

Glauco Capone

L'UTOPIA POLITICO-RELIGIOSA DI ERNESTO BUONAIUTI

1. *Utopia, escatologia, socialismo*

Comunemente si crede che con l'*Utopia* di Thomas More sia nata, nel 1516, insieme all'utopia letteraria moderna, anche l'utopia in senso lato. Ciò non è esatto. Non soltanto perché già l'antichità classica aveva conosciuto l'utopia letteraria, sia nelle forme della meditazione filosofica intorno alla "città" perfetta (la *Repubblica* di Platone), sia in quelle del romanzo di viaggio e del luogo utopico lontano nello spazio (Teopompo, Giambulo, Luciano). Ma soprattutto perché lo spirito utopico è inerente a tutta la storia dell'uomo come molla segreta del suo procedere verso condizioni di vita più umane, da sempre o almeno dal momento in cui dal sentimento doloroso del diritto negato è nata nel cuore degli oppressi la speranza di una restaurazione, che, frustrata nei fatti, si è tradotta nel sogno, come visione e progettazione.

Questo spirito utopico, che nasce col sentimento della giustizia violata e vive nella speranza e nel sogno della sua reintegrazione, è preesistente e ha fatto da supporto morale a tutte le forme, popolari ed effettuali, colte e letterarie, nelle quali esso si è di volta in volta attraverso le epoche incarnato. E tali forme sono sostanzialmente tre. Quella - nella quale l'umanità ha creduto per non sappiamo quante migliaia di anni - del *mito edenico-aureo*, che concepì la storia come degradazione crescente e allontanamento perenne da una condizione di perfezione iniziale, che ci stava alle spalle ma nella quale, data la concezione ciclica a cui tale mito era legato, saremmo ritornati dopo che il processo regressivo avesse toccato il fondo ultimo, per ricominciare la vicenda sen-

za fine. Quella che, sorta almeno a partire dal momento in cui compaiono, quasi contemporaneamente, nell'antico Oriente la figura del *sao-shyant* zaratustriano e quella del *mashíah* dei profeti d'Israele, possiamo chiamare della *salvezza messianico-escatologica*, la quale, legata com'è ad una concezione lineare, concepisce la storia come marcia ininterrotta (*esodo*) del popolo di Dio - i giusti di tutta la terra - dal regno del male, questo mondo, verso il regno della giustizia e della pace, che sarà instaurato definitivamente, cioè senza più ricaduta nel dolore, quando la provvidente volontà di Dio ci manderà il suo *salvatore*. La terza forma è quella che, sorta nella grande stagione del razionalismo antico e risorta in piena rinascita moderna del razionalismo, possiamo definire "riflessa" poiché nata e cresciuta, tra rinascimento e illuminismo, dalla riflessione filosofico-politica di intelligenze culturalmente superiori: è questa l'*utopia* in senso stretto, la quale, legata alla concezione umanistica dell'"*homo faber*", ha considerato la storia - nel male quella attuale, nel bene quella possibile - come il prodotto quasi esclusivo dell'ingegno e dell'impegno umano.

Concepita così, unitariamente, l'evoluzione dello spirito utopico, mi sembra che perda molto di significato la contrapposizione drastica che non pochi studiosi hanno creduto di dover stabilire tra la seconda e la terza fase, cioè tra l'escatologia intesa come progetto esclusivamente divino per l'uomo e l'utopia come progetto esclusivamente umano per l'uomo¹. Perché un identico impulso di liberazione ha attraversato, unificandole, escatologia e utopia: un impulso che nella prima, cresciuta in epoca teocentrica, si è senz'altro espresso come ansiosa attesa dell'intervento risolutivo di Dio, senza tuttavia prescindere dalla convinzione che tale intervento dovesse essere sollecitato, anticipato, propiziato dall'azione dell'uomo; un impulso che nell'utopia, manifestatasi con l'antropocentrismo moderno, si è tradotto indubbiamente nell'orgogliosa fiducia dell'uomo di poter costruire con le proprie forze la propria

¹ Cfr. W.L.J. Decoo, *Utopie et transcendance: Essai sur la signification de la religion dans les utopies littéraires*, Brigham Young University, 1974, dissertazione, pp. 62-66: Decoo passa in rassegna gli autori più importanti. Cito per tutti F. Knapp, *Über den utopischen Roman*, in "Welt und Wort", IX (1948), p. 285: nel rinascimento le utopie "überleiten die Mutation vom religiös zentrierten, auf die Transzendenz hingebundenen Mittelalter zur 'Neuzeit' mit ihrem Subjektivismus, ihrem Geniekult, ihrer Verehrung der *ratio*". Cfr. anche G. Capone, *Sul rapporto tra utopia ed escatologia*, in *Utopia e distopia*, a cura di A. Colombo, Milano 1987, pp. 279-291.

"città", tuttavia non tanto orgogliosa da prescindere, se non rare volte, interamente dal concorso divino. Non si dimentichi che tutt'altro che atea è l'utopia di More, che religiosissime e talora intrise di spirito chilastico sono le due utopie più importanti del '600, la *Città del Sole* di Campanella e *New Atlantis* di Bacon, e che deistiche sono la maggior parte delle utopie del '700.

Si commette errore perciò, quando, tralasciando i documenti, con l'intento di fare dell'utopia l'antitesi dell'escatologia si dà una rappresentazione esageratamente divinizzata e spiritualizzata della seconda, associandole senz'altro i concetti di meta-fisica e di meta-storia, come salto al di fuori del mondo e della storia, e non piuttosto come fine di questo mondo del male e di questa storia dell'ingiustizia, per un altro mondo e un'altra storia: il "regno di Dio" come repubblica degli uomini giusti. Si trascura infatti che da *Isaia* (65, 17) all'*Apocalisse* canonica (21, 1), dai Sinottici a Gioacchino da Fiore l'attesa degli uomini non riguardò soltanto "un nuovo cielo", ma anche "una nuova terra", nella quale si sarebbe goduto un benessere non solo spirituale ("Beato chi mangerà il pane nel regno di Dio": *Lc* 14, 15). Si dimentica che al centro di tutte le versioni elaborate dall'apocalittica giudaica, in gran parte riprese da quella cristiana (certamente dall'apocalisse sinottica), c'è sempre la figura di "uno come un figlio d'uomo" (*Dn* 7, 13), cioè di un uomo, sia pure di un uomo consacrato ("unto") da Dio. Si ignora che, se il regno escatologico è un dono del cielo, non è perciò un dono completamente gratuito, in quanto il suo avvento richiede la collaborazione degli uomini, sia come individuale *metánoia* interiore, sia come vera e propria azione collettiva, anche violenta, contro le forze del male che ne ostacolano la realizzazione. Molte delle parabole di Gesù provano che egli guardava al Regno innanzitutto come al prodotto della buona volontà degli uomini. E Martin Buber ha sottolineato il "carattere realistico" tanto dell'utopia quanto dell'escatologia². Con buona ragione, perché l'utopia, anche quando come *utopia escatologica* si proietta nella dimensione di un piano segreto divino, ha sempre di mira l'uomo reale e la "città" (o il "regno") che meglio possa soddisfare i suoi bisogni spirituali e materiali.

Si commette, quindi, errore non piccolo quando si pensa che la *ratio* rinascimentale, presiedendo col suo antropocentrismo alla nascita (o

² Cfr. M. Buber, *Der utopische Sozialismus* (1950), ristampato come *Pfade in Utopia* (1967); tr. it. *Sentieri in Utopia*, Milano 1967, p. 17.

rinascita) dell'utopia, abbia simultaneamente estinto, insieme col teocentrismo medievale, anche l'anima dell'escatologia. Allora, in verità, tra le due forme della speranza utopica si è verificata soltanto una temporanea, parziale, separazione; ma accanto all'utopia, la "figlia", ha continuato a vivere nella storia occidentale sua "madre", l'escatologia, sia pure a un livello diverso, non quello letterario e filosofico dell'utopia, ma quello istintivo e concreto dei movimenti popolari rivoluzionari. Fenomeno non nuovo questo dell'"escatologia in atto", che, manifestatosi nel profetismo e nell'apocalittica giudaica, poi nelle comunità cristiane primitive, nel millenarismo, su su sino ai movimenti pauperistici medievali e nel movimento francescano, filiazione diretta della grande sintesi escatologica di Gioacchino da Fiore, ha continuato a produrre espressioni di notevole portata ben oltre la data dell'*Utopia* di More, per tutto il '500 e il '600, nell'Europa travagliata dalla Riforma e dalle guerre di religione: movimenti rivoluzionari - il più grandioso dei quali, la rivolta dei contadini tedeschi di Thomas Müntzer, contemporaneo di Thomas More, esplose nel cuore stesso dell'antropocentrico rinascimento - le cui aspirazioni alla giustizia e all'uguaglianza poggiavano sullo stesso terreno morale e religioso dei profeti, delle apocalissi, dei vangeli, delle eresie medievali.

Alla fine del '700, poi, e all'inizio dell' '800, nel momento in cui il razionalismo entrava dopo più di tre secoli in crisi ed avanzava col romanticismo la rivalutazione delle facoltà irrazionali dello spirito, l'utopia letteraria e filosofica si ricongiungeva alla sua matrice, l'escatologia. È in quel momento che, come ha scritto Buber, "nel sistema sociale 'utopistico' penetra tutta la forza dello spodestato messianismo"³. Penetrazione che si presenta innanzitutto come ritrovato sentimento del tempo-in-divenire, cioè della storia come avvicinamento progressivo alla giustizia e alla felicità, per cui l'*u-topia*, come "altro luogo", si trasforma in *u-cronia*, "altro tempo", *tempo futuro*⁴. Ed è il caso dell'utopia letteraria di Louis-Sébastien Mercier e dell'utopia filosofica di Charles Fourier, l'una e l'altra nate, secondo Ernst Bloch, dal recupero dello spirito escatologico che fu già, nel medio evo, di Gioacchino da Fiore⁵. Ma in Fourier non c'è soltanto questa

³ *Ivi*, p. 18.

⁴ *Uchronie* è, come si sa, il titolo della ricostruzione utopistica che fece della storia universale il filosofo Ch.-B. Renouvier nel 1876.

⁵ E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (1968), tr. it. *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'esodo e del Regno*, Milano, 1971, pp. 251-252.

riacquisizione, bensì veramente un senso così profondo del valore profetico della propria proposta sociale e una tale ansiosa attesa, e certezza, di imminenti soprannaturali rivelazioni e realizzazioni di portata straordinaria, che non poche volte, leggendo le sue pagine, si ha l'impressione di essere ripiombati nella fase originaria dell'utopia apocalittica⁶.

Ma, quel che parrebbe più incredibile, l'utopia, e più precisamente l'utopia escatologica, ha profondamente pervaso col suo anelito di rendizione totale il materialismo storico di Marx, il sistema di pensiero politico cioè che più di ogni altro nell'800 si è proclamato antiutopistico e irreligioso⁷: l'ansia palingenetica è rimasta intimamente impigliata nelle maglie della sua pretesa scientificità⁸. Anche se Buber distingue in questa "secolarizzazione dell'escatologia" tra una "forma profetica" attiva "in alcuni dei sistemi dei cosiddetti utopisti" e una forma "apocalittica" viva "particolarmente nel marxismo"⁹, è certo che con Fourier e Marx, col socialismo "utopistico" e col socialismo "scientifico", l'antica certezza escatologica di una imminente reintegrazione dell'uomo e della natura nello stato di purezza primigenia, perduta e ritrovata, si congiunge indissolubilmente all'idea di socialismo.

⁶ Cfr. G. Capone, *Il razionale e il fantastico: una proposta di sintesi*, in *Fourier. La passione dell'utopia*, a cura di A. Colombo e L. Tundo, Milano 1988, pp. 253-276.

⁷ Sono note le critiche di Marx ed Engels (nel *Manifesto*, nell'*Antidühring*, ne *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza*) all'astrattezza, attribuita ad immaturità dei tempi, dei sistemi sociali utopistici del primo '800. Meno note le loro frequenti attestazioni di ammirazione per i "germi geniali di idee e di pensieri che affiorano dovunque sotto [il] manto fantastico" di quei sistemi, in particolare per certe intuizioni di Fourier, che essi assimilarono, sentendolo per questo come un precursore. Definisco "irreligioso" e non "ateo" il materialismo storico di Marx, in quanto egli intendeva portare la coscienza dell'uomo comunista al di là sia della religione che dell'ateismo, l'una e l'altro essendo per lui "gli opposti dialettici di un'unica posizione alienata" (L. Parinetto, *Introduzione a Marx, Sulla religione*, a cura di L.P., Firenze, 1972, pp. 42 e 58).

⁸ E' bene ricordare che tra il 1840 e il 1845 Marx ed Engels pervennero ad una prima sistemazione "della dottrina [...] del comunismo scientifico anche attraverso lo studio della storia del cristianesimo primitivo" (A. Donini, *Lineamenti di storia delle religioni*, Roma 1964, p. 218).

⁹ *Op. cit.*, p. 19. Convinto dell'escatologismo di Marx è anche L. Kolakowski (*Marxismo. Utopia e anti-utopia* (1974), tr. it., Milano 1981), per il quale escatologico è soprattutto il concetto marxiano di "rivoluzione", un evento immancabile che produrrà una liberazione totale dell'uomo (cfr. pp. 33-34). Anche M. Adriani (*L'utopia*, Roma 1961) avverte dietro le espressioni marxiane "regno della necessità" e "regno della libertà" "il fervore escatologico della tradizione biblica" (p. 172, nota 23).

Di una proposta politica ci occuperemo ora, quella avanzata da *Ernesto Buonaiuti* (1881-1946) e maturata tra il 1901 e il 1908, gli anni della sua fervida giovinezza di sacerdote cattolico consumata nel fuoco delle battaglie per il rinnovamento religioso e sociale accese nella cattolicità dal *movimento modernistica*; una proposta nella quale, appunto, l'utopia, nella forma precisa dell'escatologia protocristiana, evangelica, si sposa al socialismo come alla forma più moderna dell'istanza eterna di un mondo di giustizia e fratellanza. Un'escatologia, questa di Buonaiuti, che prescinde in una certa misura dalla trascendenza, nel senso che non pone in primo piano l'azione salvifica di Dio, anche se ovviamente non la esclude, bensì l'azione dell'uomo come vero responsabile della realizzazione del progetto divino. Una visione escatologica, quindi, che intende farsi potente stimolo profetico dell'agire umano nella direzione di un mondo in cui trionfino, nelle forme sociali e politiche umanamente possibili, la giustizia e l'amore, un mondo di libertà e felicità per i molti che ne sono stati spossessati. Un'escatologia, dunque, immanente e terrena. Il ritorno al cristianesimo antico è vagheggiato anche "per l'apologia dello *sforzo personale* che esso fa con così viva insistenza"¹⁰.

2. *La filosofia: il pragmatismo*

A fondamento del programma politico di Ernesto Buonaiuti, delineato compiutamente nelle *Lettere di un prete modernista* e cresciuto in mezzo alle polemiche tra modernisti e integralisti, nonché tra le varie correnti del modernismo, specialmente nei mesi susseguenti alla pubblicazione dell'enciclica *Pascendi dominici gregis* (7-IX-1907), che condannava il movimento riformatore con medievale durezza di toni e di san-

¹⁰ E. Buonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, Roma 1908, p. 125. Cfr. anche *Appendice*, p. 278: "Il mondo ha progredito" e si è fatto "capace [...] di inaugurare nuovi schemi di organizzazione sociale sulla terra". Le *Lettere*, pubblicate anonime, appartengono senz'ombra di dubbio a Buonaiuti, che le riconobbe: "Le *Lettere di un prete modernista* sono tutte mie, tranne una ventina di pagine della seconda lettera" (Lettera a Houtin del 7-V-1908, in *Fonti e documenti. Centro studi per la storia del modernismo*, I, 1972, Università di Urbino, p. 48). Insieme alle dodici lettere Buonaiuti pubblicò un' *Appendice - Dalla sospensione di Murri alla scomunica di Loisy* (pp. 169-282). (D'ora in poi citerò separatamente le due parti, come *Lettere e Appendice*).

zioni¹¹; a fondamento del suo progetto utopico stanno una filosofia, nuova in quegli anni, il *pragmatismo*, e la riscoperta, recentissimamente fatta sul terreno degli studi biblici, dell'*ansia* e della *promessa escatologica* come dell'elemento essenziale del cristianesimo originario.

L'enciclica accusava gli "errori" teologici ("la sintesi di tutte le eresie") dei riformatori come derivati dall'accoglimento di quella filosofia, che a torto definiva "agnostica e razionalistica"; mentre i modernisti si difendevano sostenendo che il processo mentale attraverso cui erano arrivati a rigettare il tomismo e ad accogliere l'immanentismo della filosofia dell'azione, aveva preso le mosse dalla nuova lettura che la scienza storico-critico-filologica veniva, negli anni a cavallo dei due secoli, facendo dell'Antico e del Nuovo Testamento: lettura i cui risultati avevano reso quasi del tutto inaccettabile la tradizione dogmatica della Chiesa romana, elaborata in rigide formule dalla teologia scolastica, consolidata dal Concilio di Trento, ribadita dal Vaticano I (1870) e rispolverata come neotomismo da Leone XIII nel 1879 (*Aeterni Patris*)¹². Insomma, secondo i rinnovatori, quel processo mentale era andato dalla filologia alla filosofia e non viceversa¹³.

Sembra comunque difficile stabilire un prima e un dopo tra i due fattori, i quali agirono con reciproco rapporto dialettico sulla coscienza del giovane clero cattolico nel primo decennio del nostro secolo. Infatti, senza l'ampiezza di orizzonti spalancata dal pragmatismo dinanzi alla coscienza religiosa, trepidante sotto i colpi assestati dal razionalismo positivismo contro i cardini di un edificio ecclesiastico paurosamente invecchiato, difficilmente i credenti più avvertiti si sarebbero staccati dalle formule viete e ormai inefficaci dell'apologetica cattolica tradizio-

¹¹ Nel "linguaggio così anacronistico di alcune pagine della *Pascendi*" Buonaiuti scriverà di "sentire come una nostalgia del rogo e del capestro": *Appendice*, p. 272.

¹² Buonaiuti ha ripetutamente sottolineato, nelle *Lettere* e nell'*Appendice*, la continuità e il progressivo irrigidimento, sino alla sclerosi, dell'ortodossia dal Concilio di Trento a Pio X. Cfr. *Appendice*, p. 278.

¹³ Nel *Programma dei modernisti*, uscito meno di due mesi dopo l'enciclica, la prima parte, dedicata al problema dell'esegesi biblica, è intitolata appunto "La critica, non la filosofia, presupposto del modernismo". Cfr. anche *Appendice*, p. 235. E' indubbio che le prime prove dei modernisti furono fatte sul terreno dell'esegesi vetero e neo-testamentaria, come è vero che i primi provvedimenti curiali contro di essi furono presi sullo stesso terreno. Cfr. L. Bedeschi, *Interpretazioni e sviluppo del Modernismo cattolico*, Milano 1975, pp. 49-52.

nale, ricavate dal patrimonio concettualistico del tomismo, per ricercare, col metodo scientifico affinato nel corso dell' '800 dalla filologia protestante e laica, i termini di una nuova difesa dei valori imperituri del cristianesimo nella sua carta costituzionale, il Vangelo. Ma, d'altra parte, era stato lo scardinarsi delle antiche certezze dogmatiche, in conseguenza dei risultati della critica, che aveva fatto avvertire, persino nel chiuso recinto dei seminari, il bisogno di respirare un'atmosfera più fresca di quella soffocante e mortifera del tomismo imperante. E chi apriva la finestra, trovava subito circolante in quegli anni la corrente del pragmatismo.

Il giovane Buonaiuti se ne imbevve con avido entusiasmo, segnalandosi ben presto come uno dei più tenaci assertori in Italia di quell'atteggiamento dello spirito credente, il *soggettivismo immanentistico*, che, diffuso nella cultura occidentale dalle opere di Blondel, Laberthonnière, Le Roy, James, Peirce etc., si impose immediatamente come contraltare dell'oggettivismo metafisico del dogmatismo scolastico, se non per debellarlo almeno per attenuarne gli effetti alienanti, che esso, a dispetto dell'evoluzione storica e psicologica, continuava a esercitare sulla coscienza dei cattolici con l'idea tradizionale di un Dio trascendente, "totalmente altro" rispetto alle ansie dell'uomo, se non gelidamente immobile come nel meccanicismo aristotelico che era alla base del tomismo. Il pragmatismo, come dottrina o come metodo, si era diffuso rapidamente in tutto il territorio del riformismo cattolico, insinuandosi anche nel pensiero degli spiriti più equilibrati o più complessi, come von Hügel e Tyrrell¹⁴. Su questo piano, quindi, Buonaiuti era tutt'altro che isolato. Anche se proprio l'isolamento rischiò quando il suo immanentismo assunse nelle *Lettere* le forme del radicalismo più spinto. Per questa sua peculiarità ritengo qui necessario approfondirne i caratteri.

Buonaiuti pervenne alle posizioni dell'immanentismo oltranzista non prima della *Pascendi* e certamente come reazione allo spirito ultramontano che informava l'enciclica¹⁵. Infatti dapprima aveva, appena

¹⁴ Per Tyrrell cfr. E. Buonaiuti, *Il modernismo cattolico*, Modena, 1943, p. 213. (D'ora in avanti soltanto *Il modernismo*).

¹⁵ Cfr. *Appendice*, p. 170. Anche secondo P. Scoppola (*Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia* (1961), 3ª ed., Bologna 1975) "la spinta decisiva [a Buonaiuti] venne indubbiamente dalla pubblicazione della *Pascendi*" (pp. 267-268); egli individua la prima reazione già in una lettera a don Luigi Piastrelli del 16 settembre: l'enciclica "è la condanna definitiva di quel che noi riteniamo con maggiore fermezza nel campo filosofico e criti-

ventenne, mostrato semplice simpatia per quel vago evoluzionismo spiritualistico che in quegli anni era condiviso anche da cattolici moderatamente riformisti come Antonio Fogazzaro¹⁶. Quattro anni più tardi, se già proclamava apertamente la sua adesione alla filosofia dell'azione, polemizzando poi con Murri e il suo scolasticismo, distingueva ancora, con Blondel e Laberthonnière, il metodo che sul piano apologetico si rifaceva all'immanenza dalla filosofia che riduceva tutto ad immanenza¹⁷. Ancora nel *Programma dei modernisti* - scritto a più mani, ma la cui seconda parte, dedicata al problema apologetico, è interamente buonaiutiana - i riformatori si presentavano come coloro che intendevano "compiere l'opera di conciliazione e di sintesi fra la vecchia tradizione cattolica e il nuovo pensiero", ed insistevano nella rivendicazione di una continuità con la migliore tradizione cattolica. Rivendicazione che si avverte anche nel passo che possiamo considerare il più radicale dell'intero *Programma*: "La speculazione ci appare oggi come un'azione nel più generico senso della parola [...]. Una tale concezione è al più alto grado liberatrice [...]. Noi ampliamo enormemente i confini del conoscibile [...]. A noi non importa più di giungere a Dio attraverso le dimostrazioni della metafisica medioevale [...]. Noi segnaliamo nello spirito umano altre vie per raggiungere il vero, ugualmente forti che la ragione ragionante. È vero che i nostri postulati s'ispirano ai principi immanentistici [...]. Ma il principio dell'immanenza vitale è quel principio deleterio che l'Enciclica sembra credere?"¹⁸.

co. Ora a noi ...". Uno scritto anonimo del 1909, autore un sacerdote romano, "alla Pascendi addebita gli eccessi stessi del modernismo in senso socialista", del modernismo buonaiutiano appunto (*ivi*, p. 353).

¹⁶ Si vedano i tre brevi articoli apparsi nel 1901, a firma *Novissimus*, su "Cultura sociale" di don Romolo Murri. Per l'evoluzionismo spiritualizzato di Fogazzaro cfr. P. Scopola, *op. cit.*, p. 173.

¹⁷ Buonaiuti stesso richiama nelle *Lettere* (p. 112) questo suo "discusso articolo sulla filosofia dell'azione pubblicato nel 1905 sugli *Studi Religiosi*" di don Salvatore Minocchi. Per questo articolo cominciava la persecuzione dei gesuiti di "Civiltà cattolica", che non gli avrebbero dato tregua per tutta la vita, e che ottennero come provvedimento immediato il suo allontanamento dalla cattedra di storia della Chiesa presso il Pontificio Seminario Maggiore. Cfr. E. Buonaiuti, *Pellegrino di Roma* (1945), 2ª ed., Bari 1964, pp. 54-55. (D'ora in poi solo *Pellegrino*). Sulla guerra quarantennale (1905-1946) tra Buonaiuti e i gesuiti cfr. G. Capone, *Ernesto Buonaiuti e la Curia romana*, in "Note su socialismo e cristianesimo", Dipartimento di Filosofia - Università degli Studi - Lecce, nn. 14-15 - Anno VIII (1987-1988), pp. 20-35.

¹⁸ *Programma dei modernisti*, Torino 1911, pp. 96-98. (D'ora in poi solo *Programma*). Anche la rivista "Il Rinnovamento", organo del modernismo moderato milanese, distin-

Si è scritto che nelle *Lettere di un prete modernista* Buonaiuti avrebbe finalmente abbandonata ogni intenzione di compromesso o mediazione con le posizioni più moderate degli amici con i quali aveva redatto il *Programma*, per ancorarsi decisamente all'immanentismo integrale di Le Roy e James, celebrando in una serie di proposizioni inequivocabili la rinuncia ad ogni fede nella trascendenza. In verità le cose non sono così semplici come sono apparse all'occhio severo di chi ha guardato con notevoli prevenzioni ideologiche alle proposte di tutta la sinistra modernista e di Buonaiuti in particolare¹⁹. Perché, se è vero che nei momenti di più aspra polemica contro la scolastica - una filosofia che "ignora la febbre santa del dubbio e fa dei suoi seguaci altrettanti schiavi intellettuali", mentre "l'anima che dubita è un'anima che vibra nello sforzo santo verso la luce" - Buonaiuti esce in affermazioni che sono proprio sul crinale (come le seguenti: "Il pensiero contemporaneo è deliziosamente scettico"; nei "principi teorici fondamentali del cattolicesimo, dottrina dell'immortalità dell'anima, dell'esistenza di Dio personale, della divinità di Cristo, noi scorgiamo [...] delle attitudini pragmatistiche, prive di qualsiasi valore astratto e oggettivo", e "noi teniamo a far conoscere la relatività di simili concezioni dogmatiche; il loro valore puramente pratico: la loro caducità"), è però anche vero che egli non rinuncia alla metafisica, anche se, in armonia con la "mentalità contemporanea", vuole "una metafisica semplice, scorrevole, schiva di dogmatismi", e soprattutto è vero che nessun passo delle *Lettere* pronuncia un esplicito rifiuto della trascendenza.

C'è un passo in cui, in termini indubbiamente alternativi rispetto alle formule dell'ortodossia, in termini però di una modernità sorprendente, Buonaiuti opera brillantemente la conciliazione tra immanenza e trascendenza: "Il divino è perfettamente immanente e trascendente a noi, in quanto rappresenta il senso della continuità della vita nell'universo sensibile: è immanente per tutto quel che di vivo e di santo c'è

gueva "fra il concetto di immanenza [...] e il metodo di immanenza che risale a Pascal e alla più genuina tradizione cristiana": vol. II (1907), p. 565.

¹⁹ Mi riferisco a P. Scoppola, che nell'*op. cit.* dedica al "socialismo cristiano" di Buonaiuti un intero lungo capitolo (pp. 261-326), dove il radicalismo buonaiutiano è giudicato, e condannato, dal punto di vista del modernismo più moderato, quello dei fogazzariani di Milano, quando non addirittura dalle posizioni più retrive dell'integralismo della *Pascendi*, i cui pronunciamenti ideologici, se non proprio quelli disciplinari, vengono spesso, in modi contorti, giustificati.

nelle memorie dell'universo sensibile, è trascendente per tutto quel che di atteso e di sperato c'è nella psicologia dell'umanità che cammina"²⁰. Con altre parole: Dio è insieme *memoria*, conservata dal mondo e dalla storia, delle sue passate operazioni creative e salvifiche, e *speranza*, attesa ansiosa di rinnovati contatti risolutivamente benefici tra la sua essenza trascendente e l'universo con la nostra storia. È un vero peccato che Buonaiuti non abbia in seguito approfondito questa dimensione nuova della religiosità! Sarebbe, credo, pervenuto, molti decenni prima di altri, a quelle posizioni, le più avanzate del pensiero teologico attuale, che, suggestionate dall'*utopia della speranza* di E. Bloch e sollecitate anche dal Concilio Vaticano II, sono universalmente note come "Teologia della speranza" e "Teologia della liberazione"²¹.

Preferì, dopo la primavera modernista, ripiegare su posizioni più tradizionali. Ciò che gli consentirà, negli ultimi anni della vita, mentre tracciava l'autobiografia intellettuale, di affermare con tutta tranquillità: "Io sarei rimasto per tutta la mia esistenza un aderente alla filosofia tradizionale della civiltà mediterranea, codificata da Aristotele nel mondo classico, e da San Tommaso nel mondo cristiano"²². Un'affermazione

²⁰ *Lettere*, pp. 53-54, 47, 125-126, 146, 149. L'esigenza di conciliare armonizzando trascendenza e immanenza è presente, in misura diversa, in tutti i modernisti, da von Hügel a Tyrrell a Fogazzaro (cfr. *Il Santo* (1905), Milano 1975, pp. 222-223, dove il romanziere riprende i concetti del psicologismo tyrrelliano esposti nella *Lettera a un professore di antropologia* dello stesso anno); ma i due termini sono sempre assunti nella loro valenza tradizionale e spesso la loro conciliazione si articola nel tentativo pratico di mediare fra l'autorità della gerarchia (la trascendenza) e la libertà della coscienza (l'immanenza), fra la tradizione e l'innovazione. Cfr. A. Fogazzaro, *ibid.*

²¹ Speranza e trascendenza sono i termini dell'utopia blochiana, anche se si tratta di una trascendenza, o meglio trascendimento, tutta immanente alla natura e alla storia, di *eine transzendierende ohne Transzendenz* (*Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a.M., 1959, p. 166). Da non dimenticare però che per Bloch "dove c'è speranza, ivi è anche religione", una religiosità anch'essa immanente al processo storico ed esplicantesi come tensione al superamento dell'esistente. Cfr. *Ateismo etc.* cit., pp. 31 e 325. Il Vaticano II fu, come ognuno sa, voluto e inaugurato da Giovanni XXIII. A. Donini ricorda che Angelo Roncalli "era stato, da giovanissimo sacerdote, allievo di Buonaiuti al Seminario romano", e a proposito della quarantennale battaglia del prete romano per riportare "il cattolicesimo nei suoi genuini e imperituri valori" (Buonaiuti) e delle sue intuizioni fortemente anticipatorie, scrive: "E' la storia di una grande utopia, che troverà riscontro nel programma e nell'azione di molti dei gruppi cattolici 'del dissenso', nati due o tre decenni più tardi, soprattutto dopo il pontificato di Giovanni XXIII". E. Buonaiuti, *La vita allo sbaraglio - Lettere a Missir* (1926-46), ed. A. Donini, Firenze 1980, lettera III, nota 1 (p. 210).

che - al di là della tendenza del Buonaiuti provetto, avvertibile in ogni pagina dell'autobiografia, a ricapitolare tutta l'evoluzione alquanto tortuosa del proprio pensiero religioso (compresa la fase più eterodossa, quella modernista) allineandola alla luce delle ultime acquisizioni ideali - deve pure avere un fondo di verità, cioè questo: che, almeno nelle intenzioni, egli non si propose mai, nemmeno nelle enunciazioni più apparentemente audaci, di abbandonare la fede nel Dio trascendente.

L'interpretazione più corretta mi sembra, perciò, quella che legge l'appassionata adesione del Buonaiuti e di tutta la corrente radicale del modernismo italiano alla concezione immanentistica del divino, come scaturita non da una volontà teoricamente definita di abbandonare la trascendenza e la rivelazione, bensì da una intenzione, più o meno consapevolmente tattica, di prescindere provvisoriamente. Perché i riformisti radicali avevano ben altra preoccupazione che una diatriba accademica intorno alle nozioni astratte di trascendenza e immanenza²³: essi, favorendo "il trapasso da una visione teologizzante a una interpretazione più umana e in certo senso secolarizzante della fede"²⁴, perseguivano l'obiettivo più pratico, ma più ambizioso, di promuovere una vera e propria *mutazione antropologica* all'interno del cattolicesimo: il passaggio dalla concezione statica e dualistica, di lontana derivazione paolino-agostiniana, sulla quale la teologia medievale aveva innalzato l'idea e il fatto di una chiesa concepita come struttura giuridica e politica, alla concezione unitaria e dinamica di una chiesa carismatica, avente al suo centro non più la figura dispotica del supremo gerarca romano, bensì quella del Cristo, recuperata nella genuinità originaria del suo messaggio escatologico proprio attraverso il nuovo slancio preso dalle ricerche filologico-storiche. In tal modo concezione immanentistica, ricerche cri-

²² *Pellegrino*, p. 33.

²³ Cfr. *Appendice*, p. 279: "La crisi della coscienza cattolica non consiste [...] nel discutere qualche problema particolare di dottrina o di disciplina; bensì nel rinnovare *ab integro* la nostra religiosità". Che non si trattasse di questioni meramente teoriche, bensì concretissime, come la conservazione del potere che essi detenevano all'interno della Chiesa, lo dimostrarono da parte loro i gesuiti di "Civiltà cattolica" quando accolsero con compiacimento il sostegno dato da Croce e Gentile alle tesi della *Pascendi*. E i due neohegeliani erano veramente negatori di ogni trascendenza!

²⁴ L. Bedeschi, *op. cit.*, p. 41. Cfr. anche p. 42: "Questa dimensione corporea, materiale e incarnata della fede [...] è la pista che correttamente guida alle cause ultime della crisi modernista".

tiche e visione escatologica si fondevano nella coscienza dei cattolici progressisti in un'unica esigenza per il rinnovamento; e la filosofia dell'azione risultava il miglior fondamento teorico per promuovere e giustificare un'operazione pratica di straordinaria valenza utopica e rivoluzionaria: tornare ad annunziare al mondo moderno che il regno di Dio e la sua giustizia erano vicini.

C'è una pagina che meglio di ogni altra mi pare illumini l'intima coesione dialettica delle tre istanze (pragmatismo, filologia ed escatologia) fra loro e con la prospettiva del rinnovamento sociale; la leggiamo nel "proemio ai lettori" con cui s'inaugurava il primo numero (gennaio 1908) della rivista "Nova et Vetera", organo di battaglia dei modernisti romani raccolti intorno a Buonaiuti: "Il periodico sarà *pragmatista* nel più bel senso della parola. Si ispirerà a questi concetti fondamentali. L'esperienza cristiana - generata cioè dall'assimilazione dello *spirito messianico* che è nel Vangelo - è il tesoro che noi dobbiamo conservare gelosamente e fedelmente tramandare. Quindi, se le formule a cui questa esperienza si è nei secoli scorsi [...] connessa, tramontano corrose da una *critica* superatrice e abbandonate dalle esigenze di una *società in evoluzione*, è necessario [...] suggerire delle formule equivalenti o superiori [...]. Questa esperienza cristiana [...] equivale al senso della *provvidenza immanente*, di cui ogni uomo percepisce l'assistenza amorosa in ogni sforzo che compie per la Verità e la Bontà, in ogni passo che muove verso il *Regno di Dio*. Sul punto di iniziare fidenti il nostro lavoro, noi pensiamo a una dolce parola messianica [...]: *i poveri sono evangelizzati*"²⁵. Dall'espressione "provvidenza immanente" traspare limpidissima la "misura" dell'immanentismo buonaiutiano: soltanto un mezzo efficace per *ricomporre pragmaticamente quell'unità provvidenziale del divino con l'umano*, che, realizzata alle origini da Cristo e in Cristo, la Chiesa gerarchica e la sua teologia avevano per centinaia di anni obnubilato nella coscienza dei credenti.

3. La filologia: la riscoperta dell'escatologia

Ma Buonaiuti, anche se è l'autore delle migliori pagine filosofiche del modernismo italiano, non era un filosofo; egli era soprattutto uno

²⁵ Il "proemio" è riportato nell'*Appendice*, pp. 263-264.

storico del cristianesimo, con in più una forte attitudine a tradurre in azione concreta le sue convinzioni. Ed è sul terreno degli studi storici che si è imbattuto nell'elemento che più di ogni altro influenzò il suo pensiero giovanile: la dimensione fondamentalmente apocalittica del protocristianesimo.

Commentando in un articolo anonimo sul "Giornale d'Italia" del 17 luglio 1907, il "decreto della S. Inquisizione contro i nuovi errori", il "nuovo Sillabo" del 3 luglio, Buonaiuti scriveva che la "critica neotestamentaria ha esumato con innegabile limpidezza dai documenti evangelici il messaggio messianico di Gesù"; e notava che delle 65 proposizioni condannate almeno 50 erano state estrapolate dalle opere di Loisy²⁶. Ed è a Loisy e al suo libro più rivoluzionario, *L'Évangile et l'Église*, che fu anche il più determinante nell'avvio della crisi modernista, che egli riconosceva, ancora negli anni più avanzati, di dovere la "prima chiara e dominante comprensione dell'importanza capitale che l'annuncio del Regno [... ha] nella predicazione neotestamentaria"²⁷.

Se queste radicate convinzioni informavano in quegli anni i suoi primi lavori scientifici²⁸, molto più rilevante è il fatto che esse fossero divenute nel giovane sacerdote modernista, banditore di un ordine so-

²⁶ L'articolo è riportato nell'*Appendice*, pp. 193-198. Buonaiuti informava che delle 65 proposizioni, la 22^a ("i dogmi della Chiesa non sono verità cadute dal cielo, ma sono interpretazione soggettiva di determinati fatti religiosi") era stata "sostenuta dal Buonaiuti in un articolo della sua *Rivista di scienze teologiche*, il quale gli fruttò la perdita della cattedra di storia all'Apollinare" (p. 195). Per quest'ultima affermazione si veda qui, nota 17. Buonaiuti diresse dal 1905 la "Rivista storico-critica delle scienze teologiche", sulla quale scrissero alcune delle migliori firme del modernismo italiano. Ebbe sempre intonazione moderata, ciò che non impedì la sua condanna e soppressione nel 1910.

²⁷ *Pellegrino*, pp. 62-63. Buonaiuti ha raccontato la visita, quasi un pellegrinaggio, che fece, alla fine del 1906, all'uomo più illuminato che abbia oggi il clero cattolico", relegato a Garnay presso Parigi dalla "spietata persecuzione dell'autorità", (*Lettere*, pp. 87-90).

²⁸ Un saggio su *Lo gnosticismo* (1907), studiato come "una delle prime manifestazioni della trasformazione intellettualistica [...] del messaggio cristiano", e un altro saggio, progettato ma non scritto, sul "fenomeno che nel cristianesimo dei primi secoli è il fenomeno direttamente antitetico a quello gnostico, il millenarismo: la credenza cioè, larghissimamente diffusa e praticamente efficacissima [...] nell'imminente instaurazione sulla terra di un Regno di Dio sensibile e gaudioso" (*Pellegrino*, pp. 55-56). Buonaiuti aggiunge d'aver inglobato il materiale raccolto per questo saggio nella *Storia del Cristianesimo*. In verità, già nel 1906 aveva pubblicato *Il millenarismo di Ireneo*, in "Riv. stor.-crit. delle scienze teol." II, pp. 903-918; e pubblicherà nel 1913 *Il tramonto del millenarismo nella Chiesa d'Oriente*.

ziale nuovo, le "tracce luminose di tutto il [suo] pensiero"²⁹, e il fatto che egli di quelle idee venisse impregnando profondamente tutta un'ala del modernismo italiano, la corrente di "sinistra" di cui si riconosceva ed era generalmente riconosciuto come il massimo esponente e quasi il capo.

Fu l'"entusiasmo caldo per la vita e gli ideali umani" del suo tempo che indusse il giovane Buonaiuti "a uno studio intenso del cristianesimo antico". Tale studio lo portò rapidamente a concludere che "per conoscere l'insegnamento autentico di Gesù e quindi la vera e primitiva essenza del cristianesimo, bisognava saper distinguere nella tradizione sinottica quel che v'è di originario e quel che è dovuto all'influsso di Paolo". Di Paolo, che gli appariva addirittura "come il primo grande corruttore del vangelo", perché aveva profondamente inquinato l'atmosfera originariamente gioiosa e collettiva dell'attesa palingenetica "con le sue fosche teorie sul dissidio dei due elementi nell'uomo, sulla perversità naturale della materia, sulla necessità quindi dell'ascesi purificatrice e della redenzione personale"; mentre Gesù, mosso da amore per la vita, aveva soltanto "stimolato la grande speranza tra i suoi" senza codificare "alcuna teoria redentrice, che non fosse l'aspettazione della palingenesi messianica" nel Regno³⁰.

Quanto al Regno, di cui s'intendeva riaccendere la funzione profeticamente propulsiva tra le moderne battaglie per la redenzione sociale

²⁹ *Lettere*, p. 66.

³⁰ *Ivi*, p. 128. In un saggio uscito sul "Rinnovamento" (gennaio 1908), *La religiosità secondo il pragmatismo* (un lungo brano è riportato nell'*Appendice*, pp. 275-277), Buonaiuti affiancava a Paolo il IV Evangelista, attribuendo a entrambi la responsabilità di aver "radicalmente trasformato il concetto cristiano dei sinottici: al miraggio del futuro Messia hanno sostituito la contemplazione di un'entità soprannaturale, misteriosamente coesistente a Dio e suo strumento di operazione nel mondo. Noi cogliamo qui sul vivo la sostituzione della fede in un fatto passato alla speranza di un evento futuro ... Così all'escatologia vissuta da Gesù, d'indole collettiva, aspirante cioè alla perfezione del Regno sulla terra, veniva sostituendosi l'escatologia individuale, poggiante sulla dottrina della immortalità dello spirito personale". Idee non nuove, certo (si pensi agli studiosi protestanti liberali tedeschi del XIX secolo), ma destinate a durare: si pensi alla teoria dell'escatologia "realizzata" elaborata da C.H. Dodd ne *Le parabole del Regno* (1930). Per vedere quanto le idee, e persino le parole, di Buonaiuti risuonino ancora in autori recenti, cfr. P. Ricca, *Introduzione al Vangelo secondo Giovanni*, Milano 1973, pp. 17-18. Sul tema dell'escatologia futura e presente cfr. C. Capone, *L'utopia escatologica del protocristianesimo*, in "Quaderno filosofico", nn. 12-13 (1985), pp. 231-248.

degli umili, dalla riflessione buonaiutiana esso veniva fuori, nelle *Lettere*, con i connotati che meglio potevano avvicinarlo alle attuali attese delle masse: materialismo, ottimismo e collettivismo della salvezza da esso promessa. A differenza del pessimismo ascetico medievale, ancora caro alla Chiesa ufficiale, nella predicazione di Gesù, scriveva Buonaiuti, non è possibile cogliere "nessun accento di maledizione alla vita, di cui anzi sogna un più ampio possesso nel regno". Tutto il senso del "discorso della montagna" è nell'annuncio che la sofferenza "sta per finire, per trasformarsi nella gioia materiale del regno". Per cui "l'uomo oscuro, uscito dall'officina, che ha pronunciato sulle masse quei così forti accenti di speranza, non è una pallida figura di asceta, ma è un grande sovvertitore di folle ed un grande riformatore sociale". Il "regno nella predicazione autentica del Cristo non è affatto il paradiso cattolico; ma un regno terrestre, di beatitudine corporale e di gioia". Col neo-cattolicesimo modernista la salvezza perde il carattere individualistico acquistato nella distorta tradizione medievale, per tornare ad essere come Gesù stesso la concepì: egli "ebbe luminosamente come mai dopo, la visione di una vita collettiva migliore che prende il posto della presente, piena di dolore e di ingiustizia"³¹.

Queste idee estreme divennero, con la pubblicazione delle *Lettere* (aprile 1908), patrimonio di certezze dell'intero gruppo dei modernisti romani e di una frangia del movimento politico democratico cristiano, la Lega Democratica Nazionale, decisamente orientata verso il socialismo. Due di questi giovani, i più intellettualmente vivaci, Felice Perroni e Guglielmo Quadrotta, in una lettera pubblicata sull'"Avanti!" del 17 luglio 1908, scrivevano che non c'è nulla "di più contrario alla religione dello spirito individualista, sia esso morale od economico", e ribadivano la convinzione che il cristianesimo era sorto "come una grande speranza nell'avvento di un Regno che non era quello dell'oltretomba, ma un regno terreno di giustizia e di amore".

A comprovare la risonanza notevole che una siffatta concezione del regno escatologico ebbe nel dibattito di quegli anni, sta non solo la reazione violenta degli integralisti³², ma anche l'esplicito rifiuto di essa

³¹ *Lettere*, pp. 132-133, 122-125; *Appendice*, p. 275.

³² Lamentavano gli autori del *Programma* (pp. 141-142): "L'Enciclica ci ha chiamati 'nemici della Croce di Cristo che si affaticano di scrollare dai fondamenti lo stesso regno di Gesù Cristo'" - Evidentemente Pio X continuava a identificare agostinianamente la sua

da parte di tutta la tendenza "mistica e individualistica" del modernismo italiano³³, rappresentata principalmente dal gruppo milanese del "Rinnovamento", che auspicava nella Chiesa una riforma culturale e nella società una rivoluzione esclusivamente spirituale. Alla fine del 1908, mentre "Nova et Vetera" era costretta a chiudere, il periodico milanese pubblicava un articolo (*Ci sono due modernismi?*) come risposta alla lettera di un anonimo. Sono i toni di aspra condanna della lettera, che la direzione della rivista mostrava di condividere, oltre che la risposta, la cosa più interessante: "Nova et Vetera" e le *Lettere di un prete modernista* sostituiscono "ai valori dell'etica cristiana i valori economici e sociali della morale utilitaristica"³⁴.

Di ben diverso spessore, anche se contraddittoria, fu la critica di Tyrrell. Anima profondamente mistica, egli la rivolse non contro il tratto collettivistico della concezione buonaiutiana³⁵, bensì contro il suo materialismo, facendo tuttavia un ragionamento piuttosto strano: riconosceva infatti che lo spirito dell'attesa escatologica nella chiesa primitiva era stato effettivamente quello indicato da Buonaiuti, ma nello stesso tempo definiva quella disposizione "fanatica e morbosa", e aggiungeva: "Io disapprovo la concezione che fa dello spirito febbrile delle apocalissi un elemento essenziale del cristianesimo. Io considero l'illusione del Cristo e dei suoi apostoli [...] come insignificante per l'essenza del Vangelo [...]. Benché il Regno di Dio sia un regno sulla terra, nondimeno il qualificarlo 'temporalE, male sonat. Esso è eterno e spirituale [...]. Noi siamo usciti dal puro materialismo delle speranze messianiche del giudaismo, e non possiamo certamente ritenerci soddisfatti d'un paradiso d'ordine economico"³⁶. Tyrrell, insomma, compiva un'operazione op-

Chiesa con la "città di Dio"! - e rispondevano: "Se c'è cosa che alimenta col fuoco del suo entusiasmo la nostra esistenza [...] è il desiderio di diffondere il regno del Cristo, renderne più ampio, più vivo, più cosciente il trionfo fra gli uomini".

³³ L'affermazione che "nel modernismo italiano ci sono attualmente due tendenze: l'una mistica e individualistica, l'altra sociale e messianica", è di Buonaiuti: "Nova et Vetera", I (1908), p. 381.

³⁴ "Il Rinnovamento", IV (1908), p. 402.

³⁵ Tyrrell, nella *Lettera a un professore di antropologia*, s'era detto d'accordo con l'interlocutore "nel disapprovare l'individualismo religioso" (La *Lettera* è riportata in "Appendice" da L. Bedeschi, *op. cit.*, p. 133). Perciò sbaglia Scoppola quando, nella foga di accumulare testimonianze contrarie alla posizione di Buonaiuti, definisce l'escatologismo tyrrelliano oltre che "mistico" anche "individuale" (*op. cit.*, p. 292).

³⁶ Da una lettera di Tyrrell del 1908 (riportata da Buonaiuti in *Il modernismo*, pp. 211-213). Anche A. Schweitzer, solo due anni prima, pur rivalutando nella predicazione di

posta, ma altrettanto indebita, a quella ripetutamente perpetrata dalla teologia medievale: questa aveva preteso di inferire dai Vangeli dogmi per i quali non c'era in essi il minimo fondamento; egli ne espungeva ("considero *insignificante*") l'elemento più caratterizzante: nientemeno che "l'illusione del Cristo e dei suoi apostoli"! È fuor di dubbio che questi giudizi ed altri affini distorcevano, almeno parzialmente, la posizione buonaiutiana.

Comunque, il carattere collettivistico della salvezza escatologica, fortemente intrecciato agli altri due (materialismo e ottimismo), è forse il più ricorrente nelle *Lettere*, per una ragione pienamente comprensibile: esso, mentre tendeva ad allontanare i credenti dalla concezione tradizionale della Chiesa, che aveva racchiuso entro l'angustia dell'individualismo etico i rapporti dell'uomo con Dio, intendeva per altro verso avvicinare la speranza cristiana al pensiero e all'azione di quei movimenti sociali che della lotta all'individualismo e all'egoismo borghese avevano fatto il loro programma. Nella lettera IV Buonaiuti scriveva: "La religiosità sarà individualistica, come quella dei mistici, o socialista, come quella dei cristiani primitivi"³⁷.

4. L'utopia: il "socialismo cristiano"

Eccoci, così, di fronte ai due pilastri dell'edificio utopico del giovane Buonaiuti: cristianesimo primitivo e socialismo moderno. In quale senso i due termini apparivano, a lui e ai suoi amici, omologhi o quanto meno così affini da essere affiancati come strutture portanti di un unico progetto politico? I giovani radicali non erano così ingenui da credere

Gesù l'elemento apocalittico, aveva espresso l'avviso che esso avesse scarsa importanza per i cristiani moderni (*The Quest of historical Jesus*, 1906). E la consonanza con Tyrrell è forte: se questi parlava di "illusione del Cristo e dei suoi apostoli", Schweitzer aveva presentato Gesù come un *fanatico deluso* dai fatti. Del resto, già Renan, oltre quarant'anni prima, credette di aver individuato due fasi nella predicazione di Gesù: la prima, più lunga e importante di intonazione morale (la morale "d'un monde qui veut vivre", ben lontana da "celle d'enthusiastes qui croient le monde près de finir"); la seconda, di breve durata, apocalittica: "Dans les derniers temps de sa vie, Jésus crut [...] que [le] règne allait se réaliser matériellement par un brusque renouvellement du monde" (*La vie de Jésus* (1863), Paris 1965, pp. 145-148).

³⁷ *Lettere*, p. 66.

che mille e novecento anni fossero passati senza modificare alcunché tra la Palestina dei tempi di Gesù e l'Italia delle moderne lotte operaie³⁸. Ma si erano sinceramente convinti che la temperie morale di queste lotte riproducesse "psicologicamente i tratti fondamentali della genuina esperienza cristiana" e che lo spirito delle masse davanti alla prospettiva del progresso economico e sociale fosse, ai nostri tempi, "nel medesimo atteggiamento in cui si trovavano i primitivi cristiani nell'ansiosa, febbrile attesa del Regno". In altri termini, essi coglievano quell'affinità di fondo che è possibile cogliere tra i movimenti rivoluzionari di tutte le epoche; coglievano cioè quell'aspirazione utopica popolare che, latente nelle maglie del divenire storico, viene alla luce nei movimenti progressisti, presentandosi sostanzialmente inalterata pur attraverso le trasformazioni dei secoli, e tale destinata a ripresentarsi sino a quando l'obiettivo immutabile dell'utopia (immutabile perché mai compiutamente realizzato), la società giusta e fraterna, promessa nel passato dall'apocalittica, nel presente dalle dottrine socialiste, nel futuro da altre forme politiche che assumerà il progetto implicito, non sarà stato realizzato. Infatti, non solo essi, i neocattolici (come si autodefinivano), erano convinti di aver recuperato, attraverso la critica testuale, gli accenti autentici dei loro lontani "padri spirituali", al punto da sentire la propria psicologia religiosa come riproduzione perfetta della "psicologia genuina di Gesù e dei suoi immediati ascoltatori"; ma avvertivano chiaramente che "quella grande speranza messianica che costituì il succo della predicazione di Gesù [...], *mutatis mutandis*, è in fondo alle più nobili aspirazioni dell'anima contemporanea". Già i compilatori del *Programma dei modernisti* avevano dato rilievo alla loro convinzione che "le aspirazioni fondamentali della democrazia [...] hanno in sé qualcosa di religioso che le riavvicina stranamente all'aspettazione messianica, nel cui sentimento il Cristo affratellò i suoi fedeli", e segnalavano "gli elementi di religiosità e di cristianesimo che la democrazia porta in se stessa"³⁹.

I modernisti non ignoravano, però, che questi germi di religiosità e di cristianesimo democrazia e socialismo li portavano in modo quasi

³⁸ Un fedele collaboratore di Buonaiuti, don Mario Rossi, del gruppo modernista romano, scriveva che, se il modernismo "rivive l'ideale collettivo del Regno", esso riconosce tuttavia "le profonde mutazioni che [tale ideale] dovrà subire oggi": *Modernismo romano e milanese*, in L. Bedeschi, *op. cit.*, "Appendice", p. 184.

³⁹ *Lettere*, pp. 156, 144-145; *Il modernismo*, p. 285; *Lettere*, pp. 129, 139; *Programma*, p. 135.

sempre inconsapevole, e non li scoraggiava il fatto che tanto la democrazia liberale quanto quella socialista si erano evolute, sin dalla Rivoluzione francese, in forme areligiose, se non addirittura irreligiose, e comunque sempre anticlericali. Ne attribuivano la responsabilità principalmente al clericalismo reazionario della Curia, che si era schierata sempre al fianco delle forze sociali e politiche ostili al progresso. Aveva scritto don Luigi Piastrelli, cinque mesi prima della *Pascendi*, circa un anno prima delle *Lettere*: "La causa prima [dell'irreligiosità popolare], forse, si potrà trovare nell'atteggiamento del Clero rispetto alle aspirazioni democratiche di questi ultimi tempi". Ostacolato anche dal clero nella sua aspirazione alle riforme economiche, il popolo cominciò a riguardare "il prete come un nemico di classe, e non distinguendo in lui il carattere religioso da quello politico considerò come nemici la religione stessa e lo stesso cristianesimo. [...] La religione e i suoi ministri furono messi alla pari con gli oppressori dei popoli [...]. E le masse si scristianizzarono, divennero areligiose"⁴⁰. In altre parole, il popolo cominciò a rifiutare l'"oppio" della Chiesa.

Si trattava ora di compiere l'opera gigantesca di disseppellire, da un lato, da sotto la montagna dogmatica del cattolicesimo clericale la carica originariamente rivoluzionaria del cristianesimo, e di aiutare, dall'altro, il socialismo a prendere coscienza delle radici religiose della sua istanza di giustizia per gli oppressi. I neocattolici si assunsero questo compito: chiarire alle masse attratte dal socialismo che, se la Chiesa era reazionaria, il vangelo era rivoluzionario e dalla loro parte. Credettero sinceramente che "sarebbe bastato di far conoscere alla massa addormentata dei credenti, il contenuto primitivo di una fede [...], perché la verità rivoluzionaria del Vangelo sorgesse nel mezzo delle rovine della tradizione inaridita"⁴¹. Non dobbiamo ignorare che ad essi stava a cuore innanzitutto la rinascita nell'anima popolare dello spirito religioso, e soltanto dopo, sia pure un dopo quasi simultaneo, il progresso economico e sociale, che proprio nello spirito evangelico avrebbe trovato lo stimolo più potente, ma avrebbe anche perduto il carattere esclusivo di affannosa ricerca del solo benessere materiale. "Chinati con cura amorevolmente - scrivevano gli autori del *Programma* - a osservare le

⁴⁰ A Pio X. *Quello che vogliamo*, in L. Bedeschi, *op. cit.*, "Appendice", p. 154. Cfr. anche *Appendice*, p. 278.

⁴¹ *Il modernismo*, pp. 285-286.

aspirazioni della coscienza contemporanea; vibranti all'unisono con essa dell'entusiasmo caldo dei nuovi ideali della fratellanza universale; noi abbiamo creduto di cogliere nei suoi movimenti i sintomi di una magnifica rinascita religiosa". Buonaiuti (perché queste parole del *Programma* sono sue, recano inconfondibili i tratti del suo stile) non aveva perduto ancora in questa fase (ottobre 1907), come sarà quando scriverà le *Lettere*, ogni fiducia nella suprema gerarchia cattolica; perciò, concludendo questo che è l'"aureo libello" del modernismo italiano, rivolgeva alla sua Chiesa l'invito a voler "sentire la nostalgia di quelle correnti, ancora inconsapevolmente religiose, che alimentano l'ascensione della democrazia": prendesse la Chiesa coscienza del fatto che "nella democrazia si prepara [...] un'affermazione più alta della sua cattolicità", e si fondesse con essa "per darle la vera capacità del successo"⁴².

L'ideale supremo dei modernisti radicali: "dare ai movimenti sociali coscienza del loro contenuto religioso e cristiano"⁴³, era un'impresa non facile (nei fatti si risolse in un completo fallimento), ma a loro parere possibile sulla base di quell'affinità di fondo tra cristianesimo escatologico e socialismo moderno, il cui tratto comune più tipico era costituito dalla speranza. E la speranza - che è alla radice tanto dell'istinto religioso che di quello utopico - si carica sempre nelle *Lettere* di intonazioni grandiose, direi quasi epiche: "La speranza [...] è la grande leva che muove le società ad operare. Il socialismo" ha conquistato le masse infiammando "i loro desideri col miraggio di una grande e sicura felicità sulla terra". Il sentimento religioso nella sua forma incipiente, quando è ancora libero da ogni sovrastruttura concettualistica, "è semplicemente una speranza intensa e operosa nel miglioramento di noi e della collettività". Il tentativo murriano di fondare un partito dei cattolici, una "democrazia cristiana" da contrapporre alla democrazia socialista, è fallito. "Io credo che in questo momento nelle anime di tanti preti giovani italiani [...] stia germogliando qualcosa di molto più vitale, di più sincero, e di più coerente: il *socialismo cristiano*, o meglio, il cristianesimo socialista. Una concezione cioè insieme sociale e religiosa che afferma risoluta-

⁴² *Programma*, pp. 9 e 126. Sul tema del cristianesimo "potente stimolo" al progresso, cfr. *ivi*, p. 143; anche *Appendice*, p. 279.

⁴³ Dalla risposta che, alla fine del 1908, un "anonimo redattore di *Nova et Vetera*" (molto probabilmente Buonaiuti stesso) dava ad uno scritto di G. papini polemico con le posizioni del gruppo romano. Scritto e risposta in *Il modernismo*, pp. 157-170.

mente la identità del sentimento religioso e della speranza rinnovatrice sociale: una dottrina che [...] grida e acclama alla bellezza del mondo, della vita, di tutti gli esseri umani: proclama la santità del progresso: benedice al futuro dell'umanità [...]. Nelle speranze sociali, noi vediamo con convinzione rinascere il migliore spirito di quel Vangelo, che divenne religione umana offrendo la bellezza della sua speranza agli occhi bramosi di tutti gli oppressi"⁴⁴.

È questa, del "socialismo cristiano", la formula magica in cui si condensò, nei mesi culminanti della crisi modernista, tra il 1907 e il 1908, il sogno rivoluzionario del modernismo sociale. Intorno ad essa e al programma che sintetizzava si accesero forti polemiche tra fautori ed oppositori, sia nel variegato mondo del modernismo italiano sia nel campo della cultura e della politica laiche, socialista e borghese. In questa sede non le prenderò in esame, anche se dalla loro attenta ricostruzione emergerebbe con evidenza definitiva lo spessore della proposta buonaiutiana di riforma religiosa e sociale insieme. Qui mi limito a precisare meglio i termini concreti del rapporto che, secondo gli auspici di Buonaiuti e dei suoi amici, doveva stabilirsi sul piano operativo tra cristianesimo e socialismo, o più precisamente tra i neocattolici e il Partito socialista.

Buonaiuti sapeva che nei dirigenti socialisti c'erano forti prevenzioni nei confronti di tutto il mondo cattolico indistintamente, ma non dubitava che una paziente opera di chiarificazione avrebbe saputo porre davanti ai loro occhi sospettosi l'enorme differenza tra cattolicesimo clericale e cattolicesimo riformatore. Non si sentiva disarmato dallo sprezzante rifiuto che due anni prima Filippo Turati aveva opposto all'offerta di collaborazione rivoltagli da Murri a nome del suo movimento democratico cristiano, parzialmente emancipato dalla soggezione all'autorità religiosa, né dal fatto che al rifiuto il Turati avesse accompagnato un esplicito ribadimento dei "postulati anti-cristiani del movimento operaio". Egli dichiarava di comprendere perfettamente le ragioni di quel rifiuto: "Non si combatte per anni contro la lotta di classe e il socialismo, per guadagnare poi d'un tratto, con un gesto che può sembrare un trucco, la fiducia di chi guida quella lotta e rappresenta nel paese il partito socialista. Ma io credo che col tempo gli equivoci possa-

⁴⁴ *Lettere*, pp. 64-68.

no essere chiariti, e la fusione dei cristiani autentici, quelli che amano il vangelo di Gesù per il suo contenuto rivoluzionario, con i socialisti leali, quelli che combattono il Cristianesimo credendo che esso sia una cosa sola con il clericalismo, possa felicemente attuarsi. I sintomi" di quest'esito non lontano si vanno moltiplicando: "Molti socialisti oggi [...] confessano che il socialismo, lungi dall'essere areligioso, è esso stesso un'incarnazione della religiosità. D'altra parte molti preti giovani proclamano [...] la loro schietta simpatia per il partito socialista"⁴⁵.

Nelle ultime pagine dell'ultima lettera, la sua fiducia nella buona disposizione dei socialisti a comprendere il senso reale del programma e della battaglia dei modernisti sociali, era ormai senza riserve. L'uno e l'altra avevano ampiamente varcato i confini iniziali, di quando il modernismo tendeva soltanto a conseguire un ammodernamento culturale delle strutture dogmatiche e disciplinari della Chiesa romana, magari con l'obiettivo di consolidarne il potere. Il modernismo sociale aveva trasferito, dopo la *Pascendi*, la lotta dall'angustia di uno scontro meramente religioso sullo scenario vastissimo del confronto tra le classi, dove le posizioni si erano meglio chiarite: il cattolicesimo ufficiale era schierato con le forze reazionarie, i neocattolici con quelle rivoluzionarie. "La nostra opera è rivoluzionaria quanto quella di ogni partito che, sognando un avvenire migliore per gli umili, cerca di distruggere e rinnovare le istituzioni sociali vigenti". È vero, la battaglia dei modernisti è apparentemente di carattere religioso; ma, "se si riflette che le metafisiche ascetiche e le gerarchie religiose sono strumenti di oppressione e di dominio psicologico non meno gravosi del privilegio economico o del governo oligarchico, si comprende facilmente come la nostra opera diretta contro quelle metafisiche e contro quelle gerarchie, sta degnamente a fianco all'opera dei partiti operai, diretta contro ogni forma di sfruttamento, politico e sociale". Perciò "il nostro programma è lo spontaneo e necessario completamento" di quello socialista⁴⁶.

Nell'*Appendice alle Lettere* chiariva senza possibilità di equivoco il senso vero di questo "completamento". Poiché invece si è ripetutamente equivocato (non sempre in buona fede) da parte di critici ostili al pensiero del giovane sacerdote, dalla pubblicazione delle *Lettere* sino a

⁴⁵ *Ivi*, p. 65.

⁴⁶ *Ivi*, pp. 163-164.

tempi recenti⁴⁷, accusandolo di aver avvilito la fede cristiana a strumento di partito, per di più di un partito ostinatamente irreligioso, ritengo giusto riportare le sue parole: "Il più recondito mio pensiero [è] che il modernismo sul terreno politico deve essere non solo a fianco, ma nel seno del socialismo". Certamente, ma con l'obiettivo primario di sostituire nel cuore delle masse all'odio predicato dalla demagogia dei politici "il senso religioso dell'altruismo e dell'amore". I modernisti devono "spingere tutti coloro che aspirano a più ampia diffusione di benessere sulla terra verso una concezione più spirituale delle possibilità del progresso". Il compito della "democrazia religiosa" non è quello che propugnava Murri, di "costruire un nuovo partito", ma "piuttosto quello di allearsi al socialismo, di cui condivide le finalità, ma cercando d'innestare alla sua propaganda, che è stata finora materialistica, i principi spirituali che noi abbiamo ereditato" dal Cristo. Solo così "il passaggio dal vecchio mondo del privilegio alle forme nuove" di una più equa "distribuzione della ricchezza fra gli uomini [...] non sarà il risultato della lotta" sanguinosa tra le classi, che "rappresenterebbe un tuffo nella barbarie", ma "il risultato di un grande sforzo di solidarietà, di un grande sogno messianico"⁴⁸.

5. Il rinnegamento

Dopo la bufera modernista e la sconfitta del movimento riformatore, Buonaiuti venne progressivamente rifluendo verso una concezione del messaggio evangelico, che ne faceva ancora il più potente coagulo di vita associata, ma non più in virtù del suo impulso a convertire l'anelito alla giustizia del Regno in umane e terrene strutture di fratellanza, bensì per i suoi valori mistici e carismatici, considerati ormai un dono interamente gratuito agli uomini, immeritevoli e impotenti, di un Dio Padre totalmente trascendente⁴⁹. Quando il superamento delle posizioni

⁴⁷ Da Tyrrell a Murri, a Piastrelli, ai direttori del "Rinnovamento", su su sino a D. Grasso (*Il cristianesimo di Ernesto Buonaiuti*, Brescia, 1953) e a Scoppola.

⁴⁸ *Appendice*, pp. 225-227.

⁴⁹ Cfr. *Pellegrino*, p. 20: "La solidarietà nelle realtà sante è l'unico vero infrangibile vincolo che possa associare le creature umane in un destino ultraterreno"; p. 360: "Al di qua e al di là di tutte le etichette sociali, di tutte le transitorie costituzioni politiche, di tut-

giovanili si sia compiuto, è difficile stabilirlo con precisione. Occorrerebbe sottoporre ad esame la sterminata produzione buonaiutiana, e ciò potrebbe costituire il tema di una ricerca a parte. Possiamo, per ora, accogliere la tesi di Adriano Tilgher, che già nel 1924 distingueva nell'evoluzione ideologica di Buonaiuti due fasi, ponendo tra esse come discriminine cronologico la I Guerra Mondiale: la fase dell'"entusiastico millenarismo solidaristico e democratico", durante la quale Buonaiuti racchiuse nel simbolo del regno di Dio l'aspirazione ad un miglioramento terreno, e la fase in cui, rigettato il carattere sociale della religione, la concepì come "proiezione mistica" di quella aspirazione verso "un mondo sopra ed extra-sociale di valori imperituri"⁵⁰. Possiamo, per ora, limitarci a contrapporre sinteticamente agli aspetti salienti, che già conosciamo, dell'ideologia delle *Lettere* la versione più tardiva della sua concezione religiosa del mondo e della storia, raccolta nell'ultima opera, l'autobiografia (*Pellegrino di Roma*), terminata un anno prima della morte. In pratica, contrapporremo tra loro la prima e l'ultima opera ideologica di Buonaiuti. Senza perdere di vista un'altra opera importante, quel *Modernismo cattolico* (1943) in cui è la storia del modernismo e della propria posizione in esso, ma riconsiderata, e talora deformata, dal punto di vista delle idee della maturità⁵¹.

Proprio in quest'opera leggiamo una dura critica, quasi un rinnegamento, delle proprie idee giovanili: "Pieni del miraggio di una trasfusione completa dei valori escatologici cristiani nelle dottrine sociali moderne, i modernisti delle *Lettere* riducevano, fino quasi a distruggerlo, il valore trascendente del Regno di Dio, e pencolavano stranamente verso una raffigurazione immanentistica e sociale della religione cristiana"⁵². A volte, scorrendo le pagine di quest'opera, ed ancor più quelle del *Pellegrino*, si ha l'impressione che Buonaiuti le sue autentiche posizioni

te le effimere e vacue denominazioni sociologiche, l'uomo è sempre un miserabile schiavo e un disperato accattone".

⁵⁰ A. Tilgher, *Ricognizioni, profili di scrittori e movimenti spirituali italiani ... Buonaiuti ...*, Roma 1924, pp. 70 e 75.

⁵¹ La prima edizione, tradotta in francese (*Le modernisme catholique*) era uscita a Parigi nel 1927.

⁵² *Il modernismo*, p. 155. Da notare che qui Buonaiuti parla di "anonimi autori", mentre nel *Pellegrino* riconosce pubblicamente la paternità delle *Lettere*, anche se pure qui le condanna, come "peccatum iuventutis meae" (p. 97). Cfr. anche qui, nota 10: la lettera a Houtin.

moderniste le avesse, o piuttosto le volesse, dimenticate, e che addirittura riportasse come proprie idee di altri modernisti, che col suo estremismo erano stati in polemica, soprattutto le idee di Tyrrell e dei moderati milanesi. Quando non si tratta di veri e propri plateali anacronismi, per cui trasferisce nella prima fase del suo pensiero convinzioni maturate molto più tardi. Come quella secondo cui era profondamente "antistorico [...] scavalcare a piè pari secoli e secoli" per "recuperare valori evangelici che potessero essere applicati senza cautela e senza discrezione alla nostra vita presente"⁵³; che è certamente un criterio corretto, ma non lo è la sua affermazione che di ciò egli si era profondamente persuaso già al tempo della risposta di Loisy a Harnack, cioè nel 1901, cioè all'inizio stesso della stagione modernista; durante la quale invece egli, Buonaiuti, proprio quell'operazione che ora considera "antistorica" aveva compiuto e non un'altra.

Che dire poi dell'affermazione che il modernismo non aveva sognato "altro che una reviviscenza cristiana nel mondo depauperato e deformato dai programmi socialisti"⁵⁴? Soltanto che questo fu, negli anni della crisi, l'atteggiamento di un modernista antisocialista come Fogazzaro, che rimproverava la sua Chiesa di perseguire i suoi figli migliori, "noi che vogliamo contendere ai nemici di Cristo la direzione del progresso sociale"⁵⁵; mentre lui, Buonaiuti, aveva in quegli stessi anni considerato i "programmi socialisti" non depauperamento, ma arricchimento, anche spirituale, addirittura religioso, del mondo moderno, e ad essi aveva tentato di agganciare la sua religiosità messianica. Per cui, quando si legge che egli in gioventù, soltanto perché sospinto "molto spesso [suo] malgrado", da una divina volontà provvidenziale, aveva mostrato "condiscendenza e simpatia per le forme più avanzate dell'economia sociale" (simpatia che oggi giudica un "paradossale sbandamento"), e soltanto perché intendeva "ammonire" i capi socialisti⁵⁶ - quando si leggono simili affermazioni, ripetute nell'autobiografia sino al fastidio, viene voglia di pensare che sarebbe meglio se tante cose

⁵³ Pellegrino, p. 38.

⁵⁴ *Ivi*, p. 85.

⁵⁵ A. Fogazzaro, *Il Santo*, cit., p. 222.

⁵⁶ Pellegrino, p. 104.

⁵⁷ *Il modernismo*, pp. 140-142.

⁵⁸ Pellegrino, p. 169. Nelle *Lettere* Buonaiuti aveva irriso alla scolastica proprio per la sua pretesa di definire "il vero come l'adequazione perfetta fra l'idea e la realtà!" (p. 54).

e tante pagine Buonaiuti non le avesse mai scritte!

Ancora. Non si leggono senza turbamento gli elogi sperticati che infinite volte egli intesse, nel *Modernismo* e nel *Pellegrino*, della scolastica e del tomismo, di cui si augura "un ringiovanimento" (una "risurrezione potente di quel realismo intellettuale moderato, che è alla base della metafisica scolastica") per contrastare la "polverizzazione" delle "speculazioni contemporanee"⁵⁷; né il fatto che egli definisca "una delle più grandi benedizioni della [sua] vita" l'insegnamento scolastico ricevuto in seminario; dimenticando pari pari che aveva speso l'intera giovinezza a combattere scolastica e tomismo e proprio dal punto di vista delle posizioni più avanzate delle "speculazioni contemporanee", più precisamente dal punto di vista di quel pragmatismo che era stato, negli anni delle *Lettere*, da lui esaltato oltre, forse, la giusta misura. Che cosa è diventato adesso agli occhi del vecchio Buonaiuti il pragmatismo? "Una filosofia americana che proprio agli albori di questo secolo è stata fuggacemente di moda, la quale ha creduto di poter distruggere il concetto metafisico di verità, come della equazione fra il nostro intelletto conoscente e la realtà conosciuta"⁵⁸. Accusa adesso il pragmatismo di visione utilitaristica dei rapporti sociali: proprio l'accusa che a lui pragmatista professore avevano mosso i nemici dell'immanentismo dentro e fuori del modernismo. Il fatto grave non è, sia chiaro, che Buonaiuti presenti queste come le sue convinzioni attuali, ma che tenti di far credere che quelle furono le convinzioni di "tutta la sua esistenza"⁵⁹.

Il Buonaiuti della maturità si era saldamente ancorato al dualismo metafisico e morale della tradizione cristiana, al punto da affermare, esagerato in tutto, che "il Cristianesimo è totalitariamente dualista", e da augurarsi, come solo mezzo per ricomporre "il dissidio profondo della nostra cultura e della nostra spiritualità", "un deciso ritorno alle forme di quei dualismi gnoseologici, etici, religiosi", che sono alle radici della civiltà mediterranea, giudaico-cristiana⁶⁰. È, quello di Buonaiuti, un dualismo che si tinge di individualismo e pessimismo drammatico. Non si deve dimenticare che tra le *Lettere* e il *Pellegrino* ci furono circa

⁵⁹ *Pellegrino*, p. 33.

⁶⁰ *Il modernismo*, pp. 323-324. Cfr. anche *Pellegrino*, p. 292.

⁶¹ Per tutto questo si vedano, oltre alle pagine del *Pellegrino*, le 325 lettere della corrispondenza privata con Amedeo Missir e le note di commento di A. Donini (*La vita allo sbaraglio etc.*, cit.).

quarant'anni di vita travagliatissima, costellata di numerose forme di persecuzione e di condanna⁶¹; e soprattutto che ci furono due guerre mondiali, la seconda in corso proprio negli anni della stesura dell'auto-biografia. Non si capirebbe altrimenti, oltre che con la naturale inclinazione di Buonaiuti verso le posizioni estremizzanti, l'assolutezza del capovolgimento di quei valori, ottimismo e collettivismo, che conosciamo come i tratti caratteristici della sua concezione social-escatologica, nei due valori opposti, pessimismo e individualismo, che resero fosca la sua matura visione del Regno⁶².

Crede ancora Buonaiuti che l'umanità debba conquistare il regno di Dio. Ma le umane solidaristiche lotte per liberarsi dalle catene di ogni oppressione, nelle quali deve tradursi concretamente il mito del Regno, hanno perso ai suoi occhi tutto il loro significato. Poiché il regno di Dio è ormai soltanto un regno di puri "valori trascendenti", non più anche il gioioso e materiale "banchetto" per i poveri di Cristo; e poiché "c'è un'insita peccaminosità nell'universo", quel "male radicale la cui sensazione oscura è sempre presente nell'insegnamento di Gesù, come in quello di San Paolo", la conclusione naturale è che "non c'è che una liberazione che conti: quella dal peccato", e che "la battaglia sorda e assidua, che è dovere combattere perché l'umanità assurga a più civile assetto di rapporti sociali, non è già quella di classe contro classe", ma "unicamente quella che ogni individuo deve, fra ogni alba e ogni tramonto, assiduamente combattere per sradicare in sé il cupido e fosco istinto che lo spinge" contro i suoi simili⁶³. Idee legittime, ma totalmente altre rispetto a quelle delle *Lettere*, nelle quali aveva irriso all'"ingenua arcadia sociale" della "democrazia cristiana", che, "nata timidamente da una calcolata parola pontificia" (la *Rerum novarum*), auspicava "l'armonia delle classi e l'elevazione del proletariato secondo il beneplacito pa-

⁶² Contro l'ascetismo medievale e il pessimismo del cattolicesimo dogmatico Buonaiuti aveva, nelle *Lettere*, esaltato l'ottimismo del cristianesimo primitivo e del neocattolicesimo riguardo alla natura umana, con accenti che sfioravano il pelagianesimo: "La vita è bella in tutte le sue manifestazioni [...]. Nulla in noi è malvagio; nessuna maledizione di peccato grava sulle nostre anime, intreccio magnifico di energie desiderose di espandersi nell'azione". Aveva elogiato Lutero perché "proclamò la santità della natura e inneggiò alle bellezze della vita", ma condannato "la sua dottrina della giustificazione", residuo medievale: per il giovane Buonaiuti invece "nulla è da giustificare là dove nulla ci fu di peccaminoso" (pp. 117, 123-124).

⁶³ *Pellegrino*, pp. 44, 224, 171, 360, 211.

dronale", e aveva contrapposto a questa visione "falsamente" irenica dei rapporti sociali la sua convinzione "che tutta la storia è intessuta di lotte e di conflitti"⁶⁴.

Il suo pessimismo è ormai così radicale che non solo investe tutti gli aspetti della vita economica e politica, ma anche, in forme totalizzanti, tutta la scienza moderna. Il progresso scientifico-tecnologico - per esaltare il quale aveva nelle *Lettere* fatto ricorso ripetutamente agli accenti dell'ottimismo positivista, e addirittura alle parole del vate dell'Italia risorta dall'oppressione straniera e papalina, del Carducci, il poeta di "Satana", contrapposto come simbolo antiascetico di progresso e di vita alla tradizione clericale⁶⁵ - viene adesso considerato come "una insinuazione attossicante di Satana" nel vivere aggregato: ormai "Satana è il dominatore incontrastato della nostra civiltà meccanica"⁶⁶. Questi giudizi di condanna globale della civiltà moderna non erano molto diversi da quelli espressi da Pio IX nel *Sillabo* (1864) e ripresi costantemente dai suoi successori⁶⁷. E contro il loro tenebroso pessimismo era insorta la coscienza prima dei positivisti, con la punta estrema del "satanismo" carducciano, poi dei modernisti, con la punta estrema del "carduccianesimo" buonaiutiano.

Anche se Buonaiuti continua ad affermare di essere tra i pochi riformatori rimasti "irremovibilmente fedeli ai sogni dei loro anni giovanili"⁶⁸, per misurare ancora meglio la distanza della sua ultima concezione escatologica da quella delle *Lettere*, è utile vedere cosa pensa adesso di Paolo. Comincia con una esplicita ritrattazione: negli anni della crisi modernistica, "patrocinando un programma di evoluzione sociale [...] mi ero lasciato andare [...] a ritenere che nella formazione del cristianesimo primitivo San Paolo [...] avesse introdotto [...] un coefficiente

⁶⁴ *Lettere*, p. 64.

⁶⁵ Cfr. *Lettere*, pp. 76, 131-132. Aveva scritto Carducci in una nota (*Poesie*, Firenze 1871, p. 318) al suo "Inno a Satana" (pubblicato la prima volta nel 1865, dopo l'uscita del *Sillabo* di Pio IX, e ripubblicato l'8 dicembre del 1869, il giorno stesso dell'apertura del Concilio Vaticano I): "Il benessere la felicità la bellezza sono cose altamente umane e non bestemmabili con l'inciviltà dell'ascetismo". Concetto che, quasi con identiche parole, Buonaiuti ripeterà infinite volte nelle *Lettere*.

⁶⁶ *Pellegrino*, pp. 328-329.

⁶⁷ Ancora Pio X identificava la società moderna con l'Anticristo. Cfr. L. Bedeschi, *op. cit.*, p. 36.

⁶⁸ *Il modernismo*, p. 260.

difforme, se non proprio antitetico", rispetto alla "visuale beatifica del Regno, nella predicazione autentica e primigenia di Gesù". Ora, invece, Paolo gli appare come il più fedele interprete di quella predicazione, per aver egli additato agli uomini che "solo nella croce è salvezza". L'interpretazione più corretta che sia stata data delle "beatitudini" è, secondo quest'ultimo Buonaiuti, quella contenuta in *Rm* 14, 17 ("Il regno di Dio non è mangiare e bere, ma giustizia e pace e gioia nello Spirito Santo"), cioè proprio quel versetto che sembra scritto apposta per confutare la sostanza del "beati voi che ora avete fame, perché sarete saziati" (*Lc* 6, 21)! Ora gli sembra infatti "assurdo che San Paolo abbia voluto contrapporre una diretta smentita alla parola più solenne del Maestro"; mentre nelle *Lettere*, in quella stessa lettera IX nella quale aveva definito Paolo "il primo grande corruttore del vangelo" aveva definito il regno promesso da Gesù "un regno terrestre, di beatitudine corporale e di gioia: il regno sognato dai poveri figli d'Israele". Arriva al punto di sentire nei versetti di Paolo concernenti la schiavitù (*1 Cr* 7, 20-23) "lo spirito più rivoluzionario e innovatore che abbia mai soffiato sul mondo". Mentre di quel passo paolino, congiuntamente all'altro ugualmente famigerato di *Rm* 13, 1-7 (obbligo per i cristiani di obbedire all'autorità, perché l'autorità proviene da Dio, e chi le si ribella si ribella a Dio), il meno che se ne possa dire è che il loro autore era uno spirito profondamente conservatore, se non reazionario, giustificabile solo col fatto che per lui "la struttura di questo mondo" sarebbe assai presto apocalitticamente "passata" (*1 Cr* 7, 31), per cui non valeva la pena di affannarsi a modificarla; e che la *metánoia* predicata da Paolo era esclusivamente spirituale.

Come quasi esclusivamente spirituale era ormai divenuta la *metánoia* auspicata da Buonaiuti. Il quale perciò poteva, nel *Pellegrino*, con Paolo proclamare al mondo che non "è vita umana quella menata sotto l'incubo e la paralisi di lotte corrosive e rovinose, in vista di una *fittizia uguaglianza civile e pubblica*", perché "la pace e la giustizia sono superiori doni di Dio, che bisogna meritare, uscendo [...] fuori da tutte le clausure di quelle *istituzioni umane* che, sotto la mentita volontà di tutelare la dignità umana, la offuscano e la conculcano"⁶⁹.

Il giudizio di Arturo C. Jemolo, che "la città terrena era al di fuori delle preoccupazioni sostanziali di Buonaiuti"⁷⁰, si attaglia perfettamen-

⁶⁹ *Pellegrino*, pp. 162-163, 276, 225; *Lettere*, pp. 128, 133; *Pellegrino*, pp. 359, 490-492.

⁷⁰ A.C. Jemolo, *Introduzione a Pellegrino*, p. XV.

te all'ultimo Buonaiuti, ma niente affatto a quello delle *Lettere*, al modernista che, al di là delle esasperazioni polemiche, aveva saputo armonizzare spirito religioso e sentimento sociale, visione ideale e mondo reale.

6. Il recupero - La coscienza utopica

Eppure, incredibilmente, lo spirito dell'utopia umana e terrena non era interamente morto nel Buonaiuti della maturità ed è possibile cogliere le tracce della sua sopravvivenza latente proprio nelle pagine del *Pellegrino*, dove frammisti ai segni marcati del superamento delle idee giovanili, persistono, sia pure con forza minore, altri elementi di segno opposto, nei quali mi sembra di avvertire come una sorta di nostalgia e talvolta persino una volontà mal repressa di recupero. Non c'è da stupirsi. Chi ha conosciuto bene, anche da vicino, Buonaiuti e la sua inquietissima spiritualità, lo ha descritto perennemente in preda a "tormentose oscillazioni di pensiero e di coscienza"⁷¹. I segni di ripresa di un'escatologia un po' meno, se così posso dire, meta-storica, si accentuano soprattutto nelle memorie degli ultimi dieci anni. E forse non è un caso. Nel '33 lo storico Luigi Salvatorelli, dopo aver osservato, nel saggio *Ernesto Buonaiuti, Pellegrino di Roma*, che "la 'socialità' della religione buonaiutiana, già aliena - almeno dopo le *Lettere di un prete modernista* - dalla politica, si è andata facendo sempre più mistica e trascendente", esortava l'amico sacerdote a ritornare "alle aspirazioni della sua giovinezza, quando una grande speranza - umana eppure profondamente religiosa - fioriva nel cuore di lui e di tanti altri. Arrideva allora al suo spirito, gioiosamente, baldanzosamente proteso verso l'avvenire, una concezione insieme sociale e religiosa, che afferma risolutamente la identità del sentimento religioso e della speranza rinnovatrice sociale"⁷².

Un senso di pungente nostalgia per le proprie idee giovanili (quelle idee "audacissime: le più audaci", di cui si era con orgoglio compiuto nelle *Lettere*), mi pare di avvertire nel racconto che fa, nel *Pellegrino*

⁷¹ R. Morghen, saggio nel volume *Romolo Murri nella storia politica e religiosa del suo tempo*, Roma 1972, p. 143.

⁷² In "La Cultura", XII (1933), pp. 375-391.

no, dell'incontro inatteso, a Milano nel 1936, con quello "fra i [suoi] allievi che più temerariamente aveva preso il cammino della evasione e del cimento: Ambrogio Donini"⁷³. L'"amatissimo allievo", il "discepolo spirituale", era clandestinamente rientrato, con un passaporto americano, nell'Italia del fascismo, con l'incarico del Partito comunista di raccogliere fondi per il "soccorso rosso". Dopo aver espresso il bisogno incontenibile di rivedere, anche a rischio, il non dimenticato Maestro, Donini gli aveva rivolto questa domanda: "Non crede che io stia oggi mettendo in pratica quel che si ricava dalle lezioni di storia del cristianesimo antico? Non siamo noi i cristiani di oggi?". "Queste parole brucianti" spinsero Buonaiuti a meditare "su quel che fosse ancora il compito del cristianesimo nel mondo [...]. Si sarebbe potuto pensare che ci fosse qualcosa di vero [nelle parole del] mio giovane allievo, che presumeva di lavorare cristianamente nella sua propaganda comunista [...]? Ed io tornavo con la mia meditazione ai motivi della mia prima propaganda sociale-cristiana".

Di un vero e proprio recupero, sia pure mediato con le idee della maturità, di convinzioni giovanili, mi pare si possa parlare a proposito di un importante studio storico, pubblicato alla fine del '38 su "Religio" e riproposto, per la sua esemplarità, tutt'intero nel *Pellegrino*, sugli *Ideali sociali e religiosi nel cristianesimo primitivo*⁷⁴. Buonaiuti scrive che "l'inse-

⁷³ *Pellegrino*, pp. 344-347. Donini - laureatosi giovanissimo con Buonaiuti e divenuto, negli anni cruciali della vita del Maestro, elemento indispensabile della *koinonia* buonaiutiana (con questo fondamentale termine protocristiano fu appellata la piccola associazione degli allievi più valorosi e più cari che, raccolti intorno a Buonaiuti negli anni più penosi della sua travagliata esistenza, quelli delle tre scomuniche (1921-26) e dell'allontanamento dall'insegnamento universitario per la persecuzione clericale e per aver rifiutato l'ossequio giurato al fascismo (1928-31), rimpiazzarono nel suo inestinguibile bisogno di *comunione* spirituale e culturale prima "la chiesa perduta", poi anche la cattedra perduta) - Donini ottenne nel 1928, con l'appoggio di Buonaiuti, una borsa di studio presso l'Università di Harvard nel Massachussetts. Di lì qualche anno più tardi scomparve improvvisamente, per ricomparire in Europa come attivista clandestino dell'internazionale comunista. "Una singolare dirittura di carattere, una forza eccezionale di volontà, non priva di impeto - scrive Buonaiuti - avevano sollecitamente indotto il Donini a posizioni più ardimentose e più radicali di quelle cui cercava trepidamente di attenersi la mia complessa coscienza insieme di studioso e di sacerdote". Ambrogio Donini è morto il 10 giugno del 1991. Chi scrive si è, nel 1964, laureato sotto la sua illuminante guida, con un saggio di critica storica sull'opera di A. Robertson, *The origins of Christianity* (1953).

⁷⁴ *Pellegrino*, pp. 419-428.

gnamento di Paolo si è inserito nello sviluppo spirituale della cristianità [...] come un potente elemento chiarificatore ma anche come *un pericoloso coefficiente di perturbamento e di alterazione*". Dell'idea del Regno, che è l'"idea-forza centrale" dell'annuncio di Gesù, Paolo, con "le sue esigenze metafisiche" e "la conoscenza delle religioni misteriche", ha dato "una trascrizione soteriologica" e mistica. Nella cristianità antica, tuttavia, ad un orientamento individualistico e spirituale della salvezza, fatto balenare da Paolo e aggravato dalla speculazione gnostica, si contrappone costantemente, soprattutto presso i ceti economicamente e culturalmente depressi, "una visione concreta e sensibile del veniente Regno di Dio, nella quale le concezioni eudemonistiche del giudaismo apocalittico [...] si coagulano intorno alla figura del Cristo trionfante". Ed ecco il passo più significativo: "Il cristianesimo non è nato come programma sociale circoscritto alla ricerca di una soluzione empirica del problema posto dalle disuguaglianze economiche e legali fra gli uomini. Ma non si deve dire neppure che il cristianesimo fosse volutamente estraneo alla risoluzione di tale problema [...]. Il cristianesimo primitivo ha conosciuto la sua forma di comunismo. Non soltanto come tentativo pratico di messa in comune dei beni e delle risorse nella più antica comunità dei cristiani gerosolimitani, ma anche come visione panoramica della costituzione economica e morale tra i partecipanti al Regno di Dio".

E proprio per discutere, e polemizzare col Croce, su comunismo, cristianesimo e idealismo in rapporto all'utopia, Buonaiuti scrisse nel 1943 - in termini che, pur essendo ben inquadrati entro le acquisizioni concettuali della maturità, lasciano tuttavia risentire i sapori della lontana rivolta giovanile - la "postilla" intitolata *Storicismo e utopia*⁷⁵. Croce aveva denunciato il carattere utopistico del comunismo, in quanto esso, prospettando come suo obiettivo la risoluzione dei conflitti tra le classi e tra i popoli, si colloca fuori della storia, che per l'idealismo è invece contrapposizione perenne di posizioni dialetticamente antitetiche. A Buonaiuti non premeva affatto la difesa del comunismo, non di quello moderno almeno, del quale anche lui aveva una pessima opinione⁷⁶; gli

⁷⁵ In "Religio", XVI (1943), pp. 154-156 e *Pellegrino*, pp. 467-468. Buonaiuti ribatteva a una "postilla" di Croce uscita sulla "Critica".

⁷⁶ "Visuale banale e corpulenta [...] di una pura ed esteriore parificazione economica" (in "Religio", cit.). I giudizi di Buonaiuti sul marxismo e sul bolscevismo sono fre-

premeva invece sottolineare che in base all'argomentare crociano "neppure il cristianesimo sarebbe subbietto di storia perché [anche] il cristianesimo concepisce lo sbocco escatologico della vita come pace senza contrasti nel Regno di Dio". Ma ricordava all'"idealista" Croce che l'"ideale", come pre-visione della meta ultima verso cui la vita tende, è "causa operante" nella storia, non fuori di essa, e che "quanto più esso è alto tanto più esso è operoso". Per cui "il sognare quando che sia la cessazione dei contrasti non è sopprimere la molla della vita, è probabilmente [...] il modo di fare dei contrasti della vita altrettanti contrasti spirituali al posto dei contrasti belluini. Questa è stata la grande pedagogia del cristianesimo attuata" tramite la "visuale luminosa e pacifica del Regno di Dio".

Questa polemica tra Buonaiuti e Croce è di un interesse che va al di là della statura, pur assai notevole, dei due antagonisti e al di là dello spessore delle loro argomentazioni, perché contrapponendo le due visioni fondamentali, antitetiche, della storia⁷⁷, ci pone di fronte, ancora una volta al conflitto perenne tra fautori dell'*u-topia* ("luogo ideale", futuro) e fautori della *topia* ("luogo reale", presente)⁷⁸. Al conflitto quale fu già, proprio al tempo del primo sorgere della coscienza utopica riflessa, tra Platone e Aristotele. Al conflitto quale sicuramente si sarebbe acceso - se essi avessero conosciuto le loro rispettive concezioni, che

quenti e duramente negativi nel *Pellegrino*. Egli seppe tuttavia distinguere tra bolscevismo e comunismo, riaccostando questo al cristianesimo. Nel *Pio XII* (uscito postumo nel 1947) scrisse: "Il comunismo, di cui il bolscevismo non è che una realizzazione parziale e forse tendenziosa, parte dal presupposto che la vita umana è fatta per essere vissuta in simbiosi, in una sconfinata comunione di beni, di aspirazioni, di dolori e di gioie. Alla luce della storia nessuno potrebbe contestare che il cristianesimo è nato comunista, e che il comunismo è nato cristiano" (*Pio XII*, Roma 1964, p. 27). In gioventù non aveva nascosto qualche simpatia per il marxismo. Nelle *Lettere*, dopo avere scritto che la *Rerum novarum* "non era un grande proclama di liberazione degli umili", aveva aggiunto: "non era certo qualcosa di simile al *manifesto dei comunisti*" (p. 58).

⁷⁷ La concezione che si definisce "realistica", perché accetta e razionalisticamente giustifica la realtà com'è, senza speranza e progetto di trasformazione, se non in base ad astratte norme universali dal ritmo evolutivo rigidamente predeterminato; e la concezione utopica, che muove proprio dal rifiuto morale della realtà com'è e com'è sempre stata, per sognare e progettare una società alternativa, articolata senz'altro secondo principi categorici naturali, ma soprattutto secondo le speranze più nobili degli uomini di tutti i tempi.

⁷⁸ Se *u-topia* è rifiuto e superamento dell'ordine sociale vigente, *topia* è il termine con cui l'anarchico Gustav Landauer (1870-1919) chiamò le società costituite.

maturarono nei medesimi anni (1513-1516) - tra il fondatore della moderna coscienza politica utopica, Thomas More, e il fondatore della moderna scienza politica realistica, Niccolò Machiavelli: infatti, mentre il primo, rifiutata attraverso una lucida e spietata critica delle condizioni economiche la società inglese dei suoi giorni (di fatto tutte le società reali), le contrapponeva una società giusta e fraterna, costruita dagli uomini sulla base dei diritti eterni stabiliti per tutti dalla natura e da Dio; il secondo, irridendo alle repubbliche utopistiche ("molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero": *Principe* XV), esortava i principi, i soli costruttori di storia secondo lui, ad "andare dietro alla verità effettuale della cosa", come egli stesso faceva in quanto teorico dei meccanismi feroci, per lui immutabili ed eterni, che regolano i rapporti umani nell'ambito della "res publica".

Questa pagina del Buonaiuti ci dà, infine, più di ogni altra, la misura della profonda consapevolezza che egli ebbe della piena identificazione tra escatologia e utopia, di cui rivendicò non solo la legittimità ma, ancorando ad esse il suo pensiero e alla loro realizzazione l'impegno militante di tutta la sua vita, anche l'incalcolabile superiorità morale sull'altra concezione che vuole il mondo, l'uomo e la sua storia incatenati a un destino immodificabile d'ingiustizia e di dolore. Per cui la critica a Buonaiuti di non aver "mai intuito la concreta realtà della dimensione politica"⁷⁹, si può considerare, alla luce di questa pagina di polemica contro la politica intesa come realismo immobilistico, il migliore elogio della sua capacità di intuire la concreta potenzialità della dimensione utopica della politica. Capacità manifestata superlativamente nella fase modernista, quando aveva scritto che gli storici realisti possono giudicare la palingenesi escatologica, "la speranza del regno" predicata da Gesù, "un sogno", ma che per lo spirito religioso essa è "la realtà suprema", e che "la storia non è un buon criterio per avventurarsi nel dominio dello spirito religioso"⁸⁰. Una coscienza utopica che ancora nel *Pellegrino* egli faceva risuonare in questi termini: "La paradossalità dell'uomo è che egli si arricchisce, dando; accumula, prodigando; realizza, sognando"⁸¹.

⁷⁹ P. Scoppola, *op. cit.*, p. 324.

⁸⁰ *Appendice*, p. 271. Cfr. anche *Pellegrino*, p. 68.

⁸¹ *Ivi*, p. 319.