

Convincere con allegria: istruzione e catechesi in Agostino

Sebastiano Vecchio

Università di Catania
s.vecchio@unict.it

Abstract In his *De catechizandis rudibus* Augustine explains the utility of *gaudium* (vs *tædium*) in order to persuade the listener to faith. Many years after, in the fourth book of *De doctrina christiana* (the rhetorical one) *gaudium* has no effective function. There are probably two reasons for this disappearance: the passage of Augustine ‘from dialogue to violence’ in the struggle against the heretics; his conversion to the theology of Grace which stresses the importance of *persuadere* by God compared with human *docere*.

Keywords: Augustine, *gaudium*, *tædium*, *docere*, *persuadere*

Received September 2015; accepted April 2016.

0. Introduzione

Rispetto al tema *Building consensus. Rhetoric between democracy and conflict* il mio contributo si colloca in posizione marginale. In primo luogo perché non riguarda propriamente la sfera pubblico-politica collettiva, suggerita anzitutto da *democracy*, e però anche dal termine *consensus* che dice ‘conformità di intenti e concordanza di opinioni’ fra più soggetti e ha come contrario il dissenso. Il consenso di cui mi occupo io è semmai il *consent*, che è vicino all’*assent*, ovvero l’assenso individuale e privato dei singoli, cioè l’approvazione o accoglimento di una credenza che ha come contrario il rifiuto; quella disposizione che fa definire ad Agostino il credere «*nihil aliud quam cum assensione cogitare*» (*De prædestinatione sanctorum* 2,5). In secondo luogo la marginalità sta nel fatto che, a voler sottilizzare, quel che dirò non riguarda tanto la *rhetoric* quanto la *rhetorics*, nel senso che più che di pratica retorica mi occuperò di una teoria o meglio di un’impostazione retorica.

Ho inoltre da fare una puntualizzazione a proposito del titolo. So che in lingua italiana gli specialisti, evocando la coppia kantiana *Überzeugung/Überredung*, ciò di cui tratto preferiscono chiamarlo *persuadere*; io ho usato a bella posta l’altro verbo della dicotomia (il *convincere* italiano, non quello latino) per segnalare la mia condivisione delle critiche mosse da Piazza (2004) alla rigidità della distinzione - se non alla distinzione stessa – specie per l’ambito che ho scelto¹. Circa l’*allegria*, dirò

¹ È appena il caso di ricordare che in latino *convincere* qualcuno equivale a “confutarlo”, “rendere evidente a lui stesso il suo errore”; non per nulla il fine (anche ciceroniano) del *flectere* è proprio

qualcosa alla fine.

Quel che farò è presentare una serie di passi agostiniani estratti dalle due opere più legate all'argomento del portare alla fede mediante discorsi: il *De catechizandis rudibus* – titolo di chiara attinenza circa l'attività e non chiarissimo quanto ai destinatari e il *De doctrina christiana*, precisamente il libro quarto dedicato al *modus proferendi*.

1. *Tædium* e *gaudium* nel *De catechizandis*

Anche in Agostino c'è una 'antistrofia' della retorica rispetto alla dialettica, in un senso però niente affatto aristotelico che ne prevede altresì la secondarietà. È la dialettica, infatti, l'attività di ragione che insegna sia a insegnare sia a imparare e che sa di sapere, la sola che ha l'intento e la capacità di rendere *scientes*; ma a ben indirizzare gli *stulti homines*, che seguono le proprie sensazioni e le consuetudini, il *docere* non basta, sicché spesso e soprattutto occorre praticare il *commovere*: è questa appunto la retorica, *necessitatis plenior quam veritatis* (*De ordine* 2,13,38). Del resto il *De rhetorica* (2) aveva già stabilito che in fin dei conti, al di là del dire *bene* o *recte* o *vere*, lo scopo ultimo dell'oratore, per consenso generale, è quello di *persuadere*.

La prima difficoltà che in ordine al *persuadere* si presenta al catechista – prima non per importanza ma per incidenza, poiché è sempre incombente – ha una portata generale e riguarda chiunque si accinga ad esporre verbalmente dei contenuti: è il *tædium*, che registra dodici occorrenze, in forma di sostantivo o di verbo. La sua apparizione ricade nello spunto teorico delle prime pagine in cui viene tematizzata la costitutiva disparità tra concezione ed espressione, ossia tra ciò che si ha in mente di dire e il modo spesso insoddisfacente in cui si riesce a dirlo; una disparità tale per cui, non essendo possibile per principio esprimere a parole l'interesse e la vividezza dell'intuizione, «*tædio marcescimus, atque ex ipso tædio languidior fit idem sermo et hebetior quam erat, unde perduxit ad tædium*» (2,3). È questo il polo della Noia.

Il rimedio contro il *tædium* che si rischia di provocare nell'uditorio – ma anche quello eventualmente patito dall'oratore, visto che «*tædet usitate proloqui*» – consiste, in breve, nel parlare prendendoci gusto: «*multo gratius audimur, cum et nos eodem opere delectamur*». Il polo opposto alla Noia è naturalmente quello che potremmo chiamare dell'Allegria: «*afficitur enim filum locutionis nostræ ipso nostro gaudio, et exit facilius atque acceptius*». Il sentimento da coltivare è dunque il *gaudium*, che infatti ha il ruolo di protagonista del libro e di occorrenze ne totalizza diciotto. Tanto più il discorso è efficace e gradito a chi ascolta, quanto più il *gaudium* lo prova chi parla: «*ut gaudens quisque catechizet (tanto enim suavior erit, quanto magis id potuerit)*» (2,4)².

Dato l'autore, non è privo di importanza che il *gaudium* sia considerato un precetto

vincere. D'altra parte *suadere* vale “consigliare”, “orientare”, “indurre”, e di conseguenza la forma intensiva *persuadere* vuol dire “riuscire a indurre”.

² Senza volerne trarre grandi corollari, è opportuno tener presente che *suavis* viene da un tema indo-europeo che vuol dire “dolce”, esistente sia in sanscrito sia in greco, e che da quel tema deriva pure *suadeo*.

divino («præceptum rei huius»); e non basta: divina è pure la prescrizione («ista præcepit») di manifestare il *gaudium* in forma di *hilaritas* (2,4), attitudine presente nove volte, che i traduttori italiani recenti sembrano avere qualche ritegno a rendere in modo trasparente³. Tanto più la cosa è da notare perché, in un certo senso, della *hilaritas* Dio è il soggetto attivo, dal momento che non solo suggerisce il momento giusto («ad horam») di adoperarla, ma è egli stesso a parlare per bocca del catechista, e questi a sua volta deve accettare la circostanza col medesimo atteggiamento: «maiore fiducia deprecabimur, ut loquatur nobis Deus quomodo volumus, si suscipiamus hilariter ut loquatur per nos quomodo possumus» (11,16).

La provenienza divina spiega come mai la *hilaritas* sia legata alla carità cristiana, infatti l'attenzione del catechista dev'essere rivolta a far dissetare *suaviter* (si noti l'avverbio) di ciò che «impigre atque hilariter de caritatis ubertate prorumpit», raccomandazione che non proviene da Agostino ma «omnibus nobis dicit ipsa dilectio» (14,22). Al lessico del polo dell'Allegria si aggiunge (sei volte) la voce *lætitia*, la cui attinenza risulta evidente dal suo accompagnarsi alla *hilaritas* e al *gaudium* nello stesso passo:

Huc accedit ad comparandam lætitiā, quod cogitamus et consideramus, de qua erroris morte in vitam fidei transeat homo. Et si vicos usitatissimos cum benefica hilaritate transimus, [...] quanto alacrius et cum gaudio maiore in doctrina salutari [...] perambulare debemus (12,17).

Anche nel caso in cui il discorso non sia di per sé noioso, può insinuarsi nell'ascoltatore la stanchezza, inclusa quella fisica dovuta allo stare in piedi; in tal caso «renovare oportet eius animum», e lo si può fare, com'è ovvio, «dicendo aliquid honesta hilaritate conditum», ma lo si può fare anche dicendo «vel aliquid valde mirandum et stupendum, vel etiam dolendum atque plangendum». L'ultima possibilità suggerita conferma che in questo contesto il polo opposto dell'Allegria non è la tristezza bensì proprio la Noia, tanto è vero che per distogliere l'ascoltatore dal *tædium* causatogli dai troppi pensieri non lo si deve necessariamente sollazzare, gli si può parlare indifferentemente «aut hilari aut tristi modo», l'importante è che «a tædio renovatur intentio» (13,19).

2. La persuasione nel *De doctrina*

Nel *De doctrina christiana* il *gaudere* legato all'attività di parola fa la sua apparizione già all'inizio quando si osserva che non è Dio a compiacersi di quel che viene detto di lui ma sono gli umani a rallegrarsi nel parlarne: «Et tamen Deus, cum de illo nihil digne dici possit, admisit humanae vocis obsequium, et verbis nostris in laude sua gaudere nos voluit» (1,6,6). Ma nel quarto libro – dedicato all'esposizione dei contenuti, ossia al «modus proferendi quæ intellecta sunt» (1,1,1), e dunque di stretta attinenza retorica – rispetto alla centralità riscontrata dal polo dell'Allegria nel *De catechizandis rudibus*, la situazione è assai differente.

Su un piano generale, nell'opera si ripropone, come nel passo del *De ordine*, la dinamica tra *docere* e *movere*, col secondo legato per l'appunto all'*adsensus*. Più

³ Solo Antonio Rosmini (1821) e don Giuseppe De Luca (1923) l'hanno resa, in questa prima occorrenza, rispettivamente con *allegrezza* e *ilarità*. Le altre traduzioni consultate hanno *gioia* (A. Mura, 1956; C. Fabrizio e P. Siniscalco, 2001) e *gioiosità* (G. Giusti, 1981).

precisamente, quel che il *tractator* nonché *doctor* della Scrittura deve fare è anzitutto «bona docere et mala dedocere»⁴, con lo scopo di conciliarsi gli oppositori, tirar su gli indolenti e orientare gli sprovveduti. Se però gli ascoltatori «movendi sunt potius quam docendi», allora occorre uno sforzo discorsivo maggiore per far sì che non siano pigri nel fare ciò che sanno e diano il loro assenso a ciò che riconoscono vero (4,4,6).

L'impostazione è quella di Cicerone, espressamente citato («dixit quidam eloquens»), sia nella distinzione delle finalità: *docere* (sostituito al ciceroniano *probare*), *delectare*, *flectere*, sia nell'attribuzione delle rispettive attinenze: *necessitas*, *suavitas*, *victoria*. La prima finalità riguarda le cose da dire, le altre due il modo di dirle. In particolare, per quanto riguarda la *suavitas* del *delectare*, va segnalato che fra i sentimenti da suscitare nell'uditorio – timore, avversione, dolore, compassione – Agostino raccomanda di far sì che l'ascoltatore si rallegri di ciò che è presentato come gioioso: «quid lætandum prædicas gaudeat» (4,12,27). In questo modo il polo dell'Allegria perde la sua centralità propriamente retorica e viene a dipendere dal contenuto del discorso. Del resto anche il polo della Noia è evocato una sola volta, poco prima, come rischio legato all'eccesso di ripetizioni, che bisogna evitare «ne perveniatur ad tædium» (4,10,25).

È una conferma del carattere di necessità di cui è investito il *docere* e della precedenza (non si può parlare, vedremo, di primato) che esso ha rispetto al *movere* e al *flectere*. Siano questi ultimi considerati sinonimi o meno⁵, la disposizione che descrivono entra in gioco in un secondo momento e, tramite l'accordo (*consensus*), è finalizzata a conseguire in ultimo l'adesione (*adsensus*):

Si autem [auditores] adhuc nesciunt, prius utique docendi sunt quam movendi. Et fortasse rebus ipsis cognitis ita movebuntur ut eos non opus sit maioribus eloquentiæ viribus iam moveri. Quod tamen cum opus est, faciendum est; tunc autem opus est, quando cum scierint quid agendum sit, non agunt. Ac per hoc docere necessitatis est. Possunt enim homines et agere et non agere quod sciunt. Quis autem dixerit eos agere debere quod nesciunt? Et ideo flectere necessitatis non est, quia non semper opus est, si tantum docenti vel etiam delectanti consentit auditor. Ideo autem victoriæ est flectere, quia fieri potest ut et doceatur et delectetur et non adsentiatur. Quid autem illa duo proderunt, si desit hoc tertium? (4,12,28).

La conseguenza è evidente e si riallaccia all'impostazione retorica di base: chi svolge un'attività persuasiva orientata all'azione deve «non solum docere ut instruat et delectare ut teneat, verum etiam flectere ut vincat» (4,13,29).

Scopo di ogni discorso peraltro è sempre la persuasione (MARONE 2012), qualunque sia lo stile prescelto in base alla situazione (*submissus*, *temperatus*, *grandis*: altro riferimento ciceroniano); è quello, cioè, di procurare che l'assenso arrivi più agevolmente (*promptius accedat*) e si radichi più fortemente (*tenacius adherescat*):

⁴ Il *dedocere* potrebbe essere una reminiscenza ciceroniana dal *De finibus* (I, 20): «si a Polyæno familiari suo geometrica discere maluisset quam illum etiam ipsum dedocere». Ringrazio Gianluca Pasini della segnalazione.

⁵ Ritiene che lo siano Pizzolato (1994: 79, nota 18).

Cum eloquentiæ sit universale officium, in quocumque istorum trium generum dicere apte ad persuasionem, finis autem, id quod intenderis persuadere dicendo, in quocumque istorum trium generum dicit quidem eloquens apte ad persuasionem, sed nisi persuadeat, ad finem non pervenit eloquentiæ. Persuadet autem in summisso genere vera esse quæ dicit, persuadet in grandi ut agantur quæ agenda esse iam sciuntur nec aguntur; persuadet in genere temperato pulchre ornatque se dicere.

Quest'ultimo invero è un fine interno al genere e come tale è secondario, perciò «nos vero istum finem referamus ad alterum finem», che è quello della conversione (4,25,55).

Come si vede, dunque, la presenza del polo dell'Allegria nel *De doctrina christiana* è notevolmente più ridotta rispetto al *De catechizandis rudibus*. Ricapitolando un po' all'ingrosso, si potrebbe anche dire che di fatto sparisce dall'orizzonte retorico. Non che le parole *gaudium*, *lætitia*, *hilaritas* siano assenti nel testo, ma registrano un numero di occorrenze scarso e – dato più importante – appaiono prive di un carico argomentativo di qualche rilievo. Come mai?

3. Due 'conversioni'

Non pretendo di dare una risposta che spieghi la stranezza, cercherò tutt'al più di offrire qualche elemento utile a inquadrare meglio la domanda. A tale scopo, ricordando che i primi tre libri del *De doctrina* trattano l'interpretazione delle Scritture mentre il quarto concerne la loro esposizione ed è quindi quello propriamente retorico, senza entrare nei dettagli è importante tenere presente anzitutto che fra i primi tre libri dell'opera (tranne alcuni capitoli) e il quarto passano circa trent'anni, e in secondo luogo che la composizione del *De catechizandis* è cronologicamente vicina a quella del primo spezzone del *De doctrina*. Il dato su cui vorrei richiamare l'attenzione è che in quell'arco di tempo il pensiero di Agostino subisce due mutamenti di grande portata che interessano precisamente la retorica (*rhetorics*) e dunque hanno direttamente a che fare con le due opere in esame, o meglio l'una e il quarto libro dell'altra.

Il primo mutamento riguarda la linea di condotta da tenere nei confronti degli eretici. Su questo punto Agostino cambia decisamente atteggiamento passando, come ha riassunto Cova (2003), 'dal dialogo alla violenza', sia nel senso di una diversa tipologia retorico-argomentativa, sia in quello della differenza tra atti esclusivamente discorsivi e forme di costrizione anche fisica. La posizione iniziale del vescovo di Ippona era improntata per sua stessa ammissione a un principio di tolleranza secondo cui «neminem ad unitatem Christi esse cogendum; verbo esse agendum, disputatione pugnandum, ratione vincendum»; ma in seguito – spiega – le circostanze gli fecero cambiare idea (*Epistola* 93,5,17). In un primo tempo, infatti, Agostino riteneva che la correzione degli erranti andasse fatta «non in contentione et æmulatione et persecutionibus, sed mansuete consolando, benevole cohortando, leniter disputando» (*Contra epistolam Manichæi* 1,1); era stato questo, d'altronde, il modo di agire di Gesù il quale «nihil egit vi, sed omnia suadendo et monendo» (*De vera religione* 16,31). A proposito di questo richiamo, però, nelle *Retractationes* (1,13,6) preciserà di avere allora trascurato che Cristo stesso aveva scacciato con violenza i mercanti

dal tempio (*Retractationes* 1,13,6); del resto sosterrà anche che il precetto evangelico del porgere l'altra guancia è da intendere riferito al cuore e non al corpo (*Contra Faustum* 22,76). Su questa nuova base, di contro alla linea di comportamento precedente che si atteneva al *neminem esse cogendum*, sempre nella Lettera 93 (2,5) verrà messa invece in primo piano la forzatura del *cogite intrare* a cui esorta il padrone di casa nella parabola del banchetto: «Putas neminem debere cogi ad iustitiam, cum legas patremfamilias dixisse servis: "Quoscumque inveneritis cogite intrare"»⁶. L'atteggiamento di Agostino dunque cambia, «approdando a posizioni notevolmente diverse rispetto a quelle iniziali» (COVA 2003), e meno propense alla pratiche persuasive.

L'altro mutamento, dal peso teoretico assai maggiore, vede Agostino 'convertirsi' dall'ontoteologia dell'ordine di impronta platonizzante, a cui aveva aderito originariamente, alla teologia della grazia predestinata, che fu il suo punto di approdo. Tale tesi ermeneutica è stata sostenuta da Lettieri (2001) con dovizia di argomenti e finezza di analisi; la richiamo perché è di stretta attinenza retorica in quanto mostra il ripensamento teologico profondo a cui Agostino sottopose l'impianto ciceroniano, e sul piano della ricostruzione fa perno proprio sull'interruzione del *De doctrina* e sul lungo intervallo trascorso fino alla sua tarda ripresa. Al di là del dato cronologico, il motivo di interesse in questa sede sta nel fatto che lo studioso mette in evidenza come nel 'nuovo' Agostino «tutti i termini tecnici decisivi della teologia agostiniana della grazia sono gli stessi, ciceroniani, usati sistematicamente in *Ddch-B* [il secondo spezzone dell'opera], per articolare la dottrina retorica ecclesiastica» (466). In tal modo la retorica non è più soltanto una semplice tecnica oratoria; continua ad esserlo, certo, e Agostino la spiega, ma la retorica diventa altresì «la scienza della conversione della coscienza alla *fides* in Dio, tramite la parola (operata dal *Verbum* e dal suo *Spiritus* persuasivo), scienza teologicamente fondata ed usurpata, pervertita dalla retorica pagana» (467). Dal momento che in questo nuovo quadro di pensiero «l'intera teologia dell'*altro* Agostino è fondata proprio sulla constatazione della radicale debolezza e dell'insufficienza redentiva del *docere*» (575), ciò comporta, come in effetti abbiamo riscontrato, che «il *docere* rappresenta il primo fine e il dovere necessario dell'oratore cristiano, ma certo non il suo fine supremo, che è appunto il *persuadere*, l'ottenere la *victoria* della conversione» (578). Insomma si tratta per Agostino di un percorso, sostanzialmente antipelagiano, che va dall'iniziale importanza del *docere* legato all'acquisto graduale di conoscenza, al primato finale del *persuadere* divino totale a cui non si può che cedere e aderire o rifiutarlo.

Per tornare alla domanda di poco fa, mi pare sostenibile l'ipotesi che anche la sparizione dell'allegria dalla trattazione delle tecniche persuasive possa aver a che fare con i due mutamenti appena evocati, specie col secondo. Il *De catechizandis* appartiene al primo Agostino, il quarto libro del *De doctrina* a quello che Lettieri chiama l'*altro* Agostino, ai cui occhi ormai i crucci e gli espedienti del catechista che si dà da fare come può tra *tædium* e *gaudium* vengono meno di fronte alla libera ed esclusiva iniziativa di Dio il quale solo può indurre l'assenso e *flectere* alla pratica di fede.

⁶ Il riferimento è a Luca 14,23. La Vulgata ha una versione differente che reca *compelle intrare*, al singolare.

4. Conclusioni

Per finire, mi resta da dire qualche parola sui due motivi per cui nel titolo ho messo la parola *allegria* anziché qualche sinonimo magari più adatto.

1. Il primo motivo è un gioco di parole interlinguistico. Già un traduttore italiano aveva accompagnato la propria versione dell'operetta catechistica di Agostino con una nota che metteva in luce, lì e altrove negli scritti del santo, la presenza del sentimento che chiamava 'letizia', virgolettandola (DE LUCA 1923). In quello che si può considerare una specie di *De catechizandis rudibus* di oggi quel sentimento figura addirittura nel titolo, senza virgolette. Parlo della *Evangelii gaudium* del pontefice cattolico, di cui in realtà non esiste un testo latino; poiché è da presumere sia stata scritta in spagnolo, il suo titolo originale è dunque *La alegría del evangelio*, dicitura che a un orecchio italiano suona leggermente spiazzante e di sicuro più briosa, a cui ho voluto alludere.

2. Volevo però soprattutto riprendere l'idea che dà il titolo al bel libro di De Monticelli (2004), *L'allegria della mente*, che a sua volta prende spunto da una frase delle *Confessioni* (13,27,42) con cui mi piace chiudere: *inde animus pascitur, unde latatur*; nella sua traduzione: «nutre la mente solo ciò che la rallegra».

Bibliografia

COVA, Luciano (2003), *Alle radici della guerra santa. Dal dialogo alla violenza: un itinerario agostiniano*, in MANGANARO FAVARETTO Gilda, a cura di, *La guerra. Una riflessione interdisciplinare*, Edizioni Università di Trieste, Trieste, pp. 135-179.

DE LUCA, Giuseppe (1923), *La "letizia" di sant'Agostino* in SANDRI, Giuseppe, a cura di, *Sant'Agostino. Scritti d'occasione e traduzioni*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, pp. 13-36.

DE MONTICELLI, Roberta (2004), *L'allegria della mente. Dialogando con Agostino*, Bruno Mondadori, Milano.

MARONE, Paola (2012), *Agostino e la retorica classica: alcune riflessioni sull'uso delle categorie ciceroniane nel IV libro del De doctrina christiana* in *Percorsi agostiniani*, V/10, Roma, pp. 303-312.

LETTIERI, Gaetano (2001), *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia.

PIAZZA, Francesca (2004), *Linguaggio, persuasione e verità. La retorica nel Novecento*, Carocci, Roma.

PIZZOLATO, Luigi Franco (1994), *Capitoli di retorica agostiniana*, Augustinianum, Roma.