

sul fatto che «Agostino non è nato nell'ambiente aristocratico, detentore normale della tradizione culturale». Agostino, infatti, non è stato iniziato alla cultura se non attraverso la scuola e i libri; «egli è, in parte, un autodidatta» (p. 497). In queste note a me pare di sentire una confidenza dell'uomo Marrou, anch'egli «borsista», *parvenu* della cultura, essendo suo padre tipografo e suo nonno maniscalco. Ma ciò non toglie che Agostino si sia data una solidissima cultura, così come se l'è data il suo illustre studioso francese. Agostino acquistò la cultura più elevata del suo tempo con sacrifici e non senza sforzi e fu la sua preparazione eccezionale a garantire a lui, africano non ancora trentenne, la prestigiosa cattedra di retorica nella sede imperiale di Milano.

Ci si deve chiedere: come mai un libro così ricco di spunti geniali, di apporti nuovi, di profonda ammirazione per il genio e la santità di Agostino abbia potuto spingere, *praeter intentionem*, alcuni critici a lodare l'autore e ad abbassare la statura del protagonista? È un problema su cui sono spesso tornato. La risposta, a mio avviso, ce la dà lo stesso Marrou in una addolorata pagina della *Retractatio*, nel breve paragrafo XII, che meriterebbe di essere citato per intero. «Volevo, credevo — scrive Marrou — di reagire contro l'ottica sfavorevole che i pregiudizi neo-classici hanno imposto così a lungo allo studio di quello che il francese continua a designare col termine, vagamente peggiorativo, di *Basso Impero*. Ma non mi accorgevo che affrontavo questo studio con nozioni ricevute senza controllo da quella tradizione stessa con cui pretendevo di rompere. Era il caso, per cominciare, della nozione di Decadenza... È un luogo comune che si trascina nella cultura francese almeno da un secolo e che tutti accettano come naturale. È tempo di sottoporlo a una critica seria» (pp. 504-505).

Servendoci anche delle sollecitazioni dell'ultimo Marrou, autore dello studio agile e chiarificatore *Decadenza romana o tarda antichità?*, vorremmo in un certo senso tirare le fila del discorso fin qui svolto, formulando alcune conclusioni che sono esse stesse piste di ricerca.

In primo luogo si deve richiamare un fatto non confutabile: il passaggio dalla Grecia classica e dalla civiltà latina all'Europa moderna è avvenuto attraverso una serie di mediazioni e non per filiazione diretta. Le mediazioni dell'umanesimo rinascimentale e, precedentemente, degli umanismi medievali (anglo-irlandese, carolingio, del XII secolo e del XIII) sono note; quella operata nella tarda antichità è invece rico-

nosciuta solo da una ristretta cerchia di specialisti. Individuare il ruolo e l'importanza di quell'epoca nella storia della cultura è una delle premesse necessarie per accostare la personalità e l'opera di Agostino. Ci si può chiedere se la tradizionale svalutazione della tarda antichità non sia stata in fondo ispirata da un aprioristico disprezzo nei confronti del Cristianesimo e quasi da un'irritazione di fronte al dispiegarsi delle sue enormi potenzialità nella elaborazione culturale e nel porsi risolutamente al servizio di una società travolta dall'alluvione barbarica. Non era Edward Gibbon, il discepolo di Voltaire, che compendia la tesi del suo lavoro sulla decadenza e sulla caduta dell'impero romano con le parole: «Abbiamo così assistito al trionfo della religione e della barbarie», come se i due termini fossero sinonimi? E da chi allora, se così fosse, sarebbe partito l'incessante impulso a civilizzare i barbari, evangelizzandoli, in un processo storico di secoli, attraverso i quali sono nate le nazioni d'Europa ed è avvenuta l'incorporazione dei popoli germanici, slavi e nordici a una comune matrice culturale e religiosa?

In campo più strettamente culturale è giunta l'ora di riconoscere nella sua originalità e ampiezza la stagione del primo umanesimo cristiano, quello realizzato dalla patristica greca e latina, che si realizzò in simbiosi con la cultura classica, rispetto alla quale si distingue per una nuova intensità, per il recupero e il potenziamento di valori universalmente umani, per una straordinaria capacità di rifusione. L'umano si cristianizza non per una qualche verniciatura esterna, ma attraverso una impregnazione che scende fino alle sorgenti dell'essere. Tale cultura non implica alcuna mutilazione dell'umanità nel suo sviluppo, né alcuna regressione. Si direbbe, al contrario, che è stato superato come per miracolo un invecchiamento e che, contemporaneamente, è avvenuto un passaggio all'età adulta, alla quale l'antichità non era pervenuta. L'umanesimo del Golgota e della Resurrezione ha coronato l'umanesimo dell'Acropoli, rigenerandolo. È nella tarda antichità che si situa l'aprile del primo umanesimo cristiano e, in esso, lo straordinario contributo di Agostino.

MATTEO FERRINI

ADRIANO CAPRIOLI, *La conversione. Un ritorno ad Agostino*, Milano, Ancora, 1987 (Collana «Comunicare la fede»), pp. 114.

Fra i numerosi convegni e pubblicazioni che contrassegnano il XVI centenario del-

la conversione e del battesimo di sant'Agostino, abbiamo la fortuna di imbatterci in questo agile volumetto di don Adriano Caprioli, direttore dell'Istituto Superiore di Studi Religiosi di Gazzada e docente di Sacramentaria e di Teologia spirituale presso la Sezione di Venegono Inferiore della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale.

Due sono gli scopi concomitanti che l'A. si prefigge e che con chiarezza espone nella *Presentazione* (pp. 11-15): anzitutto aiutare il lettore a «localizzare» l'esperienza di conversione agostiniana», cioè ad «interrogare i testi, leggerli, studiarli nel loro concreto linguaggio e dischiuderli nella loro segreta e profonda verità sull'uomo, su Dio, sul senso dell'esistenza» (p. 12), per poter così «accedere all'avvenimento stesso della sua conversione, alla personalità e alla figura spirituale di Agostino» (p. 13); in secondo luogo compiere un serio ed equilibrato «ritorno ad Agostino», per arrivare a comprenderne tutta la sua innegabile «attualità». Se, infatti, ci si disporrà a leggere e ad ascoltare Agostino «diventando però "noi" idealmente e spiritualmente gli interlocutori dei suoi *Dialoghi*, i destinatari delle sue *Confessioni* e quasi i discepoli — non ultimi — del suo insegnamento» (p. 14), allora non sarà difficile cogliere come particolarmente a noi vicina — nonostante i differenti momenti storici — la crisi di fede che Agostino sperimenta proprio entro l'ambiente cristiano in cui vive; e sarà ancora più istruttivo scoprire un ulteriore motivo di attualità in quell'aspetto specifico della sua conversione per cui essa «si configura come conversione di un uomo di cultura» (p. 15), nel quale fede e ragione, lungi dal contrapporsi, diventano strumento congiunto per la comprensione della verità.

L'uno e l'altro scopo vengono insieme perseguiti in tutta l'opera; inoltre, per aiutare a meglio intendere il secondo di essi, ai tre capitoli fondamentali è anteposta un'*Introduzione*, nella quale l'A. si impegna ad approfondire — come dice esplicitamente il titolo stesso — il *problema della conversione, oggi* (pp. 17-24). In particolare egli vi nota tre aspetti: uno *ecclesiale*, perché «parlare di "conversione" diventa innanzitutto discorso sulla Chiesa stessa in quanto luogo in cui può attuarsi il ritorno alla fede» (p. 19), uno *spirituale*, perché «l'idea di "conversione" (...) tende a qualificare la figura stessa del cristiano (...), le prerogative e le qualità che la compongono, gli ambiti e i compiti che la traducono nel vissuto» (pp. 22-23), ed infine uno *culturale*, perché, constatata «l'obiettivo distanza tra fede e cultura che ha segnato la sorte del cristianesimo

in epoca moderna», «in questo contesto anche l'accesso alla fede, e quindi il problema della conversione diventa culturale, nel senso che esso è nello stesso tempo accesso alla domanda sull'uomo»; «ed è problema culturale anche nel senso che, ricondotto alla domanda sull'uomo, il problema della conversione si chiarisce alla luce della Parola di Dio ma anche della parola dell'uomo, in un dialogo che, toccando tutte le radici della esistenza, è aperto a tutte le voci della cultura» (p. 24).

Mi sono soffermato alquanto su questa parte introduttiva, perché don Caprioli si è servito di essa non solo per «attualizzare» Agostino, ma anche per preparare la strada all'indagine sulla sua stessa conversione, che infatti viene analogamente colta, nei suoi tre aspetti fondamentali, come *incontro con la Chiesa* (cap. I: pp. 25-48), come *ricerca della figura del cristiano* (cap. II: pp. 49-84) e come *impegno culturale* (cap. III: pp. 85-104).

Anzitutto Agostino si converte facendo «l'esperienza di incontro con il fatto cristiano colto nel vivo della vita di Chiesa (Parola, predicazione, liturgia, amicizia...)» (p. 26): il cap. I si sofferma a presentare singolarmente le principali figure ecclesiali che in diverso modo hanno influito su Agostino: il vescovo Ambrogio con la sua predicazione e con la vivace testimonianza della comunità cristiana milanese affidata alla sua guida, il prete Simpliciano col suo aiuto intellettuale e spirituale, il laico Ponticiano — anch'egli, come Agostino, di origini africane — col suo appassionato entusiasmo per la vita monastica, e poi Monica, nella quale Agostino non solo trova l'esempio di una fede obbediente, ma vede anche un segno vivente della misericordia della Madre Chiesa, e da cui impara la via della contemplazione.

L'impressione che si ricava dalla lettura di questo capitolo — ma anche dei seguenti — è quella di una realtà quanto mai viva, allo stesso tempo articolata nei suoi molteplici aspetti e chiara e concreta nella sua attuazione. Direi che proprio questa è la scoperta più preziosa — e graditissima — che ci offre il libro di don Caprioli. La conversione di Agostino, infatti, ci è nota sia grazie alle *Confessioni* — che sono però opera successiva, redatta dall'Agostino ormai maturo nella fede — sia attraverso i *Dialoghi* di Cassiciaco — che rischiano di velare sotto la complessità delle discussioni la ricca esperienza del cammino di conversione —. È necessario, quindi, per ben comprendere ed usare tutti questi scritti, un lavoro di penetrazione paziente, che percepisca fatti e pensieri, stati d'animo e riflessioni, situazio-

ni obiettive ed esperienza soggettiva, ordinando il tutto in un equilibrato e rispettoso quadro d'insieme: questo volumetto, nonostante la sua mole modesta, aiuta — e molto — a compiere tutto ciò.

Analogamente per il cap. II. Questo, con il seguente, mette in evidenza un dato assai importante (non assente nel cap. I, ma là meno rilevante): l'Agostino di cui parliamo, non è il vescovo (o presbitero) che guida la Chiesa di Ippona: è un laico che, convertendosi, si domanda (nei fatti) quale sia la figura precisa del «laico cristiano» e si impegna a realizzarla. Ne emerge l'aspetto primario della sequela (quell'adesione a Cristo che in lui non è mai venuta meno, anche quando abbandonò la Chiesa), poi quello della vita comune (un abbozzo di vita monastica che già sperimentano gli amici raccolti a Cassiciaco): come per tutta la tradizione antica, anche per Agostino «la forma di vita monastica, con i suoi aspetti di ricerca di Dio e di vita comune alla maniera delle prime comunità apostoliche, non è se non la traduzione in concreto della figura stessa del cristiano. Monaco è per l'Agostino della conversione (...) il cristiano che ha eretto il Vangelo a stile di vita» (p. 81). Pur sotto una terminologia differente ritroviamo, cioè, il tema centrale di questo capitolo, quello appunto della autentica figura del laico cristiano. Per descriverla nella sua completezza si aggiungono altri elementi: la preghiera (di cui sono intessuti i suoi *Dialoghi*, come del resto saranno intessute anche le opere della maturità), l'amicizia («Si può dire ... che Agostino non concepisce un'amicizia che non comporti la sequela di Cristo, come non concepisce la sequela di Cristo senza l'accompagnamento degli amici»: p. 68), e quell'impegnativo cammino di ascesi con cui Agostino si stacca dal passato ed assume un «progetto di vita» comprendente la stessa scelta celibataria (da intendersi ovviamente entro il quadro indicato: «Agostino non aspira che a diventare un cristiano perfetto. Rifiuta di essere un cristiano di mezzo come era stato fino allora, un cristiano che ancora faceva delle «concessioni» alla carne»: p. 75).

Questa conversione cristiana, pur così vicina agli ideali monastici, non fu certo intesa da Agostino come «fuga dal mondo»: l'ultimo paragrafo del cap. II (*Presenza al mondo*), soffermandosi su questo tema, ricorda che «l'amore per la verità (*Caritas Veritatis*) non solo spinge Agostino verso una intensa attività di studio e di santificazione personale attorno alle «cose di Dio», ma altresì verso una viva comunicazione agli altri. La verità contemplata non vive

senza farsi verità comunicata e tramandata» (p. 80). Si noterà che, se molteplice poteva essere — in astratto — la presenza al mondo da parte di Agostino, di fatto essa non poteva non collocarsi — come esito di quella specifica conversione e come impegno naturale dell'«uomo di cultura» Agostino — se non appunto entro quell'ambito.

A questo argomento — nel suo duplice aspetto di ricerca culturale personale e di servizio culturale per il bene altrui — è dedicato l'intero cap. III. L'impegno di Agostino a «conquistare anche con la ragione ciò che aveva già accolto con la fede» (p. 85), sinteticamente annunciato nel dialogo *Contra Academicos* («Tale è infatti la mia attuale disposizione che desidero apprendere senza indugio il vero non solo con la fede, ma anche con l'intelligenza»: 3,43; cf. ivi), viene descritto dall'A. attraverso alcune immagini caratteristiche — suggerite dallo stesso Agostino —, che qui richiamo trascrivendo semplicemente i titoli dei paragrafi: *Il navigante e l'approdo alla filosofia*, *Il mendicante ubriaco e il desiderio della felicità* e *La zuffa dei galli e l'ordine nella vita morale e sociale*. Il servizio culturale che egli si appresta a compiere, invece, è ben documentabile — in particolare — attraverso il dialogo *De musica*, completato in Africa ma già iniziato a Milano. Una citazione da questo testo può far comprendere con sufficiente chiarezza l'atteggiamento con cui Agostino intende «far cultura» a favore di altri uomini amanti delle lettere, forse tanto simili a quello che lui era stato sino a poco anzi: «Abbiamo (...) pensato di intraprenderla (scil. quest'opera) perché adolescenti o anche individui di ogni età, che Dio ha dotato di intelligenza, con la guida della ragione siano distolti, non tutto ad un tratto ma a gradi, dalle opere letterarie consegnate al mezzo sensibile, per le quali è loro difficile non provare attaccamento. Così potranno, nell'amore della Verità che non diviene, sentire attaccamento al solo Dio e Signore di tutte le cose che regge la mente umana senza la mediazione di alcun essere diveniente» (6,1: pp. 99-100). Volentieri si condivide il commento dell'A.: «È commovente questo Agostino da poco convertito che già si preoccupa di coloro che non credono, forse, impediti dalle loro stesse conoscenze e interessi culturali. (...) L'intento pedagogico — non più del retore ma del cristiano — polarizza ormai l'interesse e informa lo spirito dei primi scritti di Agostino in terra lombarda» (p. 101).

«Conversione di Agostino» e «conversione oggi» hanno rivelato, in questo volume, molti punti in comune. Non ce ne stu-

priamo: l'esperienza di Agostino si prestava a quest'opera di collegamento, per la sua stessa profondità, per il suo carattere paradigmatico ed universale, e anche per l'influsso obiettivo che Agostino ha avuto sulla tradizione dell'Occidente e che facilita un certo «ritrovarsi in lui». Don Caprioli ha voluto non solo descrivere la conversione di Agostino, lasciando che essa, già per se stessa, parlasse *all'uomo d'oggi* e in un certo senso persino *dell'uomo d'oggi*, ma ha pure cercato di mettere in evidenza — in vario modo — i punti di collegamento e di vicinanza. Con un procedimento del genere la figura di Agostino poteva riuscire forzata, manipolata, tradita; penso di poter onestamente affermare che, invece, non solo Ago-

stino è rimasto Agostino, anzi un Agostino precisamente caratterizzato nel suo periodo lombardo e nella sua figura di laico convertito, ma anche che egli è felicemente diventato — proprio per questo — più nostro, più significativo, più maestro...

Volentieri ritrascrivo, quale espressione sintetica di questo atteggiamento, una frase del card. Montini: «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, parla come noi, studia come noi, e si effonde in espressioni vive e sublimi, che vorremmo fare nostre» (Pavia, 24 aprile 1960: p. 106).

CESARE PASINI