antica civiltà romana e la tradizione del suo popolo di fronte all'irruzione dei nuovi popoli e delle diverse culture: «Egli moriva guardando in faccia a tanta calamità» (p. 716). Non a caso è ricordata la lettera di Agostino al vescovo Onorato che lo aveva consultato sull'opportunità di fuggire alle invasioni barbariche. Agostino esortava in quella lettera l'amico alla resistenza morale e alla fedele presenza tra la sua gente «perché le membra del Corpo di Cristo non morissero di fame spirituale» ⁽¹⁵⁾.

La figura di Agostino cosciente, non solo in morte ma lungo un'intera esistenza, del grave dovere pastorale di stare e resistere come guida spirituale di un popolo minacciato nei suoi valori dal mutamento storico epocale diventa subito in Montini la figura emblematica attraverso la quale raccogliere l'eredità del Santo. Montini, che già precedentemente aveva

(12) G.B. Card. MONTINI, *Bevilacqua: ottant'anni*: *Humanitas* 16 (1961) 777-781.

(13) Il richiamo è avanzato da GUIDO STELLA e da Mons. CARLO MANZIANA in «*L'impegno religioso e civile di P. Giulio Bevilacqua*» (Atti del Colloquio di studio del 9 giugno 1982), Brescia 1983, 132-136.

(14) G.B. MONTINI, *L'eredità di S. Agostino*: *Studium* XXVI (1930) 716-722.

(15) La lettera è ricordata da Possidio, biografo di Agostino, nella sua *Vita di S. Agostino*, c. XXXI.

elaborato un metodo «*Per lo studio della storia cristiana*» ⁽¹⁶⁾, ha già chiaro il metodo di approccio ad Agostino.

È questo il metodo di una storia considerata non come la passiva osservazione degli avvenimenti transeunti in atto tra gli uomini bensì come memoria di una «traccia dell'eterno nel tempo». Come memoria storica tale traccia resta nei documenti, nei monumenti, come anche «nella cultura, nella mentalità, nello spirito della gente» (p. 439).

Non sorprende in Montini una metodologia storica condotta fino a quelli che egli chiama «sedimenti psicologici». Solo se così considerata ed esercitata l'opera storica diventa, al di là della traccia documentaria, opera di conoscenza vitale per chi la pratica: come conoscenza cioè non solo del passato, ma del passato nel presente; anzi, interpretando la storia con interrogativi più ampi, come conoscenza possibilmente del fine della storia, dunque come filosofia della storia.

Sorprende tuttavia tale metodologia se si colloca Montini nel contesto di quel movimento di idee sul valore della storia che si andava formando attorno ai nomi più illustri della cultura cattolica e non cattolica, come Manzoni, Croce e Gentile. Sia la storia manzoniana intesa come «guerra illustre contro il tempo», sia quella crocianamente intesa come «lavoro soggettivo» che arriva a partecipare vitalmente degli avvenimenti del passato, sia ancora la visione gentiliana che la intende pregiudizialmente come «storia di un'idea» non sono ignote a Montini che tuttavia, distanziandosi dai precedenti, li accosta con una sua visione originale.

È questa la visione che Montini vede metodologicamente profilarsi nello studio storico della religione, quando questa religione è la religione vera, cioè la religione cristiana. L'originalità del fatto cristiano, che oggettivamente si impone, nella figura stessa di Cristo e della sua Rivelazione, suggerisce allo storico l'originalità stessa di un metodo di approccio dove appunto la «traccia dall'eterno» si fa chiave di lettura e di interpretazione meno inadeguata alla stessa conoscenza storica degli avvenimenti umani. È come dire che allo storico delle figure cristiane è dato di fermare l'occhio contemporaneamente sulle cose visibili e su quelle invisibili, sulle cose che passano e quelle che restano, comprendendo reciprocamente le une nelle altre.

Una comprensione siffatta della storia, se vale per il fatto cristiano in genere, può essere applicata anche alle sue figure in particolare. Difatti è da questa visione che Montini parte allo studio di Agostino e nel lavoro di ricerca della sua eredità. Si può capire allora come nella figura di un Agostino che muore davanti allo spettacolo di una civiltà che tramonta è data «storicamente», e non solo «metafisicamente», l'immagine di una «traccia dell'eterno» nel tempo, alla quale ricorrere in tempi di analoghe crisi di civiltà per discernere la via da percorrere.

(16) G.B. MONTINI, *Per lo studio della storia cristiana*: Studium XXV (1929) 439-445. L'abbozzo di studio qui delineato ha poi trovato un programma di attuazione nei corsi di religione previsti per l'insegnamento nelle scuole medie superiori e nelle associazioni universitarie ed effettivamente pubblicate negli anni 1929-1930 sulla rivista «Azione fucina»: cfr. M. TREBESCHI, *Il corso di storia della religione cattolica del giovane G.B. Montini*: Orientamenti Sociali 36 (1981) 131-148.

In questa prospettiva il saggio di Montini non svolge come in un libro articolato e completo l'intero cammino di ritorno ad Agostino, ma ne suggerisce solo i capitoli.

Ed innanzitutto osserva, non ancora propriamente come primo capitolo bensì come premessa e quasi primo criterio interpretativo, la continuità di una tradizione agostiniana, visibile nel culto e nell'eredità di pensiero, già di per sé orientativa nei confronti del valore di Agostino come «maestro di verità» e «profeta di valori immortali».

Non a caso, a muovere questo iniziale interesse nel giovane assistente della FUCI è la figura spirituale di Agostino ispiratore di una regola di vita. Montini sembra annotare compiaciuto la vasta fortuna di questa regola lungo i secoli nelle diverse istituzioni di vita religiosa e la sua capacità di integrare in sé spiritualità diverse come quella del sacerdote e del monaco «facendo del sacerdote, dedicato al magistero e al ministero pastorale, un monaco intento alla propria santificazione, e del monaco, allora sottratto alla dipendenza diretta della gerarchia e non di rado pigro e egoista, un ministro della carità e della preghiera comune» (p. 718). L'interesse per una figura monastica aperta alla stessa spiritualità sacerdotale che già incominciava a muovere i primi studi sul monachesimo antico sembra caricarsi nell'appassionata memoria che ne fa il giovane sacerdote Montini di qualche accento autobiografico.

Ad imporre tuttavia, distesamente e inconfondibilmente, l'interesse di Montini è l'opera letteraria di Agostino, «l'eredità immensa dei suoi libri» (p. 719). Sono questi i beni che Montini cataloga e ordina secondo le interiori dinamiche del genio di Agostino, in vista della loro lettura diretta e continua. È questa la maniera giusta di entrare in possesso di questi beni.

Ma prima che dal pensiero è dallo stile e dalla sua fortuna che Montini è attratto. A differenza di altri grandi autori dell'antica letteratura cristiana, Agostino ha uno stile che non delude ma attira un lettore come Montini che mai separa il pensiero dallo stile, «poiché ad ogni pagina Agostino infonde un'originalità di pensiero, così umano e così vero, una semplicità di espressione, così piana e così felice, che sembra trasportare il lettore dalla regione delle contingenti osservazioni a quelle delle idee eterne ed universali, dove ognuno, in ogni tempo, può giungere con gaudium intellettuale» (p. 721).

È questa congiunzione di lucida acutezza di pensiero e di calda affettività di espressione che fa di Agostino un autore moderno, «il primo uomo moderno» come ama dire Montini citando una nota espressione di Harnack⁽¹⁷⁾. Ma la «modernità» attribuita ad Agostino va oltre il valore di una felice forma di pensiero. Essa induce piuttosto all'istanza di un ritorno ai grandi maestri della tradizione cristiana commisurata con la problematica del pensiero moderno. Nello stesso tempo essa professa un'implicita critica, alla tradizione di scuola, di astrattezza e marginalità.

(17) A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, p. 100.

3. Tommaso, via alla riscoperta di Agostino?

Il ritorno alla tradizione dei grandi maestri come Agostino, al di là della Scolastica, ha un punto di partenza paradossalmente in S. Tommaso e nella sua riscoperta presso i contemporanei.

A introdurre Montini alla scuola di S. Tommaso è J. Maritain. È noto come l'istanza intellettuale maturata all'indomani della conversione alla fede del filosofo francese sia all'origine, prima di ogni altro motivo, dell'interesse di Maritain per Tommaso ⁽¹⁸⁾. In Maritain il ritorno a Tommaso è subito visto e accolto da Montini come originale, personale, nuovo, per niente scolastico, o accademico.

Nella prefazione che Montini dedica alla prima edizione italiana del libro di Jacques Maritain, «*I tre Riformatori*» ⁽¹⁹⁾, il ritorno a S. Tommaso è subito istituito a partire dalla critica che il grande filosofo francese svolge nei confronti del «soggettivismo contemporaneo» ricondotto ai suoi «più qualificati fautori»: Lutero, Cartesio, Rousseau. Ad essi sono attribuite come alla loro radice le «Tre grandi rivoluzioni, eufemisticamente chiamate riforme»: religiosa con Lutero, filosofica con Cartesio, sociale con Rousseau, di cui soffre l'anima e il secolo nostro, e di cui, infatuata com'è di quei dogmi riformatori, l'età nostra non riesce a scoprire né rimedio, né scampo» (p. 37). La critica ai maestri dello spirito moderno che in Maritain è perseguita più analiticamente, cui ovviamente è rimandato il lettore, è da Montini riletta e presentata con chiaro intento pedagogico.

L'intento è precisamente quello di rendere cosciente il giovane universitario che ama riconoscersi nel pensiero moderno e nello spirito riformatore del nostro tempo «che s'ha da essere cauti a parlar di riforme, cioè ad inventare sistemi nuovi e mai prima scoperti, e a procedere nel pensiero e nella vita con la spavalda e avventurosa libertà degli egoisti e dei rivoluzionari» (p. 39).

Le cautele e le riserve a proposito dei tre riformatori riguarderebbero la loro pretesa di sostituire «il principio della tradizione con il principio individualista» (p. 38), dove la pretesa non sta nella sostituzione del principio di tradizione, che sarebbe quello di autorità, con il principio individualista moderno, che sarebbe quello di ragione. Le cautele e le riserve esprimono una critica piuttosto in senso inverso. È il principio individualista moderno che introduce un nuovo principio di autorità inaugurando così «un'altra tradizione, a cui non il dogma del vero oggetto è sostegno, ma il dogma arbitrario e osservante del riformatore... poiché a Lutero mancò la religione, a Cartesio la ragione, a Rousseau la moralità sociale... così che da Lutero ai giorni nostri, la religione piegò in religiosità, rima-

(18) È quanto ricorda A. PAVAN nella sua *Introduzione* a «*I tre riformatori*», 2ª edizione, Morcelliana, Brescia 1964, 7-8.

(19) È la prima traduzione italiana curata dallo stesso Montini nel 1928 per opera della Morcelliana di Brescia sulla base della I edizione francese: J. MARITAIN, *Trois Réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*. Plon - Nourrit, Paris 1925. Una seconda edizione rivista e aumentata è apparsa in Francia nel 1937 sulla quale l'editrice Morcelliana ha prodotto una seconda edizione a cura di Antonio Pavan, Brescia 1964 (con riportata la prefazione di G.B. Montini alla I traduzione del 1928, pp. 37-40 cui noi ci riferiamo).

nendo senz'altro contenuto che l'emozione nell'uomo rifatto cieco sui misteri di Dio; dopo Cartesio la filosofia si umiliò nel dubbio fino a disperare del vero, e restar paga delle proprie esperienze immanentistiche; e la società, che in Rousseau vide il sistematore nuovo, tumultuò e perdette il primitivo amore che l'unificava, e decadde così, lottando e soccombendo travagliata da furori sovversivi e anarchici» (pp 38-39).

È come dire che il rifiuto della tradizione nei tre riformatori ha portato, paradossalmente, a smarrire proprio quel principio di ragione per cui ci si era mossi. E viceversa, proprio nell'appello alla tradizione da essi sospettata è invece rintracciabile, scaturente come intimamente dalla sua autorità, una profonda razionalità. È questa la tradizione di un pensiero quale quello cattolico in cui l'autorità della oggettiva Rivelazione non ha rinunciato, anzi positivamente ha cercato di esibire la propria ragione di vivere e di pensare.

L'esigenza e l'urgenza a ritornare ai maestri del pensiero cattolico porta Montini a incontrare S. Tommaso spingendolo a interessarsi del tomismo di J. Maritain. È questo il tomismo, che accantonate le laboriose e uggiose sistemazioni di scuola, prive di vigore e di rigore, ha saputo ritrovare l'originalità e l'attualità di un pensiero che «lo fa rampollare senza nulla avere perduto della sua rude forza di quercia annosa, con primaverili germogli nel campo del pensiero e dell'arte» (p. 39). C'è come in Maritain — e Montini lo sottolinea particolarmente — il proposito di saggiare l'antico pensiero tomistico, debitamente rivisitato, e quello commisurare con il nostro tempo e la nostra anima per sperimentarne l'indefettibile vigore e l'auspicata razionalità.

In particolar e il ritorno a Tommaso ha luogo in Maritain attraverso la critica a Lutero e al suo agostinismo. È questo l'agostinismo platonizzante che prosperò nella seconda metà del '400 e che tendeva a opporre la fede alla ragione o comunque a professare la inefficacia e l'inutilità dell'uso della ragione nelle cose di Dio. Ma mentre nell'agostinismo è l'opposizione dell'ambiente dei così detti «spirituali» o della corrente mistica della teologia, contro il tomismo inteso come il mondo dei così detti «scolastici» o della nuova teologia delle università, in Lutero l'opposizione è radicale, ricondotta alla natura stessa della fede.

Maritain, leggendo in Lutero la radice dell'anti-intellettualismo che aveva incominciato a criticare in Bergson ⁽²⁰⁾, ne scopre propriamente la radice religiosa sicché l'inutilità e l'inefficacia della ragione nelle cose di Dio è radicata in Lutero nella stessa natura anti-intellettualistica della fede.

Ricondotta alla sua radice propriamente religiosa la crisi aperta in epoca moderna dai tre Riformatori, e precisamente al problema della natura o dimensione intellettuale della fede già vivo in lui all'indomani della sua conversione alla fede cattolica, Maritain scopre il pensiero di S. Tommaso, anzi prende coscienza di essere già stato «tomista senza saperlo» ⁽²¹⁾, riconoscendo in lui l'intuizione dell'unità originaria di fede e ragione. Più precisamente, è l'intuizione della natura stessa della fede che chiede di

(20) Cfr. J. MARITAIN, *La philosophie bergsonienne*, Paris 1948^a.

(21) Cfr. A. PAVAN, *Introduzione*, o.c., 9.

darsi una ragione, della «fides quaerens intellectum», che impone a Maritain il riferimento a S. Tommaso, ma non solo a S. Tommaso. È interessante constatare come già in Maritain alla riscoperta di S. Tommaso si accompagni il movimento di riscoperta dello stesso Agostino, superando l'antagonismo che storicamente li aveva opposti alla vigilia della Riforma con Lutero ⁽²²⁾.

La riscoperta di Agostino promossa dall'ambiente dei filosofi, è già avanzata da M. Blondel. In un saggio svolto in occasione del centenario della morte di S. Agostino ⁽²³⁾ Blondel ha visto l'unità originale del pensiero di Agostino nel suo stesso pensiero filosofico dove però non solo in linea di fatto, ma di principio sono congiunti inseparabilmente sforzo speculativo e purificazione morale, ricerca della verità e cammino verso la felicità, rettitudine del pensare e coerenza del volere, rifiutando in questo senso l'opposizione di Agostino con Tommaso ⁽²⁴⁾. Se una differenza può stare tra i due, essa non sta nella contrapposizione tra fede e ragione e in questa prospettiva tra il pensare e il volere, ma piuttosto nella parte che in questa unità del pensiero agostiniano ha, non solo in linea di fatto, ma altresì in linea di principio il riferimento alla propria conversione e all'esperienza personale, là dove la ricerca della verità non sta senza l'esperienza della propria umile docilità e, come già in S. Paolo, delle proprie deficienze morali.

Si profila qui un'interpretazione dell'unità originaria del pensiero agostiniano nella idea di filosofia cristiana che, senza confondere i due ordini, quello di ragione e quello della fede, tende però a leggerli unitariamente nel vissuto cristiano, dove «des conclusions speculatives, les expériences morales, les méthodes ascétiques, les vœux mystiques s'appellent et se complètent» (p. 456). Addirittura, se in Maritain si avanzava l'idea di un S. Tommaso quale interprete di S. Agostino, in Blondel è suggerita al contrario l'ipotesi che sia grazie all'ispirazione agostiniana che si possa spiegare la «symbiose de la philosophie et de la vie chrétienne» nello stesso S. Tommaso, facendo risalire ad Agostino il ruolo di «initiateur et animateur de la pensée catholique et de la philosophie chrétienne» (p. 468).

Montini, lettore e traduttore di Maritain ma non meno lettore e conoscitore di Blondel ⁽²⁵⁾, se da una parte ha potuto raccogliere la lezione mariteiniana dell'unità di fede e ragione, superando l'anti-intellettualismo bergsonian e in genere moderno e riscoprendo così S. Tommaso, dall'al-

(22) È questo il movimento di pensiero che presiede al saggio che J. Maritain dedicherà ad Agostino nel suo «*Les degrés du savoir*», Paris 1932², 577-613. Il saggio di Maritain tuttavia è successivo a quello che si sta qui esaminando in Montini.

(23) M. BLONDEL, *Centenaire de la mort de S. Augustin* (28 août 1930). *L'unité originale et la vie permanente de sa doctrine philosophique*: Rev. Métaph. Mor. 37 (1930) 423-469.

(24) Cfr. o.c. p. 434, nota I: «Opposer, sur ce point, Augustin et Thomas d'Aquin, comme si l'un était maître de vérité et de discipline scientifique, l'autre, docteur de salut et conducteur de vie, c'est faire tort à l'un et à l'autre, quelles que soient, d'ailleurs, leurs divergences, et c'est impliquer une thèse doctrinale qu'ils auraient contestée tous les deux».

(25) Nel suo studio su *L'eredità di Agostino*, o.c. p. 723 nota 22, Montini cita il saggio di M. BLONDEL su S. Agostino, *La fécondité toujours renouvelée de la pensée agostinienne* comparso in «*Cahiers de la nouvelle journée*» 17 (1930) 3-20, che è successivo a quello della «*Revue de Métaphysique et de Morale*» sopra richiamato e che non mi è stato possibile rintracciare.

tra ha potuto andare alle radici della lezione mariteiniana, scoprendo tramite Blondel S. Agostino, dove l'unità di fede e ragione assume caratteristiche peculiari inconfondibili. In questo senso Montini accede all'idea di una differenza tra Agostino e Tommaso.

Riprendendo l'idea blondelliana di Agostino filosofo del vissuto cristiano o del «soprannaturale» Montini accenna anche alla lettura di F. Olgiati ⁽²⁶⁾ che vede nella «sintesi di teologia e filosofia» la caratteristica del pensiero agostiniano rispetto a quello tomista per ricondurre alla fine tale sintesi a un «cristocentrismo» che non mancherà di avere ulteriore sviluppo in seguito nella storia del pensiero cristiano ⁽²⁷⁾.

Più precisamente è al «cristocentrismo paolino» che Olgiati sembra ricondurre la peculiarità di Agostino filosofo cristiano e il suo influsso nei secoli, Tommaso compreso. «L'idea del primato di Cristo — scrive F. Olgiati — che la mente ispirata di Paolo l'Apostolo conclamava nelle sue Epistole, venne fecondata, oltre che dal sangue dei martiri, dalla scienza dei primi Padri. E l'idea, inneggiante al Cristo come a Colui in cui tutto si incentra e da cui tutto si spiega, presa dalla mano di Agostino, divenne un germe. Era la sintesi iniziale, dove fremeva nascosta la vitalità feconda del grande albero. Il germe si sviluppò. Parecchi secoli gli servirono da terreno. Parecchi dottori lo bagnarono con la luce del loro genio e con la rugiada del loro amore. Con S. Tommaso si ebbe un progresso che rimarrà perenne. Ciò che era concentrato nella sintesi agostiniana, egli svolse su rami diversi in diverse foglie. Non ripeté le formule, ma elaborò il pensiero di Agostino, fece sbocciare mille e mille fiori di verità, completò, modificò e fu, tra l'altro, il genio dell'analisi metafisica. Non per nulla si ispirò ad Aristotele e non a Platone» (p. 492).

Accedendo alla idea della «sintesi cristocentrica» come alla peculiarità del genio teologico di Agostino, anche Montini può ritenere superata la tesi di un pregiudiziale «antagonismo fra S. Agostino e S. Tommaso», tra «contemplazione mistica» e «speculazione astratta», tra «intellettualismo» e «volontarismo», inclinando piuttosto a ritenere che «fra la dottrina di S. Agostino e quella di S. Tommaso ci sia su molti punti un diverso sguardo prospettico...: prevale, ad esempio, il problema del Bene in S. Agostino, del Vero in S. Tommaso; si considerano più le relazioni fra Teologia e filosofia, fra ordine soprannaturale e naturale dal primo, un'osservazione oggettiva e sperimentale dal secondo; si segue piuttosto un'introspezione soggettiva e animistica dal primo...» ⁽²⁸⁾.

Montini ha netta coscienza del rischio di irrigidimento che un tale tipo di confronto dottrinale comporta e invita a verificarlo più attentamente in sede storica. In questa prospettiva più storica è ricordato il libro di

(26) F. OLGATI, *L'influsso di Agostino nei secoli cristiani*: Vita e Pensiero 8 (1930) 483-493. L'influsso della sintesi cristocentrica di Agostino in Bonaventura è dall'Olgiati appoggiata a E. GILSON, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris 1924.

(27) Sono citati Bonaventura e gli autori spirituali francesi del XVII secolo, come De Bérulle, Condren, Eudes, Olier e, non ultimo Bossuet.

(28) G.B. MONTINI, *L'eredità di Agostino*, o.c., 723. Purtroppo, per un errore del prologo, il testo presenta alcune lacune.

C. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin* ⁽²⁹⁾ che, secondo il Prévotat ⁽³⁰⁾, Montini deve aver cercato personalmente in occasione di un soggiorno a Parigi nel luglio del 1930, qualche mese prima del saggio che stiamo esaminando.

È alla lettura di questo saggio che Montini deve un approccio più storico al pensiero di Agostino, al di là dell'agostinismo, in particolare la tesi che con la conversione è fissata l'idea fondamentale di verità. Tutti i dati offerti dalla sua stessa vicenda spirituale di smarrimento prima sulle vie del Manicheismo e dello scetticismo accademico, di conversione poi al neoplatonismo e al cristianesimo sono mobilitati per chiarire storicamente ed esistenzialmente l'idea di verità che Agostino ama considerare prima come oggetto di ricerca personale che di discussione accademica.

Ovviamente alla base di tale ritorno ad Agostino, storicamente e positivamente, è il ritorno alle fonti e al metodo di una loro lettura diretta e contestuale al loro ambiente di provocazione ed evoluzione di pensiero.

Alla tesi della continuità del pensiero filosofico agostiniano già a partire dalla conversione è ricondotto anche lo studio di E. Gilson, *Introduction à l'étude de S. Augustin* ⁽³¹⁾. A questo studio, come agli altri studi su S. Bernardo, S. Bonaventura, Duns Scoto e soprattutto S. Tommaso, che Montini non mancherà di elogiare con una lettera autografa all'illustre filosofo ⁽³²⁾ è ricondotta l'idea che sarà molto cara a Paolo VI, quella per cui la fede non è per il pensiero e per la cultura umana «un impedimento o uno spegnimento, bensì una luce ed uno stimolo» (p. 828). In questo senso l'idea della fede che si fa sostegno e stimolo per l'intelligenza (*fides quaerens intellectum*) è già chiara e matura con la conversione.

La tesi della fede che si fa luce e stimolo per la cultura già a partire dalla conversione viene a ridimensionare l'altra tesi già di P. Alfaric che rimandava all'epoca della stesura delle Confessioni una vera e propria conversione alla fede cristiana, sottraendo così l'opera filosofica di Agostino contemporanea alla conversione da ogni possibilità di una sua lettura e interpretazione cristiana ⁽³³⁾. Nello stesso tempo essa apre criticamente la possibilità di un ritorno ad Agostino e al suo pensiero come ad un maestro e ad una scuola della fede. È questa la scuola della fecondità della fede nei confronti del pensiero e della cultura; così come è letta da Gil-

(29) C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin*, Paris 1941² (la 1^a edizione, sostanzialmente identica, doveva risalire all'anno 1928, sulla base di un lavoro di ricerca per il dottorato già avviato negli anni '20). L'obiezione di scarso senso storico e di irrigidimento sistematico fatto in un primo tempo dal Gilson è stata successivamente ritrattata, come informa compiaciuto lo stesso Boyer (o.c. p. 13).

(30) Cfr. I. PREVOTAT, *Les sources Françaises dans la formation intellectuelle de J.B. Montini* (1919-1936) in «Paul VI et la modernité», Roma 1984, 113.

(31) E. GILSON, *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*, Marietti, Torino 1983. Si tratta della traduzione italiana di una precedente edizione francese del 1969, rifatta sulla base della prima edizione del 1928.

(32) Paolo VI, *Lettera al professor Etienne Gilson*, venerdì 8 agosto 1975: Insegnamenti di Paolo VI, XIII (1975) 827-829.

(33) Cfr. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin*, I, Du Manichéisme au néoplatonisme, Paris 1918. La tesi che, contestando la storicità delle Confessioni, sostiene la conversione al neo-platonismo più che al vangelo all'epoca della conversione, è già oggetto di critica in E. Gilson in «Revue Philosophique», 1919, 417-505 e come tale fatta propria da Montini nel suo saggio: *ibid.* 719, nota 14.

son e accolta da Montini tale fecondità della fede è attribuita alla saggezza dischiusa dalla fede intesa come forma di sapere di fronte alla quale tutto l'uomo — intelligenza, volontà, sentimento, passione — è mobilitato a rispondere. A questa visione sapienziale cristiana prima che ad una dottrina è ricondotto quello che Gilson chiama l'«agostinismo» di Agostino: «Agostino infatti non è soltanto alla ricerca di una teoria, ma anche di una prassi. La Sapienza che egli cerca è una regola di vita; aderirvi significa praticarla» (p. 269).

Si risolve qui in linea di fatto l'obiezione avanzata da P. Mandonnet nei confronti della qualità propriamente filosofica del pensiero agostiniano, secondo il quale chi dice filosofia dice ricerca puramente razionale, fondata cioè sui principi che dipendono dalla sola ragione. Come è stato osservato invece l'agostinismo esige che la ragione prenda il proprio punto di partenza nella rivelazione ⁽³⁴⁾. Comunque si risolva in linea di principio la questione di una filosofia separata dalla fede, sta di fatto che in Agostino tale separazione è impraticabile. Riprendendo l'intuizione già avanzata da J. Maritain circa la figura del sapere agostiniano Gilson può concludere che «per questo non si sa mai bene se S. Agostino parla come teologo o come filosofo» (p. 273), non tuttavia per una confusione o sovrapposizione di conoscenze, ma per un'intima coordinazione tra ciò che la fede «mostra» e la ragione «dimostra» (p. 279).

Montini che nel suo saggio sul piano della questione di principio sembra accedere al valore di novità della filosofia di Tommaso rispetto a quella di Agostino, alla fine deve convenire con la «identità sostanziale d'interpretazione» avanzata dagli storici del pensiero agostiniano.

Accanto a C. Boyer e a E. Gilson è richiamato come terzo punto di riferimento E. Portalié ⁽³⁵⁾.

Il Portalié non solo si colloca tra gli «storici» di Agostino che, come è stato detto, riaprivano l'accesso ad Agostino, storicamente e positivamente, ma soprattutto è tra i primi a leggere Agostino e l'intera sua opera come la via cattolica al movimento intellettuale e spirituale di riscoperta e di ritorno della Chiesa alle sue origini evangeliche e radici cristiane. Concludendo l'intero suo saggio con l'individuazione delle caratteristiche del genio religioso di Agostino, Il Portalié vede nella «passione per la verità», emblematicamente raffigurata nell'iconografia tradizionale di Agostino con il cuore in mano, la «clef de son oeuvre et de son influence» (col. 2453). È questa l'espressione con cui Agostino guarda alla religione e al cristianesimo e, a sua volta, Agostino è guardato dai moderni. Essa rifugge nello stesso tempo dall'intellettualismo astratto e dal sentimentalismo vaporoso. Positivamente è l'unione di intellettualismo e misticismo dove il pensiero penetra la vita e si fa ragione dell'esperienza, ma a sua volta la vita e l'esperienza danno un'anima e profondità al pensiero. Tale è infatti il cristianesimo: «Le christianisme est une vie, mais une vie dans la vérité éternelle et immuable» (col. 2454). Ne è conferma la visione teologica stessa di Dio come Suprema Bellezza. Bellezza è la qualità di una verità

(34) Si veda la conclusione dello studio, o.c., pp. 263-282. Vedere P. MANDONNET, *Sigier de Brabant* in «Les philosophes belges», VI, Louvain 1911, p. 55.

(35) E. PORTALIÉ, *Augustin*: DTC I. 2 (1031) 2268-2472.

che non solo si offre come oggetto di pazienti analisi di ragione ma come verità attraente al desiderio di felicità che inquieta il cuore dell'uomo. A questa «union des dons du coeur et de l'esprit» è dovuta, secondo il Portalié, l'azione universale e l'influsso di Agostino sui secoli seguenti.

È evidente nel Portalié, come in genere nel movimento di ritorno ad Agostino negli anni '30, l'intento di superare il neo-tomismo, senza per questo cadere nel modernismo. Non a caso è citato A. Harnack e la sua ammirazione per l'influsso esercitato da Agostino sulla vita del popolo cristiano. «Si Thomas d'Aquin est le docteur des écoles, Augustin est, pour Harnack, l'inspirateur, le restaurateur de la piété chrétienne. Si Thomas inspire les canons de Trente, Augustin, outre qu'il a formé Thomas lui-même, inspire la vie intime de l'Eglise, il est l'âme de toutes les grandes réformes réalisées en son sein» (col. 2456). Ridimensionata la disinvoltura dell'accostamento di Tommaso ad Agostino in Harnack ⁽³⁶⁾, Portalié non ha dubbi a guardare ad Agostino come al punto di incontro tra il passato e il presente, capace di avviare, se compreso, l'auspicata unione «entre les deux sections opposées de l'Eglise d'occident, le catholicisme et le protestantisme» (col. 2457).

A questa figura di genio unificatore, intellettuale e spirituale, sembra rifarsi lo stesso Montini nel suo invito a ritornare ad Agostino ⁽³⁷⁾.

Il confronto tra Agostino e Tommaso, collocato nel contesto del dibattito tra filosofi e storici degli anni '30, è da ricondurre dunque secondo Montini alle diverse figure del sapere che tendono a diversificare i due maestri del pensiero cristiano: il sapere spirituale dove l'unità di fede e ragione è ricondotta nell'unità stessa del soggetto che la vive attorno al centro vivificatore della sua stessa esperienza di conversione; e il sapere scientifico dove l'unità di fede e ragione è ricondotta all'unità dell'oggetto che l'intelligenza credente svolge in un sistema ordinato di verità.

Del resto le due figure di sapere non mancheranno di segnare la storia del pensiero cristiano medievale e, nei casi migliori, di integrarsi come forme diverse e legittime dell'unica sapienza cristiana ispirata all'identica Rivelazione.

Ma è innegabile che alla figura agostiniana del sapere spirituale, sia per le qualità della sua sintesi cristocentrica che per l'intento propriamente pedagogico che la muove, Montini tende ad accordare le sue preferenze.

4. «Cattolicesimo» agostiniano

All'epoca in cui il giovane prete assistente della FUCI scrive il suo saggio su S. Agostino la crisi modernista è ormai superata nei suoi aspetti

(36) Accennando alle esagerazioni di una acritica esaltazione di Agostino che ignora la storia Portalié scrive: «Thomas d'Aquin était un correctif nécessaire au docteur d'Hippone: il est moins grand, moins original, et surtout moins vivant. Mais le calme didactique de son intellectualisme lui permet de corriger, par une critique rigoureuse, les exagérations d'Augustin, de donner aux termes plus de justesse et de précision, de préparer en un mot le dictionnaire grâce auquel on pourra lire le docteur africain sans danger»: ibid. col. 2457.

(37) Insieme al Portalié è citato da Montini anche R. EUCKEN, *La visione della vita nei grandi pensatori*, Torino 1909.

più dottrinali, non però in quelli culturali e spirituali. Sotto questo profilo essa resta come esigenza di ritorno alle origini evangeliche del cristianesimo. A differenza tuttavia dell'interpretazione modernista che intendeva tale movimento, intellettuale e spirituale, di ritorno alle origini del cristianesimo in senso antiecclesiastico e antigerarchico, Agostino è invocato come la via «cattolica» a intendere e interpretare in senso ecclesiale e gerarchico un tale movimento.

È questo il valore che ad Agostino e al suo magistero sull'autorità della chiesa veniva riconosciuto dalla stessa enciclica di Pio XI «Ad Salutem» (20 aprile 1930) in occasione del centenario agostiniano⁽³⁸⁾. Chiaramente nell'enciclica papale l'intenzione è quella di ricondurre l'autorità di Agostino all'autorità della Chiesa di tutti i tempi. «Vogliamo — scrive subito all'inizio il Papa — che sia chiaro a tutti come le lodi indirizzate nell'antichità al Nostro sian da interpretare globalmente, non invece come taluni cattolici hanno inteso premettendo l'autorità di Agostino all'Auto-rità suprema della stessa chiesa docente» (p. 204).

Nell'enciclica di Pio XI — il Papa che ha guardato alle figure dei Santi come alla via «popolare» per richiamare la chiesa alla santità con un intenso magistero spirituale che andrebbe maggiormente studiato, oltre a quello di carattere socio-politico⁽³⁹⁾ — attorno alla figura di Agostino sono effettivamente presi in considerazione i problemi della Chiesa negli anni trenta. È innanzitutto il problema della fede o l'unità del credere (allusione all'opera agostiniana «De utilitate credendi») invocata come forma di sapere critico nei confronti della scienza moderna che si vuole più utile per l'uomo ma che alla fine è dimentica dell'uomo e del suo mistero perché dimentica di Dio senza del quale «inquietum est cor nostrum».

Altro problema è l'unità del credere da realizzare nella Chiesa tramite il magistero invisibile di Cristo e visibile del Romano Pontefice, a proposito del quale è invocata la famosa espressione di S. Agostino contro Pelagio «Roma locuta est, causa finita est, utinam finiat error!». E il Papa commenta: «Oh, se ascoltassero Agostino allora come oggi coloro che, alla maniera dei Donatisti, hanno addotto come pretesto l'errore di taluni sacerdoti per dividere l'inconsutile veste di Cristo finendo miseramente fuori strada» (ibid. 213). L'allusione, generica e discreta, a casi di sacerdoti dissidenti è da chiarire nel contesto delle difficoltà della chiesa degli anni trenta nei confronti della società civile⁽⁴⁰⁾. L'enciclica, di fatto, si

(38) Pio XI, «Ad Salutem». Lettera enciclica in occasione del XV centenario della morte di S. Agostino: AAS XXII (1930) 201-234.

(39) Cfr. L. CRIPPA, *Il cristiano nella Chiesa*. Per un accostamento storico-dottrinale a Pio XI maestro di vita cristiana (Estratto della tesi di laurea discussa alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale), Milano 1979. Cfr. anche «Pio XI nel trentesimo della morte» (1939-1969). Raccolta di studi e di memorie a cura dell'Ufficio Studi Arcivescoviile di Milano, Milano 1969.

(40) Si pensi, ad esempio, al caso suscitato da E. Buonaiuti che proprio ad Agostino in quegli anni dedicava particolare attenzione con la sua storia delle origini del cristianesimo e le tesi della sua riforma della Chiesa: cfr. *Il cristianesimo dell'Africa romana*, Laterza, Bari 1928, 341-396 dove i capitoli VI, VII, VIII sono interamente dedicati ad Agostino. Cfr. prima ancora di E. BUONAIUTI *S. Agostino*, Roma 1979 (opera condannata dal S. Ufficio con decreto del 17 novembre 1918) con la «Risposta al Prof. E. Buonaiuti» di M. CONCETTI Roma 1919.

colloca all'indomani della conciliazione tra la Chiesa e lo stato (11 febbraio 1929), l'avvenimento che tanto aveva fatto discutere prima il mondo cattolico e che, anche dopo, poneva problemi di attuazione e di coerente interpretazione del suo spirito ⁽⁴¹⁾.

Al problema di una visione cristiana della società è effettivamente dedicata la parte centrale e più diffusa dell'enciclica. Contro l'eterno, permanente dissidio tra Chiesa e stato è invocata l'idea prettamente agostiniana delle due città (non a caso il riferimento è al *De Civitate Dei*) «tra loro mescolate, fin dagli inizi della storia umana e destinate a restare fino alla fine» (p. 217).

Per la loro congiunzione nel cammino della storia terrena, non certo nell'esito finale del loro cammino, tocca alla Chiesa, quasi primizia qui in terra della città di Dio, promuovere la carità di Dio su questa terra che è poi la verità evangelica della salvezza dell'uomo. Compito invece della società civile non è quello di proporre una sua salvezza che risulterebbe alla fine mistificatoria, bensì quello di collaborare con la sua opera allo stesso ordine di carità e di provvidenza di Dio a salvezza dell'uomo, non solo non impedendo ma positivamente facilitando nella conoscenza e nell'attuazione.

Quanto fosse cara questa visione di cose al Papa che ha fatto dell'«instaurare omnia in Christo» il motto del suo pontificato ne è conferma l'istituzione della festa della Regalità di Nostro Signore Gesù Cristo, introdotta nel calendario cristiano nel 1925 al termine dell'Anno Santo, dotandola nel Breviario — non a caso — di una lettura tratta da Agostino (p. 216). La festa di Cristo Re, come suggeriva la enciclica di promulgazione «*Quas primas*», voleva essere un'affermazione dottrinale contro l'errore del laicismo, che vorrebbe la società indipendente da Gesù Cristo e la Religione circoscritta ad affare puramente privato, riguardante la sola coscienza degli individui.

Ma il campo che doveva stare particolarmente a cuore al Papa nell'attuazione dell'opera di collaborazione della società civile con la Chiesa era quello dell'educazione scolastica e formazione della gioventù, diventato un campo particolarmente carico di tensione in quegli anni per la questione dell'insegnamento religioso nelle scuole di stato e l'autonomia delle associazioni cattoliche giovanili, in particolare dell'Azione Cattolica. L'enciclica non manca di prenderlo in considerazione subito dopo come via di possibile rilettura della figura stessa di Agostino educatore. Contro un certo ottimismo pedagogico di pelagiana (rousseauiana?) memoria l'enciclica sottolinea il valore educativo della grazia nell'opera dell'educazione dell'intelligenza e della volontà. All'opera educativa della grazia — concludeva l'enciclica — non è secondario l'apporto della testimonianza della santità cristiana significativamente evidente nella stessa figura spirituale di Agostino e particolarmente evidente nella tradizione aperte dalla sua Regola di vita monastica.

Appare già subito innegabile come il quadro dei problemi evocati dalla enciclica agostiniana di Pio XI, oltre che riferito alle vicende storiche della

(41) Cfr. L. BEDESCHI, *Buonaiuti, il concordato e la Chiesa* (con in appendice l'epistolario Buonaiuti - Cagnola - Bietti), il Saggiatore, II, Milano 1970.

Chiesa negli anni '30, orienti ad una visione ecclesiologica di fondo. È questa la visione di una Chiesa che, pur rivendicando nei confronti della società civile i titoli di una propria esistenza ed azione, si fa agostiniana-mente realtà e opera di testimonianza. È questa la testimonianza, tramite le stesse figure della santità cristiana, del mistero di grazia che la Chiesa racchiude in sé ma nello stesso tempo dischiude alla società come via interna sulla verità dell'uomo. Emblematicamente è in questo quadro ecclesiologico che Montini nel suo saggio rilegge il genio teologico di Agostino e più particolarmente il suo contributo come «Dottore della grazia» nella storia del pensiero cristiano. La stessa annosa controversia tra Molinisti e Tomisti tradizionalmente letta come una questione ancora interna alla teologia è ricondotta da Montini alle sue radici propriamente ecclesiologiche. Non solo Agostino proprio su questo campo ha voluto riconoscersi nell'autorità della Chiesa (ed è appunto in questo contesto che è da citare la famosa frase da lui derivata: *Roma locuta est, causa finita est: utinam finiatur error!*) ma la Chiesa stessa «riconobbe in Agostino l'interprete e l'apologista più alto di questa azione soprannaturale di Dio nei destini umani» (ibid 725). E più avanti, sintetizzando in un giudizio di fondo il motivo dell'attualità di Agostino, afferma: «Egli occupa il punto strategico più alto delle ascensioni umane verso Cristo e verso il Cielo: nessuno potrà tendervi senza riposare sui suoi passi o ignorare il cammino percorso da Lui. Ed ecco perché la dimenticanza di Agostino è dimenticanza delle vette delle speculazioni e della vita spirituale, ecco perché, come dice il Portalié, tutte le volte che il pensiero si è allontanato da Lui, ha declinato o languito; e tutte le volte che a Lui è ritornato ha ripreso fuoco e vigore nuovo» (p. 725). L'eredità di Agostino e, in fondo, il motivo della sua attualità è, come si vede, nel cammino di ascesa dell'uomo, intellettualmente e spiritualmente, a Cristo; è nel rapporto vitale dell'uomo con Cristo.

La riconduzione dell'autorità di Agostino all'autorità della chiesa non è fine a se stessa. Essa è via per il riconoscimento della superiore autorità di Cristo e nello stesso tempo è via alla piena verità sull'uomo. Si profila già qui l'intuizione che, tramite Agostino opportunamente rivisitato, si possa aprire una via «cattolica», non sospetta e deviabile, per il movimento di ritorno spirituale ed intellettuale alle origini evangeliche del cristianesimo per la chiesa del nostro tempo.

Non a caso, accanto alla enciclica agostiniana di Pio XI, apprezzata in tutto il suo valore ecclesiologico, è citata l'opera di P. Batiffol che in quegli stessi anni richiamava al di là di ogni sospetto l'interesse per il «cattolicesimo» di Agostino⁽⁴²⁾. È questo del «cattolicesimo» agostiniano il nome e il volto di una chiesa che si apre dall'interno del vangelo accolto nelle Scritture ad una comprensione della realtà umana intra ed extra-ecclesiale che non è mai né donatisticamente contrapposta in Chiesa dei puri e dei peccatori, né manicheisticamente separata in buoni e cattivi. È invece l'immagine di una Chiesa che si fa essa stessa autorità che promuove il pensiero, non ne copre il profondo scetticismo, come pensava Har-

(42) P. BATIFFOL, *Le catholicisme de Saint Augustin*, Paris 1929^a.

nack⁽⁴³⁾; regola della fede che non si esime dall'esibire la ragione del credere; luogo di cura e strumento di salvezza, cui il buon samaritano affida il suo ferito e, in conclusione, testimonianza dell'azione soprannaturale di Dio tra gli uomini e della grazia che converte i cuori. Essa è l'opera visibile della nostra salvezza e il Cristo invisibile che opera per mezzo delle sue mani, parla con le sue labbra, santifica con i suoi sacramenti⁽⁴⁴⁾.

C'è da supporre che la spinta impressa dall'elemento mistico o spirituale di questo cattolicesimo di Agostino dovesse andare oltre il puro intento di ricostruzione storica di un pensiero per sfociare in quel movimento di pensiero che già R. Guardini negli anni '20 amava qualificare come il «processo di incalcolabile portata» iniziato nel nostro secolo, e cioè «il risveglio della Chiesa nelle anime»⁽⁴⁵⁾.

Di fatto Montini nel suo saggio, come già è stato detto, riconduce il genio teologico di Agostino al suo ruolo di «interprete e apologista» dell'azione soprannaturale di Dio nei destini umani. Non a caso in questo suo ruolo Agostino è accostato all'apostolo Paolo. La parabola è così completa: Agostino alla cui riscoperta aveva dato avvio il ritorno con Tommaso ai grandi maestri della tradizione, a sua volta si fa il punto di partenza per il movimento di immersione della coscienza alle radici stesse del vangelo e di S. Paolo.

5. *Cristocentrismo paolino*

Nei «*Colloqui religiosi*»⁽⁴⁶⁾ in cui sono raccolti gli scritti che negli anni 1930-1931, all'indomani del centenario agostiniano, aveva pubblicato per la rivista «*Studium*», Montini meno costretto come nel precedente saggio dal carattere occasionale chiarisce il senso di un cattolicesimo agostiniano alla luce delle idee di S. Paolo, e nello stesso tempo il senso di una differenza con S. Tommaso. Nell'ultimo degli scritti dedicato alle idee di S. Paolo «*Il Dio vivo*» Montini scrive: «Quanta differenza, non certo nella dottrina, ma nell'atteggiamento spirituale, tra lui, S. Paolo, così certo, così rapido nel lanciare lo sguardo sul Dio nostro ch'è fuoco divoratore, e il S. Agostino del primo Soliloquio e delle Confessioni, dove il battito dell'ala che sale lenta, che fatica amorosa, che conquista finalmente, viene scandendo periodi successivi, cumulando concetti crescenti, affermando realtà superiori! E quanta tra lui e S. Tommaso, che di tutto ragionando, calmo e preciso, sembra riflettere non nell'emozione, ma nell'ordine delle parole e dei pensieri, l'ordine delle divine verità e delle celesti realtà! San Paolo invece né è contemplativo alla maniera di S. Agostino, né ragionatore come S. Tommaso; egli è l'esploratore d'una nuova ed immensa zona

(43) A. HARNACK, *Dogmengeschichte* III, 71 e 73.

(44) Si veda a questo proposito la parte conclusiva del saggio di Batiffol, o.c., 535-548.

(45) R. GUARDINI, *La realtà della chiesa*, Morcelliana, Brescia 1979², p. 21 (la ediz. originaria tedesca risale al 1922 sulla base di alcune lezioni «*Vom Sinn der Kirche*» tenute da Guardini nel 1921 a Bonn).

(46) G.B. MONTINI, *Colloqui religiosi. Le idee di S. Paolo* (Quaderni dell'Istituto Paolo VI, I), Brescia 1981.

di luce che si è sprigionata, tra il cielo e la terra, dal riboccante Amore» (p. 70).

Da questo confronto che lascia supporre tutta una lunga domestichezza con questi maestri, è alla scuola di S. Paolo che Montini sembra innanzitutto ispirarsi. Alle «idee di S. Paolo» sono di fatto ricondotti i punti nodali della visione cristiana: il senso della Rivelazione e la sua originalità nei confronti di ogni pretesa moralità pagana e giudaica; l'interiorità e l'assolutezza della morale cristiana in quanto ispirata dall'aspetto di «bene», di «felicità» e di «verità» che la religione cristiana rivela; il dovere di sorreggere con il pensiero e con acuta e forte saggezza speculativa la vita di fede e carità contro ogni moderno anti-intellettualismo ed empirismo efficientista anche nel campo dell'impegno apostolico; l'eguaglianza di uomo e donna di fronte al destino soprannaturale che pur sempre si istituisce nella diseguaglianza e diversità dei compiti di apostolato nella compagine ecclesiale; la sperimentale drammaticità della vita cristiana tra esaltazione e persecuzione, risolta, non accantonata, nel dovere di accettare coraggiosamente il concetto militante della vita cristiana; infine il dialogo tra cattolicesimo e mondo, tra tolleranza e adattamento di linguaggio e di forme nella presentazione della verità, là dove Cristo è assente, da una parte; e intransigenza per la verità, là dove Cristo è deformato, dall'altra.

Ma in questi scritti Montini si rivela congeniale non solo con le «idee di S. Paolo» ma con la figura spirituale che quelle idee traducono nel vissuto. È questa la figura di Paolo non solo teologo, ma apostolo, predicatore instancabile del Vangelo di Gesù Crocifisso scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani, filosofo delle realtà soprannaturali, maestro di vita spirituale, tutti aspetti per i quali è immediata l'ammirazione, l'attrazione e l'imitazione di Montini. «Ti ricordi, caro Reds (R. De Sanctis, cui lo scritto è dedicato), della nostra ammirazione, quando davanti alla maestosa latina facciata dell'Università di Strasburgo, stavamo contemplando l'effigie di S. Paolo, collocata fra quelle dei massimi maestri che ornano il monumento?... Mi pare perciò che sia bene, per noi, non solo averlo ma sentirlo, sì; vicino e maestro» (pp. 31-32). Il ritorno a S. Paolo, a partire dalla lettera ai Romani, è sentito, intellettualmente e spiritualmente, come il ritorno all'originario e all'essenziale, non però individualisticamente alla maniera protestante, ma ecclesialmente, «quasi scoprendo nei suoi ulteriori sviluppi l'intima e vitale trasfusione delle prime dottrine». Paolo, come dottrina e come figura, è così al punto di partenza di quella via cattolica di ritorno all'originalità del vangelo e ispira il programma di riforma della vita ecclesiale in Montini. Non a caso, eletto Papa, risalendo una tradizione onomastica inconsueta ai suoi immediati predecessori, amò chiamarsi con il nome dell'apostolo «Paolo», prefigurando, quasi, l'intenzione dei futuri viaggi missionari nel mondo, e insieme, riscoprendo «l'indefettibile vigore e l'auspicata beneficenza» per il nostro tempo delle sue idee e della sua figura spirituale.

Ma se Montini è paolino nell'intenzione e intuizione dell'originale e dell'essenziale del cristianesimo, al punto cioè di partenza del ritorno al vangelo, è, forse, da ritenere più agostiniano nell'esecuzione ed attuazione di un tale movimento, in riferimento cioè alla via da percorrere. È questa,

quella di Agostino, la via capace di coinvolgere l'uomo non già convertito come il S. Paolo della lettera ai Romani e ai Galati, ma l'uomo ancora da convertire cui si riferisce « il S. Agostino del primo Soliloquio e delle Confessioni, dove il battito dell'ala che sale lenta, che fatica amorosa, che conquista finalmente, viene scandendo periodi successivi, cumulando concetti crescenti, affermando realtà superiori».

Ritorna qui, come chiave di interpretazione, l'unità del movimento di ritorno all'originario ed essenziale e la diversità delle vie e delle figure di approccio. Se con S. Paolo Montini si sente «pensatore» rapido e sicuro del mistero di Dio come Verità sull'uomo, con S. Agostino si ritrova più come «educatore» lento ma efficace del movimento di elevazione dell'uomo a Dio come Sommo Bene e interiore Felicità.

6. *L'educatore e il maestro*

L'intento ultimamente pedagogico, non però strumentale, della riflessione montiniana su Agostino chiarisce anche il suo valore e insieme i suoi limiti.

Pur aggiornata secondo gli studi storici agostiniani di quegli anni, sicché ad essi bisognerà fare riferimento per un giudizio di merito della stessa lettura montiniana di Agostino, questa non è e neanche vuole essere studio storico, opera di interpretazione e di critica. Essa piuttosto è e resta opera di riscoperta di una figura particolarmente congeniale all'azione che Montini intendeva svolgere come educatore delle coscienze giovanili; o, se si preferisce, la lettura di Agostino negli anni '30 è la via personale di un più generale movimento di ritorno ad Agostino che Montini interpreta innanzitutto come cammino educativo e formativo delle coscienze giovanili.

Sotto questo profilo pedagogico è significativa la parte conclusiva del saggio. Agostino è ritenuto particolarmente congeniale all'opera educativa al punto da suggerire il gesto simbolico — in Montini la maturazione di un valore è volentieri accompagnata da un qualche gesto simbolico — di un pellegrinaggio alla tomba del Santo a Pavia. «Egli ha conosciuto — scrive — della nostra vita giovanile e studentesca le miserie e gli slanci, le passioni dell'amore e le passioni della verità, l'ambizione del nuovo e la stima del bello, le cadute e risurrezioni, la dissipazione e la versatilità, l'intuizione e la lenta maturazione del pensiero, lo spirito di avventura e la generosità, l'orgoglio per la carriera e le delusioni dei beni conquistati, l'ansia di tutto vivere, il pianto di nulla ottenere». Egli, più ancora, interpreta l'animo giovanile in quanto conosce, orienta e risolve l'interiore esigenza di unità dell'animo umano nella condizione moderna: «Come nessuno — scrive ancora — egli ha sciolto maggiori difficoltà e conciliato nel sublime, come in alto si congiungono i pilastri delle cattedrali gotiche, le divergenze che ci tormentano: il male e il bene, nella redenzione; la polemica e la pace, nella carità; la mente e il cuore, nella preghiera; il pensiero proprio e l'ordine sociale, nella Chiesa; il pensiero e il mondo nell'origine, che è Dio».

La riconduzione delle divergenze e contraddizioni insite nell'animo umano possibile solo nella comunione dell'uomo in Dio non è casuale, ma

ultimamente rilevante per la condizione moderna: «E dall'ultima, suprema, modernissima antitesi del soggetto e dell'oggetto, egli, più di chiunque, conoscerà l'esistenza, sonderà i termini; e affermerà, per un verso, l'irriducibile trascendenza del secondo rispetto al primo, e l'ineffabile comunione dei Due nella vita cristiana. E proprio nell'esperienza massima di questa trascendenza e di questa immanenza sta il segreto della ricchezza di Agostino. Noverim te! Noverim me! (cita Soliloquia II,1,1) l'anima e Dio, a colloquio perenne! Perché a Dio egli ci conduce, in tutta la sua vita e la sua opera, come ad una immensa inesauribile realtà metafisica e soprannaturale. E da essa deriverà il potenziamento di tutta la vita, suo di Maestro e nostro di discepoli. Per giungere a Dio occorre una massima forza logica. Ecco in Dio salvato il pensiero. Per giungere a quella forza logica occorre una massima forza morale. Ecco in Dio salvata l'azione. Per avere tale forza morale occorre una massima efficienza psicologica, di purificazione, di amore, di bontà, di virtù, di poesia. Ecco in Dio salvata l'anima umana. Dio, Dio, Dio: grido di Agostino che parla al cielo e che giunto alla maturità della giovinezza travagliata e tempestosa inizia con giovinezza indefettibile di spirito il calmo e sicuro viaggio della sua vita operosa e feconda. Questo è il grido che Agostino ispira, per lo stesso viaggio della militante vita cristiana, alla nostra implorante giovinezza».

La qualità pedagogica, non retorica, di questa esortazione conclusiva può essere meglio evidenziata se collocata nel contesto dell'opera educativa che Montini andava svolgendo in quell'epoca. È questa l'epoca in cui Montini andava educando i giovani universitari agli imperativi fondamentali della «*Coscienza universitaria*»⁽⁴⁷⁾ del giovane cristiano che si costruisce ad un tempo come uomo di fede e di cultura: e cioè il dialogo tra fede e ragione come forma di «religione del vero» (l'espressione è agostiniana!) di cui lo studente alle soglie dell'università è chiamato a farsi discepolo; l'unità di pensiero e di vita come forma di esercizio in concreto della responsabilità di chi ha superato la «disarmonia straziante» tra le opposte tentazioni dell'individualismo idealista e soggettivista da una parte e il totalitarismo gregarista dall'altra; lo spirito della «gioia del vero» (ancora una volta l'espressione è demandata ad Agostino) di chi ha imparato a muoversi tra l'inconcludente sfrenata esplosione di vitalità goliardica e l'innaturale seriosità fascisteggiante e la tristezza decadente; il riferimento alla tradizione intesa come il bisogno di rinnovarsi al di là di un Progresso senza radici e alla fine rudimentale per un Amore che è fedele al passato in ciò che ebbe di buono e che perciò sa aggiungere, modificare, migliorare; l'unità di pensiero come forma di unità sociale che ha superato il criterio degli interessi come unica possibilità di incontro tra gli uomini; infine la necessità di una regola di vita come metodo con cui intraprendere concretamente la via della propria formazione intellettuale e spirituale. Sono questi i temi fondamentali che Montini andava maturando ed esponendo nei corsivi editoriali della rivista universitaria. Raccolti in sintesi essi ispireranno poco dopo il famoso direttorio, «*Spiritus veritatis*», che Montini aveva steso come carta di riconoscimento spirituale e professionale per

(47) G.B. MONTINI, *Coscienza universitaria*. Note per gli studenti, Studium, Roma 1982 (1 ed. 1930).

quanti intendevano impegnarsi nel lavoro intellettuale ⁽⁴⁸⁾. Non a caso alla base di questo impegno è posta, qualunque sia l'ordine degli studi intrapresi, la letteratura che raccoglie il pensiero tradizionale della Chiesa, in particolare quella che si rifà ai grandi maestri come Agostino e Tommaso.

Quanto percorribile e praticabile fosse tale invito è verificabile nei corsi di religione che negli anni 1926-1933 Montini andava elaborando per i giovani studenti delle scuole medie superiori ⁽⁴⁹⁾. Non solo il nome di S. Agostino figura come d'obbligo nella bibliografia che accompagna tutti e cinque i corsi ma più ancora sembra ispirare l'impostazione di alcuni temi come quello morale «*La via di Cristo*» ⁽⁵⁰⁾. L'intento pedagogico di avviare ad una morale precettistica incapace di sollecitare positivamente l'adesione degli animi giovanili suggerisce a Montini l'intuizione di una via diversa che si apre a partire dall'interiorità dell'animo giovanile al quale «non è che manchi la sensibilità morale, che questa l'ha vivissima, almeno in senso largo, anche quando agisce contro o senza coscienza. Il suo desiderio di azione e di felicità, la ricchezza del suo sentimento, l'immediata influenza che in lui ha l'idea sull'azione e viceversa, l'interessamento per ogni fatto della vita, e così via, tengono vivo in lui l'interesse del "fare" ed anche, in giovani bene educati, "del fare bene"» (p. 12).

Resta bene inteso che una educazione morale che si apre una via dall'interiorità dell'animo giovanile non significherà acquiescenza all'idea di una morale autonoma e soggettiva dissolutrice alla fine di ogni morale, bensì l'accesso all'idea di una morale fondata sull'oggettività della verità (intesa esplicitamente come «verità della Rivelazione») eppure capace di interpretare il cuore umano e il rapporto con la vita. È questa la «via di Cristo», la via cioè che propriamente qualificerebbe la morale cristiana e che Montini ritiene aperta dalla migliore tradizione cristiana, «dove il pensiero tradizionale della morale cristiana è ridato ed espresso con fedeltà antica per orecchi moderni» (p. 17).

In questa prospettiva l'invito è a ritrovare la morale di S. Tommaso — Montini cita come eccellenti i lavori di Sertillanges e di Gilson ⁽⁵¹⁾ — rivisitata al di là di quella filosofia morale scolastica alla quale Montini imputava il difetto di un mancato svolgimento delle verità morali nella psicologia: «eppure S. Tommaso tratta della morale svolgendo il sistema delle virtù: e cioè da un aspetto perfettamente psicologico, basandone la

(48) G.B. MONTINI, *Spiritus veritatis*, appendice a «Colloqui religiosi», o.c., p. 73 - 92.

(49) Si tratta di corsi che — come riferisce G.P. ROMANATO, *Le letture del Giovane Montini*: Sc. Catt. 111 (1983) 37-78 — Montini andava elaborando, con stile universitario, come sussidio all'insegnamento della religione e come strumenti di formazione cristiana nei circoli fucini. I corsi di religione sono complessivamente cinque su: la Chiesa, la via di Cristo riguardante la morale, la storia della nostra religione, Introduzione allo studio di Cristo, Introduzione del dogma cattolico.

Nell'articolo di Romanato (p. 38-39) sono indicate le annate delle riviste «Azione fucina» e «Studium» in cui sono comparsi, per successivi capitoli, i corsi e, insieme, gli studi critici di M. TREBESCHI in proposito.

(50) G.B. MONTINI, *La vita di Cristo* (Quaderni universitari V-VI), Studium, Roma 1931.

(51) Sono gli studi di A. SERTILLANGES, *La morale de S. Thomas*, Alcan, Paris (non è riferita la data di edizione) e di E. GILSON, che non è esplicitato come indicazione bibliografica: cfr. *La via di Cristo*, o.c., p. 17.

trattazione sullo studio degli abiti delle facoltà operative: piuttosto che fare, nell'etica particolare, l'elenco dei doveri e dei precetti, egli fa l'analisi delle virtù. La qual impostazione, ove fosse sagacemente ripresa, avrebbe per noi il vantaggio di parlare un linguaggio più accessibile ai giovani del nostro tempo» (p. 19). Soprattutto l'invito è a ritornare alle idee di S. Paolo e dei Padri, in particolare di S. Agostino.

La connessione di S. Paolo con Agostino non è casuale. Essa è sollecitata dalla ricerca nei grandi autori cristiani di una figura di maestro di morale dove «la morale è la bellezza e lo stile, la forza e la fecondità della vita vera» (p. 21) «e non tende puramente a fare dei galantuomini, ma normalmente a fare dei santi» (p. 24). È questa la morale cristiana che a partire dall'interrogativo tipicamente agostiniano dell'uomo che «conosce se stesso» si apre ad un movimento di adesione intellettuale e pratica a Dio come «termine del desiderio e del movimento morale» — cita Agostino nelle Confessioni III, 8 «Come ardevo, Dio mio, come ardevo di rivolgere dalle cose terrene a te, pur ignorando cosa volessi fare di me...» (p. 26).

La fondazione beatificante o eudemonistica della morale ispirata all'antica tradizione cristiana appare ancora più rilevante in Montini se collocata nel contesto di quella «incapacità dell'etica filosofica moderna a diventare normativa, efficace cioè ed indispensabile, come vorrebbe essere di natura sua, compagna cioè della vita vissuta» (p. 14). La critica all'etica moderna (è citato esplicitamente Kant) non è svolta sui presupposti logici e metafisici che Montini suppone ma è subito ricondotta, a valle, alla sua mancanza di «autorità oggettiva e di supporto speculativo» sì da rendersi incapace di «insegnare gli umili passi della vita quotidiana» (ibid.).

Diversi invece sono i presupposti della morale cristiana. Essi sono contemporaneamente presupposti di ragione e di Rivelazione. Tocca alla ragione risvegliarsi agli interrogativi fondamentali in cui si configura il problema morale: che cosa dobbiamo fare? Chi è l'uomo? Tocca alla Rivelazione, svelandoci Dio, rivelarci altresì l'uomo, il peccato e la grazia. Ispirata dalla Rivelazione, ma non per questo meno attenta all'uomo, la morale cristiana si rivela come la morale della grazia offerta ai peccatori dove il peccato non è solo esteriore infrazione di una legge, ma interiore incoerenza con l'opera dell'uomo nuovo che è la grazia, la quale «lungi dal favorire una santità inerte, è un meraviglioso impulso ad una immensa attività. — È citato qui S. Agostino, Enarr. in Ps. 121,1: "charitas... ubi fuerit necesse est ut operetur"» (p. 34).

L'efficacia operativa della morale della grazia, capace di «insegnare gli umili passi della vita quotidiana», ha in Agostino il suo maestro, e prima ancora nel vangelo e nelle epistole di S. Paolo. In queste fonti della morale cristiana Montini trova che, al di là delle ovvie distinzioni di testo e di contesto storico, la comune e «prima» preoccupazione morale non è verso la molteplicità dei precetti (è l'idea antica, farisaica), né la grandezza eroica dell'agire (è l'idea moderna, kantiana), ma verso un contatto con Cristo esercitato ad «un grande senso di umiltà e un continuo esercizio di

preghiera» e partecipato a noi tramite «l'indispensabile sussidio alla vita morale che è la partecipazione ai sacramenti, canali della grazia» (52).

Nella dialettica tra le due morali, quella precettistica e quella soggettivistica, il ritorno ai grandi maestri della tradizione dà a Montini la via per ritrovare l'unità di ragione e fede, di umano e di cristiano, di morale e religione che «nel cristianesimo vissuto tendono a unificarsi nel loro comune principio che è la Carità — e cita S. Agostino, *De div. quest.* 83,86,1: "Deus igitur et animus quo amatur, charitas proprie dicitur"» (p. 35). È questa ritrovata unità che permette alla morale cristiana di restare efficace ed operativa nei confronti di quell'agire concreto che Montini pedagogicamente intende perseguire presso le giovani generazioni. È sintomatico come in questa esigenza di unità della morale cristiana «la suprema legge esteriore corrisponde alla suprema esigenza interiore... l'eteronomia non è più che un provvidenziale e necessario aiuto all'autonomia (cita S. Tommaso, *Contra Gent.* IV,22) ... e la giustizia è divenuta amore e l'amore è divenuto religione (cita S. Agostino, *Conf.* I,1/ X,27). Sono così accomunati tra loro non solo gli autori antichi, ma anche S. Agostino e S. Tommaso (p. 42). L'unità della morale agostiniana con quella tomista, letta alla luce della comune ispirazione di fede e ragione, non impedisce tuttavia di segnalare, ove occorre, la diversità di accenti, come ad esempio a proposito del dovere della verità» giudicato con «severità» da S. Agostino che sembra escludere qualsiasi eccezione, a differenza di S. Tommaso che sembra invece indulgere «alla un po' vaga dissimulazione prudente» (p. 88).

Al di là della casistica frammentaria in cui si era declinato il discorso morale è evidente l'intento metodologico e pedagogico insieme di ritrovare l'unità di ispirazione attraverso le figure dei grandi maestri. Ma più che in citazioni isolate e tutto sommato estrinseche Montini scruta «l'ideale etico cristiano» che attraverso queste citazioni si evidenzia. È questo l'ideale che, svolgendosi su presupposti di ragione e di Rivelazione, si configura nel cristiano come l'uomo chiamato a vivere la vita stessa di Dio.

Certo un discorso morale, costruito su presupposti di ragione e di Rivelazione, non si dà senza un'opera di riflessione, di discussione di idee. «Travailler à bien penser voilà le principe de la morale»: è la frase di Pascal che Montini ama citare (p. 104). Ma ultimamente e intenzionalmente «la morale cristiana tende a fare dell'uomo il Santo» (p. 117). La morale cristiana si afferma non in se stessa, ma nella figura del cristiano Santo. È questa figura in cui ultimamente e intenzionalmente ha luogo la concreta unità di ragione e Rivelazione, di cultura e di fede, di naturale e soprannaturale che ha ispirato la morale dei grandi maestri, Agostino e Tommaso.

Collocato nella figura del cristiano santo l'ideale etico non solo tende ad affrancarsi dallo spirito casuistico (morale del lecito) e dalla tentazione di mediocrità, ma si universalizza e radicalizza fino ad abbracciare l'intera

(52) Il profondo legame della morale cristiana con il culto è ripreso esplicitamente più avanti, sottolineando in particolare il valore morale della preghiera come «pratica più consueta della carità»: cfr. *ibid.* 45-47 dove cita Agostino insieme a Dionigi Areopagita, S. Bernardo, S. Francesco di Sales.

esperienza cristiana. Montini nella figura del cristiano santo non sembra qui distinguere l'ideale etico dal vissuto esistenziale. Pur collocandosi in anni in cui era vivissima la discussione sui rapporti tra morale, dogmatica e spiritualità Montini non ne sembra toccato. L'unità di ragione e Rivelazione che ispira la sua visione morale ultimamente e intenzionalmente pedagogica è tendenzialmente globale, radicata nell'ideale ma altresì attenta al vissuto, almeno come esigenza. In questo senso, pur ispirandosi ugualmente a Tommaso ed Agostino, è ad Agostino che Montini sembra accordare qualche preferenza. Ad Agostino infatti è ricondotta la figura della santità cristiana come il «vivas Deo de Deo», secondo un'espressione del commento al Salmo XIV, 4 (p. 118). A definire la figura del cristiano santo concorrono dati oggettivi o mistici quali la grazia, lo Spirito Santo, la preghiera e i Sacramenti (vivas de Deo) e dall'altra dati soggettivi o ascetici quali l'esercizio delle virtù, innanzitutto della carità, l'eroismo dei martiri, la pratica dei consigli evangelici nei religiosi, l'apostolato (pp. 118-112).

Ma ciò che preme a Montini non è solo la fenomenologia della figura del cristiano e la descrizione ancora statica degli elementi che la compongono bensì anche e soprattutto la pedagogia di tale figura e la via attraverso cui può avviarsi a crescere.

Orientamento etico e intento pedagogico dunque riassumono i motivi della preferenza di Montini giovane alla figura di Agostino e, ultimamente, il fine e la via di un efficace itinerario cattolico di ritorno, oggi, al Vangelo.

A conferma di questo privilegio accordato ad Agostino è da richiamare il fatto che, all'indomani del Congresso di Cagliari del 1932 dedicato dalla FUCI al tema della «Attualità di S. Tommaso»⁽⁵³⁾, la rivista «Studium» dedicherà ai testi del «Cimento cristiano» (De Agone christiano) di S. Agostino il compito di offrire «alla meditazione dei suoi lettori qualche brano accuratamente scelto tra le più autentiche fonti della spiritualità cristiana, il contatto con l'anima stessa dei padri e dei dottori della Chiesa quale alimento di vita spirituale, strumento di formazione religiosa, tanto più adatto allo spirito del nostro tempo, quanto più attinto alla primitiva e genuina ispirazione cristiana»⁽⁵⁴⁾.

La pubblicazione dei brani scelti del «Cimento cristiano» di S. Agostino sarà offerta ai giovani universitari e lettori della rivista nella traduzione di Don Giuseppe de Luca, amico di Don Montini⁽⁵⁵⁾. Non a caso questi brani agostiniani assumono il carattere di brani «editoriali» precedentemente stesi da G.B. Montini su «La preghiera dell'anima» e «Le idee di S. Paolo». Quasi a segnalare una continuità ideale e spirituale della Rivista con chi ne era stato fino allora animatore. Dopo il Congresso di Cagliari, infatti, Montini veniva rimosso dalla FUCI e non scriverà più sulla Rivista.

(53) La relazione principale del Congresso è quella di A. BARONI, *L'attualità di S. Tommaso*: Studium XXVIII (1932) 459-477.

(54) La notizia è data in Studium XXIX (1933) 262.

(55) I brani del «Cimento cristiano» sono pubblicati dalla Rivista nell'arco dal giugno 1933 al dicembre 1933.

Ma si tratterà di silenzio temporaneo che non impedirà, diventato poi arcivescovo di Milano e papa, di riprendere l'intenso magistero agostiniano.

Conclusione

L'interesse, innegabile, del giovane Montini per Agostino sembra avere subito dall'inizio un carattere autobiografico. Agostino, accostato prima che sui libri dalla viva testimonianza del P. Bevilacqua, acquista agli occhi del giovane prete bresciano il significato di «autore preferito». A suggerirlo non è solo la particolare congenialità di stile, aspetto non secondario in un attento cultore della parola come Montini. È piuttosto una congeniale movenza di pensiero che informa quello stile.

È questo lo stile di un pensiero che non giace mai separato dalla vita ma se ne fa alimento.

Al di là tuttavia del carattere autobiografico, l'interesse di Montini per Agostino si colloca in un movimento di pensiero che è quello della chiesa negli anni '30. Il dialogo della chiesa con il mondo moderno già perseguito da P. Bevilacqua sulla strada di intuizioni apologetiche nuove direttamente sperimentate nel vissuto giovanile universitario doveva ormai polarizzare l'attenzione di un pensiero cattolico uscito purificato ma non mortificato dalla crisi modernista. La progressiva percezione che le difficoltà alla fede in epoca moderna si alimentassero ad una ormai innegabile radice culturale, in una sorta di pensiero (scolastico) formalmente coerente con la fede ma culturalmente separato dalla vita del credente, aveva maturato il proposito di un ritorno, cattolicamente inteso, ai grandi maestri della tradizione, prima Tommaso e poi Agostino.

Non a caso tale lavoro di rivisitazione del pensiero al di là della formale autorità di questi maestri della trattazione cattolica è provocato dai filosofi come Maritain e Blondel, e sviluppato poi dagli storici come Gilson e Portalié.

Il fatto di accomunare nel programma di ritorno ai maestri della tradizione cattolica Agostino e Tommaso non ha impedito tuttavia di riconoscere un diverso pensiero, più vicino alla figura di un sapere direttamente rapportato alla esperienza vissuta della fede il primo, alla figura invece di un sapere direttamente inteso come opera scientifica e sistematica dell'oggetto di fede, il secondo.

Montini, muovendosi non tanto come diretto protagonista ma più come attento lettore di tale movimento di pensiero, ne ha come intuito la fecondità sul versante formativo delle coscienze.

L'intento pedagogico che Montini rivendicava in una lettera all'amico De Luca con le parole famose «Tu scegli i libri, io vorrei scegliere le anime» ⁽⁵⁶⁾ qualifica anche l'interesse per Agostino del giovane Montini come

(56) La lettera è stata pubblicata da R. GUARNIERI sulla «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», nel 1963 e ristampata dalla stessa in *Don Giuseppe De Luca tra cronaca e storia* (1898-1962), il Mulino, Bologna 1974, p. 54.

quello innanzitutto del discepolo più che non quello dell'esegeta o dello storico.

ADRIANO CAPRIOLI

Seminario Arciv. - Venegono Inf. (VA)

21 marzo 1987