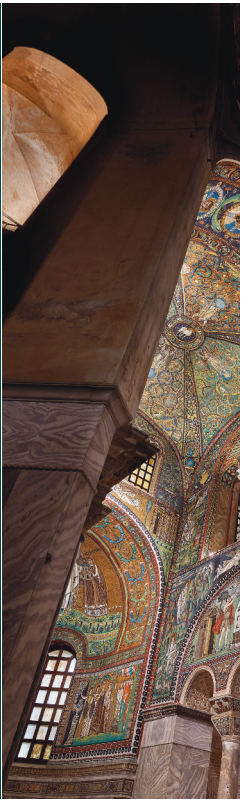
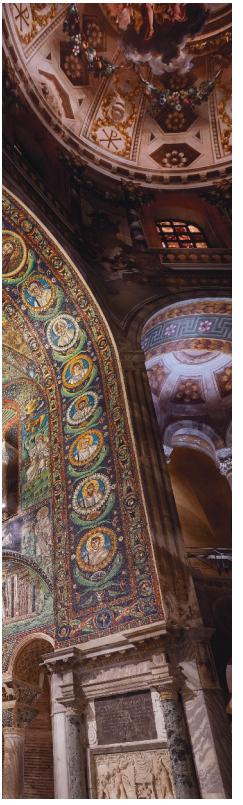
Maria Teresa Moscato

"UN ABISSO INVOCA L'ABISSO"

Esperienza religiosa ed educazione in Agostino

L'esperienza religiosa. Incontri multidisciplinari / Studi e ricerche





FrancoAngeli

L'esperienza religiosa
Studi e ricerche multidisciplinari

La Collana intende rispondere a bisogni sociali di conoscenza e comprensione reciproca, sul tema dell'esperienza religiosa, nell'orizzonte del pluralismo religioso e del multiculturalismo crescente. La scommessa è che il confronto rispettoso e razionale induca maggiore consapevolezza di sé in ogni tradizione, e che quindi possa potenziare la dimensione formativa di ogni esperienza religiosa. La Collana è concepita in termini multidisciplinari, secondo una prospettiva in controtendenza con lo specialismo diffuso: giudichiamo che i grandi temi di ricerca (e la religione è certamente uno di essi) esigano di essere affrontati in un'ottica multidisciplinare integrata, e non frammentaria. Dobbiamo anche collocarci in una dimensione "pluriprospettica", nel senso che ciascuna delle discipline individuate presenta (o può presentare) al proprio interno scuole scientifiche e presupposti teorici e metodologici differenti. La Collana non compie scelte di campo apriori, e intende aprire il confronto dialogico anche fra prospettive scientifiche diverse nello stesso campo disciplinare.

L'articolazione interna della Collana prevede tre sottosezioni parallele: per un verso si pubblicheranno *Studi e ricerche*, disciplinari e multidisciplinari, italiani e stranieri, anche recentissimi. Per un altro verso si riproporranno opere classificabili come "classici", antichi e moderni – *Fonti* appunto - di cui sarà comunque nuova la logica di riproposizione. Si tratterebbe di opere che si giudicano rilevanti rispetto al tema, per la strada che hanno aperto, storicamente o solo potenzialmente, e che appare opportuno rendere nuovamente disponibili alla lettura diretta.

Un terzo settore includerà opere centrate su specifiche aree disciplinari (nell'area delle scienze umane/ scienze religiose, inclusa la filosofia e la teologia) volte a definire la struttura epistemologica e lo sviluppo storico di ogni specifica disciplina, nonché gli obiettivi formativi del suo insegnamento. Questa sezione (*Formazione*) assumerà una più diretta funzione didattica e formativa.

La scelta dei testi presentati risponde a criteri di indiscusso valore scientifico, ma anche a obiettivi di divulgazione più generale. I volumi sono quindi idealmente destinati, non solo a studenti e a insegnanti di istituzioni di livello accademico, ma anche alle persone interessate a sviluppare la propria formazione personale, e la propria capacità di confronto e approfondimento su temi tant*o* complessi e delicati che caratterizzano l'esperienza umana.

Direzione editoriale

Maria Teresa Moscato, Università di Bologna, già ordinario di Pedagogia generale e sociale (coordinatrice); **Salvatore Abbruzzese**, Università di Trento, ordinario di Sociologia della religione; **Michele Caputo**, Università degli Studi di Bologna, associato di Pedagogia generale e sociale; **Roberto Cipriani**, Università di Roma Tre, già ordinario di Sociologia della religione; **Andrea Porcarelli**, Università di Padova, associato di Pedagogia generale e sociale

Comitato scientifico

Mario Aletti, Università Cattolica di Milano, *Psicologia della Religione*
Maria Cristina Bartolomei, Università degli Studi di Milano, *Filosofia della Religione*
Don Valentino Bulgarelli, Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna, *Teologia*
Lorenzo Cantoni, Università della Svizzera Italiana, Lugano, *Sociologia e comunicazione*
Geraldo José da Paiva, Università di Saõ Paulo (Brasile), *Psicologia sociale*
Domenico Devoti, Università degli Studi di Torino, *Psicologia della religione*
Giovanni Filoramo, Università degli Studi di Torino, *Storia del Cristianesimo*
Mons. Rosino Gabbiadini, Facoltà Teologica Emilia Romagna, *Pedagogia della religione*
Philippe Portier, Ecole Pratique des Hautes Etudes – EPHE Parigi, *Storia e sociologia delle laicità*
Pierpaolo Triani, Università Cattolica di Piacenza, *Pedagogia generale*

Tutti i volumi pubblicati sono sottoposti a *double blind peer review*.

Maria Teresa Moscato

"UN ABISSO INVOCA L'ABISSO"

Esperienza religiosa ed educazione in Agostino

L'esperienza religiosa. Incontri multidisciplinari / Studi e ricerche

FrancoAngeli

In copertina: la Basilica di S. Vitale in Ravenna (Abside).
Per gentile concessione di D. Rosino Gabbiadini

Copyright © 2022 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Alla cara memoria di mio fratello Giancarlo

Indice

Premessa pag. 9

Parte prima
La religiosità

1. L'esperienza religiosa di Agostino fra trasformazione e conversione » 17
Davvero una conversione? » 17
L'orientamento religioso precoce » 26
La vicenda biografica in una memoria ricostruttiva » 34

2. Gli anni della formazione » 40
L'infanzia nella memoria » 40
La puerizia e il linguaggio » 49
Il saccheggio dell'albero di pere » 54
La scoperta della filosofia » 57

3. Sentimenti, passioni e sessualità » 59
Bisogni d'amore ed emozioni inibite » 59
L'amata senza nome » 68
Una madre ambiziosa e il "figlio di tante lacrime" » 72

4. La svolta » 78
Il viaggio in Italia e la cattedra di Milano » 78
L'influenza di Ambrogio e le Sacre Scritture » 82
Verso la conversione » 84
Esperienza di Dio e natura umana » 88

La “memoria” pag. 89
Un bilancio esistenziale » 93
L’abisso: una duplice figura generativa » 94

Parte seconda
L’educazione e l’insegnamento

5. I testi di interesse pedagogico » 103
Il *De Magistro* » 103
Il *De catechizandis rudibus* » 108
Dentro la mente che insegna: pensare parole, trovare parole » 112
Insegnare modifica l’esperienza di chi insegna » 115
L’identificazione reciproca docente/discente » 119
L’inerzia (almeno apparente) dell’ascoltatore » 120
La centralità dell’allievo e la personalizzazione » 122
La “serenità dell’animo” » 124

6. L’insegnamento come oggetto di analisi » 127
Il *De Doctrina Christiana* » 127
Il contesto comunicativo » 139
Una sintesi: fondamenti pedagogici in Agostino » 142

7. Il “caso” Agostino e la posta pedagogica in gioco » 146
Agostino nella critica pedagogica » 146
Un quadro culturale irrigidito » 152
La pedagogia accademica italiana del Novecento » 161
Congedo: i “doni” di Agostino » 169

Riferimenti bibliografici » 173

Premessa

Il titolo di questo saggio, *Un abisso invoca l'Abisso*, si riferisce ad una potente figura archetipica, che emerge in più riprese nelle pagine di Agostino. La incontriamo soprattutto e ripetutamente nel Libro XIII delle *Confessioni*, e sempre nel doppio riferimento sia all'*abisso del cuore* umano e sia all'*Abisso divino*, che dall'uomo viene invocato. Non si tratta appena di una delle tante metafore, di cui è ricco il linguaggio agostiniano: questa figura dell'abisso dalla duplice valenza, per quanto imparentata con antiche mitologie, è in realtà una *immagine generativa* di nuove comprensioni, perché nelle sue pieghe sono di fatto incorporati, avviluppati e custoditi, ma anche anticipati, dei concetti, psicologici, filosofi e teologici, che ad un primo impatto sarebbero di difficile penetrazione, anche per la loro complessità. È quindi necessario *entrare* in questa figura generativa, lasciandosi lentamente guidare dalle pagine di Agostino.

Vedremo che la figura sintetizza almeno tre temi strettamente intrecciati fra loro: l'esperienza religiosa di Agostino, la sua immagine di Dio faticosamente conquistata, e, contemporaneamente, l'intuizione delle possibilità di una natura umana, fatta "ad immagine e somiglianza" del Dio creatore. Emerge anche un dinamismo psichico complesso, caratterizzante detta natura, in cui la psiche e l'anima, pur non essendo ancora distinte concettualmente fra loro, sono già per Agostino oggetto di una esperienza introspettiva molto sofisticata. Vissuti ed immagini dunque si sintetizzano, o si alternano in un gioco di pieni e vuoti, come un traforo, nel costruire il disegno della natura umana, che è, in ultima analisi, il tema profondo delle *Confessioni*, per quanto esso sia mediato e materializzato nella storia personale del suo autore.

Vedremo poi come in Agostino il tema della natura umana evochi, attraverso una serie di riflessioni, riferimenti ed accenni, oppure intuizioni esplicitate, il problema dell'educazione della persona e il dinamismo della

sua fenomenologia. Senza per questo affermare in Agostino una specifica identità di "pedagogista", vedremo che il suo interesse educativo consente comunque di attingere, anche adesso, a dei materiali pedagogici di rinnovato interesse.

Il primo testo di riferimento, in questo studio, necessariamente, sarà costituito dalle *Confessioni*, le cui pagine per me sono state, fin dalla mia prima lettura, la chiave di accesso all'intera opera di Agostino. Non tenterò neppure, tuttavia, di operare una lettura come studiosa di lui, quale io certamente non sono.

Agostino ha scritto moltissimo, e su di lui sono state scritte milioni di pagine, e se ne scrive tutt'ora e in tutto il mondo. Inevitabilmente ogni critico, o generazione di critici, ha operato una propria lettura, con angolazioni e punti di vista differenti e/o discordanti. Non è possibile affrontarne l'opera compiutamente, se non per alcuni specialisti che ad Agostino hanno dedicato anni di studio e di lavoro. Ed anche agli specialisti accade di "non potere essere mai certi di avere letto tutto ciò che era necessario". Ma è sempre lecito porsi nella posizione di un nuovo lettore, nei confronti di un autore di tale statura intellettuale, inoltrandosi senza paura fra preziosi e suggestivi "giacimenti" di umana esperienza. Ed è quello che facciamo in queste pagine, senza ignorare che il testo delle *Confessioni* costituisce un "terreno insidioso" quanto affascinante. Come osserva Domenico Devoti,

> forse è proprio il carattere intrinseco dell'opera che la destina ad ogni tipo di visitazione e valutazione: un'opera assolutamente originale, che sfugge a qualsiasi precisa collocazione sia dal punto di vista letterario sia da quello storico e filosofico-religioso; un'opera dalla struttura estremamente elaborata e complessa, soprattutto di non facile decifrazione per la forma e i modi espressivi e stilistici assai particolari che la caratterizzano, spesso non immediatamente fruibili e apprezzabili, ma sicuramente molto raffinati e di effetto, per il fatto di essere in presa diretta sul cuore del lettore nel momento stesso in cui ne sollecitano l'intelligenza e ne interpellano l'intera soggettività. Fascinazione e accettazione immediata o rigetto istantaneo sono la prima risposta a questo testo che si presenta subito come leggibile su più registri, cioè come sovradeterminato, e che si pone come una continua domanda al suo autore e al suo interlocutore privilegiato, Dio, ma che proprio per questo si estende a qualunque interlocutore umano, evocando, stimolando, spesso inquietando, comunque ponendo questioni che non possono che destare attenzione, riflessione, pensieri, rappresentazioni, affetti, scenari reali e immaginari in chi gli si accosta.
> Il terreno ideale, insomma, per chi voglia andare al di là della superficie testuale e coglierne lo spirito profondo o, attraverso esso, l'anima di Agostino, mettendosi in risonanza e in interazione dialogica con lui. Un testo, dunque, nella sua orchestrazione e nei suoi stessi modi retorici, vivo e vibrante, che attraversa e "trasgredisce" più codici linguistici e generi letterari, sottraendosi ad ogni definizione

codificata perché frutto di una personalità – e di una *inventio* – in continua evoluzione e pulsazione di vita, immersa com'è in un presente carico di inquietudine che è struttura e tensione fondamentale del suo essere e del suo divenire in questa terrena esistenza (Devoti, 2011, pp. 344-345).

Inutile dire che studi psicanalitici di diversa matrice si sono ripetutamente accostati alle *Confessioni*, talvolta con acutezza, talvolta con inaccettabili e pregiudiziali assolutizzazioni. Il lettore interessato alla critica psicanalitica ad Agostino troverà una rassegna bibliografica utile nel saggio appena citato di Devoti (2011)[1].

Ma pur consapevole dell'esistenza di una smisurata letteratura critica, io mi propongo qui come una lettrice, ancora affascinata, come molti, dal racconto di un itinerario esistenziale e di una esperienza religiosa, che sono potenzialmente capaci di creare significato per ciascuno di noi. In questo senso mi sento "contemporanea" a questa intelligenza inquieta e a questa coscienza "abissale", che si scioglie progressivamente in un amore solidale per l'umano (questo è il punto d'arrivo osservabile, ad esempio, nel testo posteriore del Libro IV del *De Doctrina Christiana*[2]). In verità è Agostino che si rivela progressivamente "contemporaneo" al suo lettore, "contemporaneo" più che "moderno", come spero riuscire ad evidenziare, ma la condizione è che permettiamo a noi stessi di entrare nella sua scrittura, che ci lasciamo avvolgere dalla trama della sua narrazione e dal suo linguaggio senza pregiudizi di alcun tipo. In effetti, sia un'identità religiosa, sia una posizione laicista, possono diventare, per il nuovo lettore di Agostino, delle lenti pregiudiziali interferenti. Ed è sempre in qualche modo pregiudiziale anche la lettura critica agguerrita, quella che smonta il testo alla ricerca delle sue fonti letterarie (cfr. ad esempio Simonetti, 1994[3]), delle sue intenzioni filosofiche e teologiche, e/o delle vere o presunte mistificazioni biografiche, come fa certa letteratura psicanalitica.

1. È utile anche un approccio più generale ed equilibrato alla psicologia della religione, quale si può trovare in Aletti (2010).

2. Le *Confessioni* sono attribuite agli anni fra il 396 e il 398 d.C., quando Agostino, nato a Tagaste nel Nord Africa, nel 354, aveva già 42 anni. I primi tre libri del *De Doctrina Christiana* sono collocati nello stesso triennio (396-398). Il *De catechizandis rudibus,* altro lavoro di interesse pedagogico di cui ci occuperemo, è attribuito al 399-400, e quindi è molto vicino alla stagione delle *Confessioni*. Ma nel 426, a pochi anni dalla fine della sua vita, quando aveva 72 anni, Agostino revisionò il *De Doctrina Christiana*, ne integrò il *Prologo* e vi aggiunse un Quarto Libro. Questa precisazione è necessaria per spiegare l'attribuzione di alcune tesi pedagogico-didattiche, incluse nel *De Doctrina Christiana*, alla tarda maturità di Agostino.

3. Mi riferisco all'immane lavoro di revisione critica del testo operata da M. Simonetti per l'edizione delle *Confessioni* pubblicata dalla Fondazione Lorenzo Valla/Mondadori (5 voll. 1992-1997).

Non intendo con questo rivendicare, beninteso, un "occhio vergine" alla mia lettura: nessuno di noi può contemplare il mondo con una reale "verginità dello sguardo", perché siamo tutti e sempre figli di un tempo storico e di una cultura. Ma dico che nell'incontro diretto con un autore, un lettore dovrebbe sempre concedersi almeno una lettura "ingenua" (e qui "ingenuo" ha valore di "autentico", "immediato", "spontaneo"). E ciò significa anche accettare il rischio della propria interpretazione personale, quali che ne siano i limiti.

Nel caso di Agostino, poi, si dovrebbe anche leggerlo nel suo latino, un latino molto vicino alle lingue moderne, perché ricco di sintesi e sfumature, di immagini e di metafore; un latino colto, di grande potenza comunicativa, ma anche denso di parole parlate; dunque, un latino non ovvio e non sempre facile da tradursi. Confesso che sono spesso tornata al testo latino, e in qualche caso ho recuperato ulteriori sfumature di significato, rispetto alla traduzione che stavo utilizzando[4]. È difficile rendere in italiano, e in un italiano contemporaneo, la vivacità e l'essenzialità con cui Agostino si rivolge al lettore del suo tempo, nel "suo" latino, quello che apprese

> con la sola attenzione, senza alcun timore e senza torture, anzi fra le parole carezzevoli di quelli che mi crescevano e l'allegria di quelli che scherzavano […] Imparai il latino spinto dal mio intimo a esprimere i miei pensieri (e le mie capacità) […] Ho imparato da quelli che parlavano, nelle orecchie dei quali anch'io partorivo ciò che sentivo (*Confessioni*, Libro I, cap. 14).

Ho citato queste espressioni perché esse evidenziano, anche nella coscienza di Agostino, quale rapporto egli avesse con la vitalità della sua lingua, con il gioco e l'espressività delle parole, con la gioia stessa che l'uso del linguaggio conferisce all'espressione umana. Naturalmente tornare al latino è impegnativo e può essere rischioso, ma leggere con interesse è sempre una forma di interpretazione, e provare a tradurre è ancora una ulteriore interpretazione, anche se è vero che interpretare può essere, in ultima analisi, una forma di tradimento del testo. Ma un lettore deve rischiare. E così quello che presento in queste pagine è forse il "mio" Agostino, quello su cui sono tornata in questi ultimi anni per la terza volta[5], l'Agosti-

4. La traduzione italiana che mi è più familiare è quella di C. Vitali, nella edizione delle *Confessioni* con testo latino a fronte curata da C. Mohrmann (Rizzoli, Milano, 1958). Per quanto ne abbia consultate altre, questa vecchia traduzione è quella della mia prima giovanile lettura, ed è quindi possibile che io ne dipenda in maniera privilegiata.

5. La mia prima lettura fu tardo-adolescenziale, non ricordo per suggerimento di chi, fra catechisti e educatori, in ambienti dell'Azione Cattolica. Lessi solo le *Confessioni*, ma non registrai neppure che mi avevano già, in qualche modo "segnato". Tornai sulle

no che affascina, che a tratti inquieta, che talvolta perfino irrita, e con cui potrebbe esserci ancora molto da discutere, a partire dai passi biblici in cui le *Confessioni* si sciolgono, nella loro ultima parte, per parlare con Dio e di Dio nella lingua di Dio.

Raccontiamo dunque l'esperienza di ricerca religiosa di Agostino e le sue scoperte introspettive sulla natura umana, il suo rapporto con le Scritture, e infine con l'educazione e con l'insegnamento. Vedremo come i temi specificamente pedagogici emergano in molte sue pagine, in termini diretti o indiretti, in genere sempre a partire da riferimenti concreti alla sua esperienza storica e biografica.

Tuttavia, anche l'esperienza di Agostino rispetto all'educazione presenta un dinamismo che modifica progressivamente l'oggetto osservato: così, nelle pagine delle *Confessioni*, in uno sforzo di ricostruzione della memoria, l'educazione traspare nelle sua fenomenologia di *evento*, di un dinamismo complessivamente incontrollato, in cui confluiscono elementi molto diversi, come la natura infantile e l'orizzonte culturale, letti con la lente del bambino smanioso di vita e di gioco, del ragazzino che odiava il greco, del tardo adolescente innamorato dell'amore. Ma successivamente, attraverso l'esperienza adulta dell'intellettuale cristiano, del retore, del docente e poi del pastore, Agostino guarda all'educazione e all'insegnamento in chiave di responsabilità e di progetto: lo vediamo accompagnarsi idealmente al confratello Deogratias, preoccupato della propria inefficacia di catechista, come un formatore di insegnanti dovrebbe affiancare l'aspirante docente, analizzando dall'interno le motivazioni all'insegnamento prima che le sue strategie. Lo vediamo (ancora nel *De catechizandis rudibus* appena richiamato, ma soprattutto nel Quarto Libro del *De Doctrina Christiana*) consegnare a noi una riflessione che, pur dedicata alla catechesi e alla formazione cristiana, in realtà rifonda l'azione didattica dentro una nuova prospettiva di filosofia dell'educazione, anche questa assolutamente "contemporanea". Il cambiare del punto di vista esistenziale, legato alle diverse stagioni della vita, cambia quindi l'oggetto analizzato, o almeno ne

Confessioni dopo i miei venticinque anni, nel corso della mia formazione accademica, su suggerimento del mio Maestro, Don Gino Corallo, che Agostino leggeva abitualmente in latino. In quel periodo lessi anche altri testi, almeno il *De Ordine*, e parte del *De genesi ad litteram*, affascinata dalla teoria delle *rationes seminales*, che mi permetteva di accettare almeno parzialmente la prospettiva evoluzionista. Ci tornai infine nel 2011, per esigenze di studio sollecitate da un Convegno alla Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna (cfr. Moscato, 2016). Lessi il *De Magistro*, il *De Doctrina Christiana*, il *De catechizandis rudibus* e il *De Civitate Dei*, tutti in italiano, con le mie solite incursioni sul testo latino, e da quel momento il mio interesse personale e pedagogico per Agostino, sia pure con ampi intervalli, non è più venuto meno.

illumina aspetti diversi. Rispetto alla lettura dell'educazione questo accade anche a noi e tuttora, come la ricerca sul campo può confermare. Di fatto, ricostruzioni e proiezioni circa la propria esperienza educativa sono proprie dell'adulto, che di norma riflette sull'educazione riflettendo sulla propria storia in un percorso di scoperta di sé. Nell'adolescenza e nella prima giovinezza spesso ci sfugge perfino la percezione dei processi educativi che ci hanno segnati.

Si vede allora, nelle pagine di Agostino in età matura, il respiro di una riflessione pedagogica che va ben oltre la scarna tesi dell'illuminazione ad opera di un Maestro interiore apparentemente formulata nel *De Magistro* (si tratta di un noto *topos* pedagogico che imperversa nei manuali). Sotto questo aspetto, l'opera di Agostino è incorsa, nell'arco del Novecento, nella disavventura di un confinamento dentro una lettura neotomista (la polemica/confronto con il cosiddetto *De Magistro* di Tommaso), e ciò ha reso, a mio parere, la sua prospettiva pedagogica non più riconoscibile, generando, per gli studi pedagogici, di fatto una perdita.

Ritengo anche che, con un ulteriore lavoro di analisi, che mi riservo per il futuro, si possa trovare nelle introspezioni di Agostino anche la prima consapevolezza della trasformazione/formazione dell'adulto.

Naturalmente mi rendo conto che l'interesse pedagogico (anche di natura teoretica e scientifica) delle riflessioni di Agostino può essere riconosciuto solo in relazione al possesso, da parte del lettore, di una "lente" pedagogica non rigidamente predefinita. La mente del nuovo lettore di Agostino (e in qualche modo anche il suo "cuore") devono farsi più flessibili e più disponibili, per "scoprire" le sue categorie di lettura dell'esperienza educativa, piuttosto che imporre a lui le nostre. È la condizione perché ci possiamo arricchire dell'esperienza di Agostino, come di qualsiasi autore di altre epoche: non si dovrebbero ridurre continuamente le intuizioni e le sensibilità pedagogiche di autori a noi lontani nel tempo e nello spazio nel confine delle definizioni fissate o privilegiate da noi. E sarebbe bene anche convincersi che in pedagogia, come nella maggior parte della ricerca scientifica, non esistono le "parole ultime" e le "autorità definitive".

Parte prima

La religiosità

1. L'esperienza religiosa di Agostino fra trasformazione e conversione

Davvero una conversione?

Noi tendiamo a leggere l'esperienza religiosa di Agostino sotto il segno della "conversione", vale a dire che pensiamo a una trasformazione adulta caratterizzata da una inversione sostanziale e significativa, ma anche repentina e imprevista, dell'intero orientamento della sua persona e presumibilmente di un passaggio dalla irreligiosità alla religiosità, o dal paganesimo al cristianesimo. Questa lettura è favorita dalla struttura narrativa delle *Confessioni*, che enfatizza ripetutamente un "prima" e un "dopo", rispetto al momento della dichiarata conversione, soprattutto in termini di abbandono dello stile di vita precedente, stile di cui Agostino si duole nel momento in cui lo confessa ai suoi lettori davanti a Dio. Questa enfasi sulla sua trasformazione in una "creatura nuova", ad opera della grazia divina, viene quindi tendenzialmente ripresa anche dalla letteratura critica, che si è accumulata nei secoli, sempre sottolineando la dinamica della "conversione", e dunque della novità assoluta della trasformazione[1].

Questa comune e giustificata lettura può tuttavia essere considerata almeno imprecisa, o parziale, nella misura in cui essa sottovaluta, o perlomeno tende a lasciare in ombra, il lungo percorso "sotterraneo" di tale conversione, direi la "stratificazione" di alcune esperienze e di alcuni dinamismi psichici, che sono essenziali nello sviluppo della religiosità umana. Forse nessuna conversione religiosa è così repentina e imprevedibile

1. Naturalmente ci sono sottolineature diverse in filosofi e teologi, nell'analisi della conversione di Agostino, che è oggetto di una bibliografia consistente e articolata. Ci sono stati anche studiosi che hanno parlato di una conversione "filosofica" piuttosto che religiosa. Si può vedere in primo luogo Guardini (1935), e soprattutto il volume curato da Caprioli e Vaccaro (*Agostino e la conversione cristiana*, 1987), con i saggi di Von Balthasar, Biffi e Alici.

quale appare all'osservatore esterno, ma certamente quella di Agostino, definitasi come tale ai suoi trentatré anni, era già in qualche modo "lungamente attesa", in una sorta di intima "gestazione" avviata fin dall'infanzia. Certamente non si trattò di una conversione dal paganesimo, e neppure dall'ateismo: non solo Agostino era stato formato nell'orizzonte cristiano fin dall'infanzia, ma egli stesso riconosce di non aver mai dubitato dell'esistenza di Dio, e di non aver mai dimenticato il nome di Cristo "succhiato con il latte materno". Dobbiamo pensare dunque ad una "conversione", nel senso di una svolta significativa, che si compie dentro uno stesso orizzonte religioso, tanto che Agostino si rappresenta diverse volte nei panni del "figliol prodigo", e la sua conversione è piuttosto "un ritorno" alla prospettiva religiosa che la sua famiglia gli aveva già consegnata alla nascita.

Considerate in questo modo, le stagioni esistenziali e religiose di Agostino possono allora essere riconosciute molto simili a quelle che in molti abbiamo dovuto attraversare, e che sono in vario modo documentabili nella storia della religiosità umana: il distacco dalla pratica religiosa cristiana è intervenuto anche per Agostino nella stagione della sua tarda adolescenza, che per molti è fisiologicamente segnata dalla critica intellettuale rispetto ad ogni dogma, così come da una ribellione generalizzata verso ogni forma di autorità. E non si può escludere che un primo distacco dalla pratica religiosa, coincidente con la stagione adolescenziale, si debba collocare, anche per Agostino, nel quadro di quella ricerca di autonomia nei confronti della propria famiglia, talvolta di conflitti con le figure genitoriali, che tuttora gli adolescenti attraversano.

Possiamo supporre che la sua brillante intelligenza e la ricchezza degli studi compiuti abbiano aggravato le sue inquietudini e reso più acuta la sua insoddisfazione rispetto alla formazione religiosa ricevuta nell'infanzia. I suoi travagli, i "sentieri tortuosi" in cui egli dichiara di essersi lungamente perduto, allontanandosi sempre più dalla verità per cercare una "verità" delle cose e di Dio, sono prima di tutto legati al conferimento di senso alla realtà stessa: Agostino cerca una concezione metafisica, in primo luogo, che lo convinca, e un'immagine di Dio che gli appaia ragionevolmente credibile. Tuttavia, l'esperienza religiosa non è mai solo una questione di convinta razionalità. Essa prevede sempre una dimensione "mistica", un orientamento complessivo della vita che si lega alla nostra maturità affettiva, più che alla conquistata convinzione razionale circa un credo religioso.

Perciò il travaglio della giovinezza, che Agostino ci racconta, e in cui la decisiva "conversione" viene da lui per primo "ritardata", o "impedita", per mezzo della continua costruzione di ostacoli interni, è un travaglio non ignoto a quanti hanno conosciuto infine la definizione concreta della loro

religiosità, apparentemente pacificata, solo intorno ai trenta anni[2]. In effetti, è soprattutto la dimensione "pacificata" della riconciliazione con la propria vita, nella misura in cui è osservabile nel soggetto religioso, che costituisce il vero spartiacque della storia di conversione di ciascuno. In realtà questa "riconciliazione" è un fenomeno dinamico e progressivo nell'esperienza religiosa, di cui si guadagnano stadi ulteriori nella vecchiaia. E allora molti episodi della nostra vita addirittura spariscono dalla memoria. Negli anni delle *Confessioni* Agostino, poco più che quarantenne, è ancora troppo giovane per la totale dimenticanza di alcune antiche preoccupazioni.

È interessante osservare un passaggio delle *Confessioni*, in cui Agostino racconta il suo indugiare, per quanto sempre meno convinto, fra le teorie dei Manichei, a partire dal problema metafisico della sostanza:

> mi pareva più conveniente credere che nessun male era stato creato da Te, piuttosto che credere che la natura del male, quale lo concepivo io, procedesse da te – dato che nella mia ignoranza lo ritenevo non solo sostanza, ma anzi sostanza corporea, e non riuscivo nemmeno a immaginare lo spirito se non sotto forma di un corpo sottile vaporante nello spazio (C. V, 10)[3].

Qui, a rileggere più volte l'intera pagina, si comprende, a mio parere, che ciò che travaglia Agostino non è il problema della materialità della sostanza, ma è piuttosto il problema del male e della inconciliabilità della fede in un divino Creatore "buono" con l'esistenza e lo sviluppo del male intorno e dentro di noi. Il tema del male rimarrà centrale in Agostino in molti altri suoi scritti, e d'altro canto la definizione concettuale del male come "assenza di bene" non è una vera soluzione per la coscienza religiosa, che di generazione in generazione è sempre chiamata a riconfrontarsi con infiniti campi di sterminio e continue e rinnovate violenze e distru-

2. Il dato che la stabilizzazione della religiosità personale sia avvenuta in termini relativamente tardivi (fra i 25 e i 30 anni) costituisce una percezione generalizzata, per quanto grezzamente empirica, almeno per la mia generazione. Qualcosa di simile si può trovare documentato in alcuni studi specifici già nell'arco del primo Novecento: per esempio, i sei casi di religiosità adulta analizzati da Th. Flournoy, sulla base di scritture personali, presentano tutti un momento di svolta, nell'arco dell'età adulta, che il soggetto stesso giudica una "conversione" (Flournoy, 1904, 2021). Per le ultime generazioni non mi sono noti, al momento, dati effettivamente discordanti sull'età della stabilizzazione religiosa (o dell'abbandono religioso), ma è anche vero che la ricerca più recente sembra polarizzata, con poche eccezioni, sul tema della incredulità giovanile, piuttosto che sulla genesi e lo sviluppo soggettivo della religiosità adulta, quando presente. C'è anche da osservare che la lunghezza del periodo di gestazione della svolta religiosa appare in rapporto anche al livello di istruzione e di cultura della persona.

3. Da qui in avanti, il testo delle *Confessioni* viene indicato per brevità con la sigla C., seguita dal numero del libro, in caratteri romani, e dal numero del capitolo, in cifre arabe.

zioni. Come può dunque un Dio buono permettere il male[4]? La fede nella divina provvidenza, per ciascuno di noi, è sempre minacciata dall'incombente "ritorno del signore oscuro".

Agostino, in sintesi, è diventato se stesso attraverso un lungo percorso di esplorazione critica, nel cuore della cultura del suo tempo, attraverso la sua esperienza di vita, le sue incertezze, le sue emozioni e disperazioni, le relazioni e gli incontri. Egli è molto più vicino a noi di quanto non suggeriscano i quasi milleseicento anni che intercorrono dalla sua morte. Studiosi del primo Novecento parlerebbero forse di Agostino non in termini di "conversione", ma nei termini di uno "sviluppo religioso senza conversione", ma anche di una "svolta", oppure di una "santificazione"[5].

Non c'è motivo di non comprendere, naturalmente, il senso di stravolgimento e di rinascita che Agostino dichiara di aver vissuto; è ragionevole che egli si sia sentito "un'altra persona", nel momento in cui il Tu divino ha preso infine corpo e figura con chiarezza nella sua coscienza. Ma soprattutto, occorre tenere presente che, nel momento in cui Agostino scrive le *Confessioni*, la sua religiosità ha ormai da anni preso la forma di una vocazione sacerdotale, ed egli è già stato consacrato vescovo almeno da un anno[6]. Pensiamo quindi ad una reale "svolta" religiosa nella vita di Agostino, cui è forse impreciso dare il nome di "conversione", ma la svolta implica per un verso una concreta esperienza di Dio nell'intimo della coscienza, per l'altro, una guadagnata disponibilità, adesso, al "servizio" di Dio: "Mi avevi infatti così convertito a te che io non pensavo più a cercarmi una moglie o ad altre speranze mondane", e la madre, ricevuta la notizia, tramuta il suo dolore in una gioia più intensa "di quella di nipoti nati dalla carne" (C. VIII, 12).

Il "dopo" costantemente presente nelle pagine delle *Confessioni*, quindi, è di fatto segnato, non solo e non tanto da una "conversione" religiosa, nel senso di un acquisito convincimento razionale della verità del cristianesimo, quanto dalla sua specifica vocazione sacerdotale, cioè da una consacrazione totale e irreversibile della sua vita all'annuncio del Dio cristiano e alla costruzione della sua Chiesa. Nel sacerdozio/episcopato Agostino troverà la pienezza e il significato definitivi della sua esistenza, e un effettivo cambiamento e riorientamento, anche stravolgente, di tutta la sua

4. La domanda è sempre attuale per i credenti. Con riferimento alla contemporaneità, cfr. Flournoy (1903, 2021), Osservazione IV, pp. 119-126; Gatti, 2012; Moscato *et al*., 2017.

5. Cfr. Flournoy, cit., p. 126.

6. Agostino, nato nel 354, si convertì formalmente, ricevendo il battesimo dalle mani di Ambrogio, a Milano, nel 387, quando aveva cioè 33 anni. Risulta che avesse deciso di tornare in Africa per fondarvi un ordine monastico. Assunse il sacerdozio su pressione del popolo, per mano del Vescovo Valerio, nel 391. Nel 396, quando presumibilmente iniziò la stesura delle *Confessioni*, era vescovo di Ippona.

persona. Ci sarà stato dunque un momento (forse anche durante la stesura delle *Confessioni*) in cui la vita intera di Agostino diventa unicamente servizio alla giovane chiesa cristiana, alla sistemazione dottrinale dell'annuncio evangelico, in una stagione in cui, ancora, appare necessario combattere per definirne l'apparato dogmatico. E in questa posizione e responsabilità trova infine un senso il suo lungo travaglio di ricerca, il confronto con le filosofie del suo tempo, l'incessante pretesa di "capire" e di conquistare la verità. È perché ha cercato tanto a lungo e incessantemente il volto del Dio cristiano che Agostino ha acquisito gli strumenti, di conoscenza e di intelligenza, per diventare quel grande intellettuale, mediatore fra secoli e culture diversi, che la cristianità riconoscerà "Dottore della Chiesa"[7]. Di fatto, nelle *Confessioni* emerge a più riprese, anche apertamente, la preghiera che tutto quanto è stato acquisito durante il suo processo di formazione diventi adesso utile, insieme ai mezzi intellettuali che Dio gli ha dato, per la realizzazione del regno di Dio. Esiste dunque una "conversione", nel senso di un profondo riorientamento della vita, che Agostino – naturalmente – riconosce, e della quale dà gloria a Dio, ma noi non dobbiamo pensare ad una conversione religiosa nel senso di un passaggio radicale dall'agnosticismo al cristianesimo. Agostino, probabilmente, è sempre stato un soggetto religioso e un cristiano anche prima di riconoscersi tale. Più che la visione della realtà, la supposta "conversione" ha cambiato il senso e lo scopo della sua vita.

Alla luce di questo rinnovato significato ultimo, si devono leggere anche le consistenti omissioni e le forse eccessive riservatezze che traspaiono nelle *Confessioni*, e la logica complessiva di una ricostruzione biografica che guarda con relativo distacco al proprio passato. Certo si potrebbe anche ipotizzare che il pudore di Agostino non sia estraneo a forme di ipocrisia, o a necessità di convenienza, rispetto alla comunità che guardava a lui come proprio vescovo. Ma l'ipocrisia non è fra le caratteristiche del temperamento di Agostino: sono convinta che egli ci racconti di sé in un momento in cui ha davvero guadagnato quella "presa di distanza" dal proprio cuore, in cui si vive "possedendo tutto come se non si possedesse nulla", e gli amori e i dolori e le passioni e i desideri e i risentimenti, pur essendo ancora accessibili alla memoria, non sono più vivi nel corpo e nella mente. Per quanto non consapevole di sé – naturalmente – come futuro "Dottore

7. Agostino fu proclamato "Dottore della Chiesa", insieme ad Ambrogio, Girolamo e Gregorio Magno, da Bonifacio VIII nell'anno 1298. Oggi sono venerati come Dottori della Chiesa 36 Santi, di cui solo 4 sono donne (Teresa d'Avila, Caterina da Siena, Teresa di Lisieux, Ildegarda di Bingen) queste ultime tutte proclamate tali dopo il 1970. La decisiva mediazione culturale di Agostino fra la tarda antichità e il nuovo orizzonte cristiano è sottolineata da Marrou (1938); la sua incidenza su tutta la cultura dell'Occidente cristiano, in particolare, da Przywara (1933).

della Chiesa", Agostino dovette percepire una responsabilità personale nei confronti delle verità di fede e della loro sistemazione dottrinale, di cui egli si era messo al servizio. E ciò determinò inevitabilmente una presa di distanza da sé, dalla sua stessa vita, passata e presente, vita che egli aveva infine "salvata" solo perché, nella logica evangelica, aveva accettato di "perderla" (Mc 8,34-35; Mt 16,24-28; Lc 9,23-27).

Ma per un altro aspetto, se si prescinde dalla specifica vocazione al sacerdozio, e dalle responsabilità dottrinali, la lunga genesi della "conversione" religiosa di Agostino, a mio parere, presenta caratteri relativamente "fisiologici" e può illuminare molti aspetti, che vale la pena esaminare, dell'esperienza religiosa di tutti. Piuttosto, Agostino ha il merito, per primo nella cultura occidentale, di avere analizzato il proprio travaglio religioso in termini introspettivi e di avere dato ad esso parole, permettendoci un confronto aperto con la sua storia. Questo tipo di confronto e di narrazione dell'esperienza religiosa è tuttora molto difficile da realizzare, e soprattutto da tradurre in forma razionale. Sottolineo che i soggetti credenti e praticanti si confrontano esclusivamente (e comprensibilmente) dentro gli spazi comuni della loro esperienza religiosa, spazi cui il ricercatore ha difficilmente accesso[8].

Tornando al personale percorso di Agostino, in primo luogo occorre osservare che egli è nato, ed è stato allevato, in un orizzonte già largamente cristiano per esperienza e cultura. Sua madre, Monica, cui tanto spazio è riservato nelle *Confessioni*, era convintamente cristiana. Quanto al padre, Patrizio, per quanto questi fosse inizialmente pagano (o forse religiosamente indifferente)[9], egli consentì che il suo primogenito venisse educato cristianamente, rispettando la volontà della moglie, come lo stesso Agostino riferisce (C. I, 11). Ciò comporta la presenza di un ambiente di cultura cristiana, intorno alla famiglia e alla parentela di Agostino, di una società, nella provincia nord-africana, già segnata dalla presenza dei cristiani, e di una almeno relativa accettazione del cristianesimo nella società restante[10].

8. Si tratta di una oggettiva difficoltà che segna la ricerca in materia di religiosità, e che spiega l'uso prevalente dei questionari, piuttosto che delle interviste, sempre molto difficili da ottenere. Rinvio ad una ricerca esplorativa di tipo qualitativo svolta dal nostro gruppo di Bologna negli anni 2014/15, su un consistente campione nazionale, testo in cui sono evidenziate anche molte difficoltà metodologiche (Moscato *et al.*, 2017).

9. In ogni caso risulta che morisse da cristiano, quando Agostino aveva diciassette anni, come indicato in C. III, 4.

10. Ricordiamo che il cristianesimo era riconosciuto come una religione liberamente praticabile solo dall'Editto di Costantino (313 d.C.), e che per quanto fosse diffuso e ormai radicato nel territorio imperiale, aveva diverse tipologie di nemici, ed inoltre larghe fasce della popolazione non erano ancora convertite (è il problema dei *rudes* affrontato nel *De catechizandis rudibus*). E se la Milano capitale dell'impero ci presenta un popolo cristiano

Agostino, dunque, ha certamente ricevuto una catechesi cristiana e avrebbe potuto essere battezzato già nell'infanzia.

Come scrive egli stesso, "ero stato istruito fin dalla infanzia sulla vita eterna […] e già mi segnavo nel segno della tua croce […] fin da quando ero uscito dal seno della madre mia che aveva riposto tutta la sua speranza in Te" (C. I, 11). Più avanti, raccontando dell'importanza che ebbe nella sua formazione la lettura dell'*Ortensio* (testo di Cicerone per noi perduto), Agostino sottolinea che in quella lettura una sola cosa "raffreddava il suo entusiasmo", e cioè che vi mancasse il nome di Cristo, un nome che il suo cuore "ancora tenero aveva bevuto col latte materno" (C. III, 4)[11].

Questa notazione incidentale è in realtà molto importante nella comprensione della religiosità di Agostino, perché evidenzia che fin dall'infanzia l'immagine di Dio era stata mediata dalla figura di Cristo, ciò che è appunto lo specifico della religione cristiana. In un altro passo delle *Confessioni* (C. X, 43) Agostino argomenta più specificamente il senso e la necessità della mediazione di Cristo, in quanto uomo e in quanto Dio. Dobbiamo dunque comprendere che, fin nel nucleo psichico infantile della sua esperienza religiosa, Agostino non conservava solo la certezza dell'esistenza di un Dio non indifferente alle vicende umane. Dio aveva fin dall'origine, e già nelle sue infantili emozioni e fantasie, l'immagine del Padre rivelato da Gesù Cristo.

Per una grave malattia, il piccolo Agostino chiede insistentemente il battesimo, ma poi migliora rapidamente e il battesimo viene differito. È lui stesso a sottolineare la prassi diffusa nel suo tempo, che ritardava il battesimo in modo che esso annullasse i peccati commessi fino a quel punto della vita. Egli sottolinea, nello stesso capitolo, la grave miopia di questa prassi: "lascialo fare, tanto non è ancora battezzato", ma di fronte a un male fisico, non si dice: "lascia stare, tanto non è ancora guarito". Battezzare dunque, il bambino, per l'intrinseca forza del sacramento, ma anche per sollecitare il lui l'*habitus* del bene e l'adesione alla fede fin dagli inizi della vita. Agostino dichiara di non sapere se il rinvio del battesimo fosse stato un male o un bene per lui. L'accettazione pacificata, di fronte a Dio, di tutta la vita già trascorsa gli impedisce comunque ulteriori recriminazioni, ma la sua riserva su tale prassi è già contenuta nel passo appena citato. Anche se appare chiaro che anch'egli, come genitore, non avesse a

stretto intorno al vescovo Ambrogio, non possiamo conoscere la composizione religiosa effettiva di tutte le province, e così del Nord Africa in cui Agostino era nato e cresciuto.

11. Direi che il riferimento enfatico al *seno* e al *latte materno* sono effetto di una memoria ricostruttiva, in cui Monica è stata ormai riconosciuta dal figlio, definitivamente convertito, come la principale artefice della di lui salvezza.

suo tempo curato di battezzare precocemente il proprio figlio: Adeodato riceverà infatti il battesimo insieme al padre, all'età di 15 anni[12]. In altri testi Agostino avrebbe comunque definito una posizione, anche teologica, di legittimazione del battesimo ai bambini, posizione certamente influente sul costume posteriore, ma nella quale egli è stato presumibilmente influenzato dagli scritti di Ambrogio[13].

Possiamo aggiungere che, nella prassi di rinviare il battesimo, l'educazione religiosa viene sminuita, quasi che la cancellazione dei peccati, giudicati inevitabili, costituisse la via privilegiata per la salvezza, ad opera di un battesimo ritardato. Viene dunque sottovalutata la possibilità di una educazione precoce al bene. Anche l'intrinseca forza sacramentale del rito del battesimo veniva da questa prassi apparentemente sottovalutata[14]. Osserviamo fin da adesso, tuttavia, che nella sua narrazione molto spesso Agostino inserisce notazioni, dirette o indirette, sul costume educativo della sua epoca, lamentandone l'assurdità e i limiti, almeno di fronte al problema religioso. Di fatto egli è sempre attento a quelli che oggi chiameremmo problemi pedagogici e didattici, anche se questi termini non gli sono presenti. E così è sempre attento a riferirsi alla concretezza della sua esperienza personale, quando formula ipotesi e interpretazioni rispetto alla natura umana e ai suoi dinamismi evolutivi.

Anticipiamo fin da adesso che, nella riflessione degli scrittori antichi, i temi pedagogici e psicologici presentano tendenzialmente un "mancato rilie-

12. Adeodato, unico figlio di Agostino, nato già all'inizio di una relazione giovanile, che durerà quattordici anni, è anche l'interlocutore nel *De Magistro*, in cui mostra una lucida e serena intelligenza dei temi affrontati. Morirà giovinetto. Agostino ne riferisce in C. IX, 6.

13. Sul rapporto fra Agostino e Ambrogio sul tema del battesimo, rinvio al documentato studio di A. Caprioli (1988).

14. I primi secoli cristiani sono caratterizzati soprattutto dalle conversioni adulte, per le quali il battesimo costituiva di fatto espressione di scelta matura e di assunzione di responsabilità personale. La prassi venne nel tempo sostituita dall'abitudine alla somministrazione precoce del battesimo, anche per timore della morte prematura dei lattanti. Agostino, che è per noi la fonte più importante di questa notizia, contribuì in maniera decisiva nella ridefinizione, anche teologica, della necessità del battesimo ai bambini, con assunzione di responsabilità, per essi, dei loro genitori. Non a caso, al n. 43 della *Lumen Fidei* (2013), Papa Francesco, spiegando la struttura del battesimo, richiama, alla nota 38, ancora un passo di Agostino (*De nuptiis et concupiscentia*). Di fatto Agostino è tornato in diversi suoi testi sul tema del battesimo ai bambini, anche con sfumature diverse. Per i punti di nostro interesse, vorrei sottolineare che egli inserisce la somministrazione del battesimo fra le responsabilità dei genitori, proprio in ragione dell'impossibilità del bambino di operare egli stesso tale scelta. Ma è significativo anche che per Agostino si tratti di una responsabilità genitoriale personale che è anche ecclesiale, e dunque appartiene alla chiesa intera e alla singola comunità cristiana. Tale solidarietà e corresponsabilità diventa un presupposto anche pedagogico, perché permette di leggere tutto il processo educativo come espressione di umana e solidale carità. Lo vedremo più avanti.

vo epistemologico", sebbene siano presenti nella loro percezione, e vengono affrontati in una prospettiva e con una terminologia soprattutto filosofica.

Per lunghi secoli, il problema dell'educazione dell'uomo non si pone come problema distinto da quello della concezione dell'uomo. "Conoscere se stesso" è risolvere insieme il problema filosofico, morale ed educativo dell'uomo. Ma anche fuori dal concetto della virtù come pura conoscenza, quando pure si riconosce la necessità di una mediazione tra la conoscenza dei fini e il loro incorporamento pratico e vitale nella condotta, il residuo intellettualistico sarà ancora per molto tempo cagione che l'educazione venga concepita essenzialmente come trasmissione di sapere e la pedagogia come didattica […] Più che di un incorporamento [della pedagogia nella filosofia] si deve parlare di un mancato rilievo epistemologico del problema [pedagogico] (Corallo, 1961, p. 67).

Questo "mancato rilievo epistemologico", che non ci permette di trovare negli scrittori tardo antichi e medioevali delle teorizzazioni pedagogico-didattiche esplicite e intenzionali, non implica che la cultura antica non presentasse interessi e convinzioni generalizzate intorno all'educazione e all'insegnamento. Dobbiamo viceversa presumere, accanto all'esistenza di prassi educative e didattiche diffuse, perfino dibattiti e posizioni divergenti su alcuni temi. Se si legge nel dettaglio l'*Institutio Oratoria* di Quintiliano (I sec. d.C.), che è un vero e proprio trattato di didattica, si individuano anche posizioni fra loro contrapposte rispetto a temi specifici (come l'età di inizio della scolarizzazione). Esisteva quindi, nel mondo antico, una cultura pedagogico-didattica diffusa, che Agostino ha vissuto e respirato, nel bene e nel male, oltre che studiato, per quanto essa fosse priva di "rilievo epistemologico" e anche del nome specifico di "pedagogia".

Pertanto è per noi possibile rintracciare, nelle parole e immagini che si addensano nelle pagine di Agostino, a partire dalle *Confessioni*, concezioni pedagogiche, più o meno esplicite, che vale la pena analizzare, come facciamo in questo libro.

Tornando adesso al filo della riflessione di prima, relativamente all'esperienza religiosa, il punto che ci interessa qui sottolineare è che Agostino ha vissuto certamente una fase di religiosità infantile, tanto che nello stesso Libro I delle *Confessioni* ci racconta delle sue preghiere a Dio per evitare di essere picchiato a scuola, dal momento che era pigro o recalcitrante nello studio.

Incontrammo, poi, Signore, uomini che ti pregavano, e imparammo da essi, comprendendo per quanto potevamo, che esistesse qualcuno grande, che per quanto non apparisse ai nostri sensi, potesse ascoltarci e soccorrerci. Ed io bambino cominciai ad invocarti […] e ti pregavo, piccolo, ma con non poca intensità, di non essere battuto a scuola (C. I, 9).

La notizia è data per inciso, nel testo, e sembra che l'incontro con "uomini che pregavano" debba riferirsi all'ambiente scolastico. Per altro, e per quanto sappiamo, sempre da Agostino, circa la religiosità di sua madre, è impossibile che Monica non abbia introdotto alla preghiera il figlio bambino. Agostino sembra sottintenderlo, mentre evidenzia l'incontro con altri credenti adulti, da cui derivò in lui una prima convinzione razionale circa l'esistenza di un Dio trascendente, che può essere pregato perché egli non è indifferente alle vicende umane. Nel testo appena citato delle *Confessioni*, il discorso prosegue poi in altra direzione (assurdità ed erroneità della prassi educativo-didattica, comunemente diffusa, delle bastonate ai bambini per indurli a studiare[15]). L'elemento di rilievo, tuttavia, dal mio punto di vista, è l'esperienza precoce di preghiera, che Agostino riferisce, in quanto essa genera nella psiche il senso di trascendenza, che costituisce uno dei nuclei arcaici della futura religiosità, per quanto nel bambino la trascendenza si configuri ancora in termini ludico-fantastici. Altri passi delle *Confessioni* suggeriscono che Agostino non abbia mai abbandonato del tutto la preghiera, anche negli anni delle sue travagliate esplorazioni intellettuali di giovane adulto: per esempio, parlando della lettura dell'*Ortensio* di Cicerone come un punto di svolta della sua maturazione intellettuale, scrive che quella lettura gli cambiò la mentalità, le aspirazioni e i desideri, e "cambiò anche il tono delle sue preghiere a Dio" (C. III, 4).

L'orientamento religioso precoce

Insieme al senso di trascendenza, esiste, a mio parere, un altro importante precedente "arcaico", che viene sollecitato nei bambini da un'educazione religiosa precoce: essa suscita un orientamento globale verso la realtà esterna e la vita in genere, in cui si assume che esse "esistano e significhino", e anche che esse siano tendenzialmente "buone" e "desiderabili", più di quanto non siano minacciose e malvage. Questo presupposto implicito spinge i bambini e poi i ragazzi non solo a "crescere" fiduciosamente dentro la realtà, ma anche a "cercare di capire", a "cercare significati", e a volere il bene riconosciuto. Il presupposto diventa, nell'arco della crescita

15. Esistono alcuni passi di Quintiliano in cui questa prassi diffusa è attestata, ma viene già ritenuta pedagogicamente sbagliata e inefficace: dolori e spaventi nell'infanzia causano chiusure, spezzano l'animo e lo avviliscono, e determinano "la fuga della luce e la noia". Direi che il senso del passo riferisce una riduzione della vitalità e una forma di disgusto interiore nell'ex bambino picchiato. L'osservazione mostra grande concretezza psicologica (*Institutio Oratoria*, Libro I, cap. 3).

personale, una concreta costellazione motivazionale, che spinge al conoscere, così come spinge a cercare i segni di Dio nella realtà. Ritengo che questo orientamento generale ed implicito sia fortemente intrecciato allo sviluppo di quella forza dell'Io che chiamiamo "speranza"[16]. L'elemento è quindi essenziale come "radice arcaica" dell'esperienza religiosa dell'adulto, ma non perde efficacia educativa nelle sue varianti laicizzate, perché genera sempre una umanità positiva nella persona. Qui mi limito ad osservare che Agostino mostra in sé la presenza perdurante di un simile nucleo psichico, ad onta del pessimismo di fondo poi testimoniato su molte questioni relative alla natura umana. In un passo successivo, in cui si riferisce alla sua giovinezza, in un periodo in cui sta cercando la verità e il senso dell'esistere fuori dalla religione, scrive:

> nessuna animosità di calunniose questioni, per quante ne avevo letto di filosofi fra di loro in contrasto, mi poté mai strappare (la fede) nella tua esistenza, o che il governo delle cose umane ti appartenesse (C. VI, 5).

Questo elemento è ribadito in altri passi delle *Confessioni*, ad esempio nel libro VII, in un momento più vicino alla richiesta del battesimo, quando Agostino si è per lunghi anni districato fra le tesi manichee e il neoplatonismo:

> [il mio animo] conservava ben salda la fede della chiesa cattolica nel tuo Cristo, nostro Salvatore e nostro Signore, [fede] in molte cose ancora informe e ondeggiante fuori dalla norma della dottrina, ma che tuttavia l'animo non abbandonava e di cui anzi, di giorno in giorno si impregnava (C. VII, 5).

Derivano quindi, dall'educazione religiosa impartita nell'infanzia, alcune fondamentali premesse, dei "nuclei precoci" della futura religiosità adulta, nella forma e sensibilità particolare che essa assumerà in Agostino. Si tratta del senso di trascendenza, di un orientamento positivo nei confronti della vita e della realtà, fortemente connesso all'intuizione dell'esistenza di Dio, riconosciuto, in un primo momento, almeno attraverso le sue opere. Lo stesso nome imposto al figlio naturale, Adeodato (*A Deo dato*),

16. Non mi riferisco in questo caso alla virtù teologale che ha lo stesso nome, ma ad una "forza orientata" dell'Io, i cui rudimenti si sviluppano agli inizi della vita, e che accompagnerà tutte le fasi dello sviluppo, intrecciandosi con le forze successivamente emergenti. Si tratta della capacità di attendere il compimento del desiderio (di attendere il bene), pur sapendo che questo potrebbe non realizzarsi. Lo studioso che ha maggiormente lavorato sulla interpretazione di queste forze dell'Io è stato E. Erikson (1900-1994). Cfr. Erikson [1964] 1968, in part. il cap. IV, pp. 115-159. L'A. ha sviluppato compiutamente il tema del ciclo della vita in un lavoro successivo (Erikson, 1982).

testimonia questa certezza, insieme al fatto che il bambino fu fatto nascere e materialmente accolto da Agostino, quando egli aveva solo diciotto anni. In un altro passaggio scriverà che i figli non progettati, come accade per le relazioni fuori dal legame coniugale, una volta venuti all'esistenza, si impongono al nostro amore (C. IV, 2). Potrei osservare che già l'accoglimento di un figlio naturale, nato da una "incauta" passione amorosa, piuttosto che la sua soppressione nel grembo materno, comporti qualità positive nel giovane Agostino, direi, con linguaggio contemporaneo, un "atteggiamento biofilo", una "capacità di speranza", e forse anche una forma di "timor di Dio". Del resto, come Agostino stesso riconosce nel passo citato sopra, egli non perse mai la certezza dell'esistenza di Dio, anche quando questa certezza non determinava ancora la percezione della presenza divina nella sua psiche, o almeno non in piena coscienza[17]. Certamente, negli anni della sua ricerca, Agostino non riesce ancora a riconoscere e affermare, nel Dio creatore intuito come certamente esistente, i tratti caratterizzanti del Dio cristiano, come farà al momento della richiesta del battesimo. Ma d'altro canto la formazione religiosa infantile rende irrinunziabile, per Agostino, quello stesso Dio cristiano non ancora pienamente confessato, almeno nel nome, come egli nota nel momento in cui l'*Ortensio* ha scatenato in lui un grande entusiasmo per la sapienza:

> una sola cosa raggelava il mio entusiasmo: vi mancava il nome di Cristo! Codesto nome del mio salvatore e del Figlio tuo il mio cuore ancor tenero l'aveva religiosamente succhiato col latte materno, e lo conservava nel profondo (C. III, 4).

In altre parole, ed è lo stesso Agostino a documentarlo, esisteva in lui, come effetto dell'educazione religiosa infantile, prima della conversione dichiarata e del battesimo, un "nucleo germinale" di religiosità costituito dalla convinzione circa l'esistenza di Dio ed insieme da un abbozzo di immagine divina venerata, che aveva già il contrassegno di Cristo. Possiamo supporre ragionevolmente che un simile nucleo agisse perciò selettivamente nei confronti di teorie e posizioni intellettuali non religiose, ma anche di altre immagini divine potenzialmente identificabili. E allora perché egli non si considerava già religioso e cristiano prima del suo battesimo?

17. L'immagine di Dio si struttura nella psiche in fasi successive. Possiamo supporre che nell'infanzia si tratti ancora di una "sfera di significato" che aggrega immagini e parole, o anche immagini ed emozioni ancora prive di parole (sono termini di Arieti, 1967), e dunque il concetto di Dio non è ancora possibile. Concetti e definizioni appartengono a stadi evolutivi successivi. E infine, dopo lo sviluppo dei concetti, l'immagine divina si delinea, prende nome e figura, e diventa riconoscibile nella coscienza religiosa. Tuttavia, la religiosità si stabilizza solo quando Dio viene percepito, in qualche modo, come "incontrato" e "sperimentato".

In realtà, come Agostino stesso andrà precisando nelle pagine delle *Confessioni*, nei lunghi nove anni, dal diciannovesimo al ventottesimo, della sua militanza manichea, quando egli fu ad un tempo "sedotto e seduttore, ingannato e ingannatore", apertamente rispetto all'insegnamento delle discipline liberali e occultamente con la pratica di una falsa religione (C. IV, 1), l'immagine di Dio, per quanto inseparabile dalla sua iniziale formazione cristiana, per un verso conserva elementi puramente fantastici:

come allora io ti pensavo, non eri per me un essere definito e stabile, ma solo un nebuloso fantasma: il mio errore era il mio Dio. Perciò se tentavo di dare riposo [all'anima] in quel pensiero, essa si smarriva nel vuoto e di nuovo ricadeva in me ed io restavo per me stesso un luogo desolato, in cui non potevo stare e neppure allontanarmi. Dove, infatti, il mio cuore avrebbe potuto fuggire da se stesso? e dove avrei potuto allontanarmi da me stesso? Dove [il mio Io] non mi avrebbe seguito? […] E tuttavia abbandonai la patria, e da Tagaste venni a Cartagine (C. IV, 7).

Ma per un altro verso l'immagine di Dio appare concettualizzata, dunque astratta, e per di più inframmezzata da ipotesi astrologiche e da altre false convinzioni, in "una testa piena di vento" che Agostino si attribuisce in quegli anni (C. IV, 15).

Presumibilmente, in realtà, nella genesi della religiosità, neppure il riuscire a dare un "volto" al Dio venerato costituisce l'elemento definitivamente sufficiente, almeno finché tale volto rimane astratto, in qualche misura "lontano". Esiste almeno un altro elemento essenziale nell'esperienza religiosa, ed è il progressivo configurarsi nella psiche di un Tu divino, quale che ne sia il volto riconosciuto, un Tu che diventa "intimo", e che in qualche misura o almeno a tratti, "abita" nella psiche personale, pur conservando il suo carattere trascendente. In altri termini, ed è questa, in sostanza, la "conversione" di Agostino, Dio diventa nella sua psiche e nella sua anima un'*esperienza*, piuttosto che un'immagine o un concetto. Solo in tal modo, il Dio percepito e riconosciuto come l'assolutamente trascendente si fa "vicino" ed "intimo". Di fatto la religiosità umana, nello specifico, costituisce sempre un'esperienza di Dio, piuttosto che una convinzione a qualsiasi titolo definita.

In un'altra pagina delle *Confessioni* Agostino testimonia la sua prima esperienza di Dio nei termini di una "visione" che si fa immagine mentale solo per un attimo come "luce":

Entrai in me, e con l'occhio della mia anima, quale che si fosse, vidi, al di là di quell'occhio della mia anima, al di là della mia mente, la immutabile luce: non questa, comune e visibile ai nostri sensi, o una più intensa, ma della stessa natura,

come se risplendesse molto molto più chiara e si estendesse dilagante per tutto lo spazio. Non, non quella; altra cosa ben diversa da tutte le altre […] Cominciai a tremare d'amore e di terrore (C. VII, 10).

Un attimo dopo la visione si sottrae, ma è come se Agostino "sentisse" Dio affermare la propria esistenza:

Io udii, come si sente all'interno del cuore: tanto che avrei piuttosto dubitato di essere in vita piuttosto che non esistesse la verità (C. VII, 10).

Ecco quindi l'atto di fede, reale, concreto, atto sollecitato dall'inizio di una effettiva esperienza di Dio, riconosciuto come "l'assolutamente Altro", ma che tuttavia per un istante si è fatto "intimo" nell'animo di Agostino. Questo è dunque, nella sua storia, il reale momento della "conversione" (eppure la richiesta del battesimo tarderà ancora), testimoniato da quel "tremare d'amore e di terrore". Il verbo usato (*contremisco*) ha anche il senso del "vacillare" e del "venire meno", e l'*horror* qui richiamato è lo "stupore inquieto", non separabile dall'amore, che riconosce ed accoglie la presenza del sacro. L'esito è l'acquisita certezza, assoluta, irreversibile, della fede: Dio si è fatto incontrare da me. Questo è sempre un momento definitivo nella storia di ciascuno di noi, che non può essere soggetto a dimostrazioni o convinzioni, e neppure condiviso con altri, appunto perché è un'esperienza soggettiva assolutamente personale. La memoria di quel momento è sufficiente a commuoverci e rinnovarci religiosamente anche in altre stagioni della vita. In questo senso l'esperienza religiosa è sempre un'esperienza relativamente "adulta", che tuttavia può essere preparata e favorita già nell'infanzia, almeno in un certo grado.

L'Io infantile cresce sempre in rapporto a un Tu, che inizialmente è il Tu materno, che "contiene" l'Io infantile e gli permette di non "andare in pezzi". Questa almeno la lezione di Winnicott. Il Tu divino, quindi, presumibilmente, già nell'infanzia può diventare precocemente un rudimentale "contenitore" dell'Io. In ogni caso dobbiamo supporre che tale specifica esperienza si dilati progressivamente nell'apparato dell'Io, passando dall'infanzia all'età adulta, anche quando la religiosità si mantenesse apparentemente presente senza interruzioni.

In questo senso Agostino ha certamente attraversato, rispetto alla sua prima intuizione infantile, tutti gli stadi del distacco critico, della ricerca, della verifica personale, del rischio di dimenticanza, dell'erronea convinzione, perfino dell'indifferenza religiosa. Ma nel momento della conversione riconosciuta egli è diventato capace di piena coscienza di una personale esperienza di Dio come un Tu fatto più "intimo" di se stesso, ed insieme