

## Ernesto Buonaiuti tra liberalismo modernista e socialismo cristiano

Achille Zarlenga

The aim of this paper is to explore the connection between heresy and liberalism. Its purpose is to show an alternative approach by putting liberal political doctrine in contact with a heterodox religious theory, which is modernism. This movement, struck by official Papal excommunication, is apparently linked to the liberalism and is connected to the socialist theory of the French philosopher Georges Sorel. This results clear by looking at the early works of Roman priest Ernesto Buonaiuti, one of the most persecuted modernist by the Vatican. Many of Buonaiuti's papers and books, which were published in the first decade of the 20th century, show such a great interest for the socialist doctrines to the point that it is almost possible to talk of a "Christian socialism". However, modernism and many modernists were oppressed by the ecclesiastical institution and secular intellectuals, condemning one of the most important Italian's sociocultural movement to a forgetfulness that still stands.

Ora chi raccolga e consideri tutti questi tratti dell'ideale liberale, non dubita di nominarlo, qual esso era, una «religione».

Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*

## I. Liberalismo come eterodossia?

### 1. Liberalismo e religione

Tentare di stabilire un rapporto tra liberalismo e religione, ad un primo sguardo, potrebbe apparire quasi un azzardo teorico e un abuso storiografico. Ciononostante, tenendo a mente ciò che Croce scriveva in *Storia d'Europa* (1965) l'accostamento, o se si vuole la parentela, tra questa determinata concezione politica e la sfera culturale pare reggere a critiche di qualsiasi sorta; <sup>1</sup> non è quindi un caso se il celebre filosofo abruzzese arrivi a pattuire un'equivalenza tra questi due momenti visto che, tra i suoi obiettivi speculativi, vi era proprio quello di giustificare i principi filosofici di ciò che ebbe a definire in determinati luoghi della sua opera come «religione della libertà» (Croce 1963). Nell'economia del presente discorso è quindi preliminarmente necessario riconoscere il connubio tra la ragion di Stato e la fede al punto da sembrare quasi che una trapassi nell'altra, in un vortice di indistinzione il quale cattura al suo interno tutte le varie componenti tanto della prima che della seconda.

<sup>1</sup> Il connubio religione e politica diventa un *topos* essenziale della speculazione filosofica novecentesca: basti pensare alla *Teologia Politica* di Carl Schmitt.

Se dunque il liberalismo è una religione, e viceversa, si potrebbe ammettere una sua ipotetica trasmutazione in eresia. La prospettiva adottata in tal sede infatti si presta particolarmente a far scivolare questa precisa dottrina politica nell'eterodossia; una seduzione interessante in tal senso è data dal seguente passo:

Può apparire paradossale parlare di 'Liberalismi eretici'. L'eresia è, infatti, connaturata a questa concezione politica, perché la libertà lascia spazio a visioni originali del bene e a dottrine differenti dell'uomo e della sua vita associata. Non vi può essere, per definizione, un 'ortodossia' liberale. Essere liberali significa essenzialmente concordare su alcuni valori fondamentali (la visione dell'individuo come creatore della realtà sociale che, dunque, su di lui deve essere incentrata, una visione sobria della politica come sfera indispensabile per creare le precondizioni della felicità) e cercare di mantenere in vita e migliorare il luogo in cui questi valori vengono realizzati: lo Stato Liberale. Il liberalismo è una dottrina politica, ma essere 'liberali' significa qualcosa di più: è un atteggiamento, una disposizione mentale che si traduce in una maniera di vivere (Giorgini 1999, 3). <sup>2</sup>

<sup>2</sup> Nel testo in questione, tuttavia, troviamo studi inerenti la grande tradizione liberale internazionale nella quale vengono annoverati autori come Leo Strauss e Alasdair MacIntyre.

Considerare il liberalismo come direttamente collegato a una peculiare maniera di vivere il mondo e la realtà sociale pone tutta una serie di interrogativi diversi tuttavia, non è intenzione rispondere alle seguenti domande quanto, piuttosto, tentare di pattuire un'analogia tra un determinato movimento religioso-riformistico, nato in seno alla chiesa di Roma e condannato dal papa, con questa tradizione politica.

Per incamminarci dunque sul sentiero testé abbozzato si partirà

ancora una volta da Croce – uno dei grandi rappresentati della tradizione liberale <sup>3</sup> – il quale, sempre in *Storia d'Europa*, menzionerà proprio il moto a cui si accennava nelle righe precedenti: il modernismo, colpito da scomunica mediante enciclica papale nel 1907. <sup>4</sup> Nonostante ci sia un importante iato temporale tra la pubblicazione dell'opera <sup>5</sup> e la lettera pontificia, desta quasi stupore il bilancio tracciatone il cui dato peculiare è la durezza e inflessibilità del giudizio. Come scrive il filosofo:

quando, tra gli ultimi dell'otto e i primi del novecento, sorse impetuoso tra i più colti cattolici, sotto l'efficacia della filosofia e della storiografia laica, il cosiddetto modernismo, cioè il pensiero contraddittorio di aprire il cattolicesimo alla critica storica pur serbandone l'unità e la tradizione della chiesa e l'autorità del pontefice e la forma dommatica, e schivando di abborrire il protestantesimo, la Chiesa si difese fermamente e gagliardamente nelle sue vecchie e ben munite trincee, e, condannato infine il modernismo con l'enciclica *Pascendi* (1907), lo estirpò e gettò al fuoco: sebbene quella difesa e vittoria le costasse la perdita di buon numero degli ingegni più addottrinati ed eleganti ch'essa possedesse. Ma quella perdita era assai meno grave rispetto alla perdita della sua stessa ragion d'essere, che sarebbe ineluttabilmente accaduta se avesse ceduta o comunque fosse venuta a patti (Croce 1965, 258-259). <sup>6</sup>

La valutazione operata da Croce non coglie però l'intima essenza della scomunica di Pio X visto che «definire il modernismo costituì un atto politico, volto intenzionalmente a modificare, entro il *corpus fidei* una determinata tendenza», il gesto della chiesa romana quindi «equivalse a designare un bersaglio ben configurabile e perciò facile da centrare» e nell'enciclica «ciò che vi si designa come modernismo appare alla stregua di un moto risultate da fattori molteplici coalizzati per opporsi all'ortodossia corrodendola su vari fronti» (Zambarbieri 2013, 127).

Un dato importante emerge da queste prime righe: la condanna del movimento riformistico in Italia non arrivò solamente da parte del mondo ecclesiastico, ma anche e soprattutto da quello laico che, forse, liquidò l'esperienza in maniera troppo superficiale e sbrigativa.

## 2. La reazione laica al modernismo

Come si è detto, l'universo laico italiano rispose in maniera positiva alla pubblicazione della *Pascendi*; dietro questa reazione si nasconde forse un'incomprensione dettata da alcune antipatie teoriche che probabilmente viziarono il giudizio tanto di Croce che di Gentile, sicuramente i due pensatori più influenti all'epoca.

Proprio il secondo dedicò alla tematica numerosi scritti, riuniti in un volume apposito (Gentile 1962), nel quale il bilancio tracciatone si configura

<sup>3</sup> Non è qui possibile presentare un'esauritiva disamina del liberalismo crociano, ma per una panoramica complessiva del rapporto tra questa dottrina politica e il pensiero del filosofo italiano si veda-no Bobbio (1955) e Sasso (2004).

<sup>4</sup> L'enciclica *Pascendi Dominici Gregis* fu scritta da papa Pio X e pubblicata l'8 settembre del 1907, in essa il modernismo veniva definito «sintesi di tutte le eresie»; le prime avvisaglie della condanna tuttavia si ebbero già il 3 luglio del medesimo anno, con il decreto *Lamentabili Sane Exitu*. I testi possono essere entrambi consultati sul sito [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

I documenti condannarono il modernismo ad una *damnatio memoriae* che si perpetrò per oltre mezzo secolo, fino agli anni '60, quando l'oscurantismo in merito a questo fenomeno iniziò a diradersi grazie ai primi studi dedicati all'argomento (Scoppola 1961 e Ranchetti 1963).

<sup>5</sup> La prima edizione è infatti del 1932.

<sup>6</sup> Questo periodo sembra cozzare con un luogo ben preciso della speculazione crociana. In *Principio, Ideale, Teoria*, si legge che con il declino delle guerre di religione si affermò un diffuso sentimento di tolleranza «e cominciò a scorgersi quanto importasse non sopprimere le idee dei dissidenti ma lasciarle dibattere con le idee opposte» (Croce, 1963, 116).

nettamente avverso. A suo avviso infatti il modernismo, nonostante rappresenti lo sforzo maggiore del cattolicesimo per riconciliarsi col pensiero moderno e scientifico, è solamente una maschera sotto la quale si cela un protestantesimo che, al pari del moto riformistico novecentesco, è viziato in profondità dal principio individualistico; commentando l'enciclica emanata da Pio X, il filosofo scrive che essa rappresenta «una magistrale esposizione e una critica magnifica dei principi filosofici di tutto il modernismo» (Gentile 1962, 49). Sia detto, tuttavia, che a differenza di Croce quest'ultimo coglierà appieno il significato politico dell'eresia novecentesca rea, a suo dire, di porre una duplice questione: «Interna, in quanto si riferisce al rapporto della coscienza con l'autorità. Esterna, in quanto si riferisce al rapporto tra Stato e Chiesa» (65).

Il filosofo neoidealista non fu tuttavia l'unico a cogliere il retroterra sociale dell'eterodossia modernista; sempre nella medesima opera troviamo infatti una recensione ad un volume cruciale, scritto da Giuseppe Prezzolini e intitolato simbolicamente *Il cattolicesimo rosso*.<sup>7</sup>

Il testo, a dispetto delle stroncature crociane e gentiliane, si particolarizza proprio a causa del differente approccio alla questione che viene scandagliata esaustivamente dall'autore; secondo Prezzolini, lo snaturamento del messaggio cristiano fu concomitante all'avvento del Rinascimento che portò la chiesa di Roma ad adottare delle misure precauzionali le quali trovarono la loro massima espressione nel concilio tridentino, «forma di paura senilità», che portò al propagarsi di «una morale da lazzaretto» e condusse la curia vaticana a utilizzare tecniche intimidatorie basate su strategie di paura e sospetto. In tal modo dunque l'obbedienza divenne «la virtù cardinale del buon cristiano» (Prezzolini 2009, 15) secolarizzando così l'adesione formale al messaggio evangelico. Nel proseguo, l'autore tenta invece di tracciare una genealogia dell'eterodossia modernista, osservando che «dei fatti nuovi esterni che produssero i nuovi atteggiamenti del cattolicesimo il più importante e il primo è stato il movimento sociale» (57); ai fini del presente articolo quindi questo passaggio è di notevole importanza. Secondo Prezzolini, infatti, la speranza inconscia e celata dei modernisti è quella di vedere il cattolicesimo tramutarsi in dottrina liberale poiché solo così si avrebbe «un cattolicesimo d'azione sociale, non però socialista» (173) — sia detto che, a dispetto della sua opinione, uno dei nostri scopi è proprio mostrare l'incidenza, in generale, del socialismo sul modernismo e, in particolare, sul pensiero di uno rappresentante più insigni del moto eretico di cui parleremo diffusamente in seguito.

Il cattolicesimo, nella prospettiva prezzoliniana, non può quindi avere un afflato socialista poiché privo del nerbo che contraddistingue ogni insurrezione politica; mentre quest'ultima è infatti rivolta verso potere considerato illegittimo, i sacerdoti ribelli sono costretti a disobbedire a un'autorità cui serbano obbedienza e rispetto e «dicono che si può sfidare un ordine politico, ma non una sospensione a *divinis*» (292).

Lo studio del giovane intellettuale italiano tuttavia ha il merito di mostrare come la capacità del modernismo di aderire pacificamente alle nuove esigenze sociali imposte dallo stato laico porti il messaggio evangelico ad universalizzarsi e a travalicare i limiti nazionali, così «come il vero cristianesimo e il

<sup>7</sup> La recensione gentiliana, *Studi italiani sul modernismo*, ritiene che l'opera composta da Prezzolini abbia più uno scopo informativo che storico-critico; ciononostante le sue pagine hanno l'indubbio merito di penetrare direttamente nella psicologia dei modernisti ma, a finale, Gentile ritiene comunque che «questi giovani [i modernisti], in realtà, non hanno proprio nessuna importanza storica, e non possono offrire più nessuno interesse allo studioso» (Gentile 1962, 89).

socialismo» (337); inoltre, l'analisi prezzoliniana della politica adottata in quei tempi dal Vaticano per arginare il contagio modernista evidenzia la strategia poliziesca adottata dal soglio pontificio, soprattutto nei confronti dei professori di stazza a Roma. Considerazione corroborata, secondo l'autore, dal caso del sacerdote Ernesto Buonaiuti, il personaggio cruciale del presente scritto (36).

### 3. Ernesto Buonaiuti e il programma dei modernisti

Sulla vita e l'opera di Ernesto Buonaiuti molto è stato scritto e detto negli ultimi anni (Parenti 1971 e Guerri 2001), in questa sede tuttavia si prenderà in esame un segmento circoscritto della sua attività letteraria e speculativa il quale, per ragioni di tematiche, esulerà da una trattazione globale e complessiva del pensiero e si soffermerà solamente su quello che si potrebbe definire il "periodo modernista" del sacerdote romano.

Dopo la pubblicazione del documento pontificio e la relativa condanna del movimento nel 1908 uscì, sotto la copertura dell'anonimato, la risposta firmata dagli eretici ma in realtà composta e scritta principalmente da Buonaiuti; l'*incipit* dell'opera è un'appassionata difesa dei dissidenti modernisti e recita seguitamente:

noi non possiamo rimanere impassibili sotto le violenti accuse che l'autorità suprema della chiesa, pur riconoscendo in noi sudditi fedeli, risoluti a restarle aderenti fino all'ultimo alito della loro esistenza, pronuncia sul nostro capo (Buonaiuti 1908a, 6).

Secondo il sacerdote la chiesa di Roma è una sorta di Giano nel quale, infatti, convivono due diverse anime. La prima si manifesta sotto forma di forza di conquista, la seconda invece in istinto di conservazione ed è proprio quest'ultimo a essere esploso in merito la vicenda dell'eterodossia modernista. Buonaiuti tuttavia tiene a precisare in quest'opera che dietro il movimento si cela un dissenso di tipo metodologico visto che il modernismo è un vero e proprio metodo critico religioso «applicato come di dovere alle forme religiose dell'umanità in genere, e al cattolicesimo in specie» (Buonaiuti 1908a, 21); tale visione implica una rilettura completa dei documenti della tradizione cristiana in una prospettiva storico-ermeneutica la quale non poteva che suscitare il disappunto dell'ortodossia ufficialmente riconosciuta <sup>8</sup> – basti pensare che, secondo l'autore, va accolto il risultato principale della critica biblica, ovvero il fatto che i quattro documenti del Pentateuco sono stati scritti da mani diverse in epoche diverse (Buonaiuti 1908a).

Questa nuova scientificità della critica biblica portò i modernisti ad adottare delle posizioni nettamente innovative (e quindi rivoluzionarie?) in teologia visto che i libri storici del vecchio testamento «sono composizioni di documenti provenienti da tempi diversi», essi quindi «somministrano il materiale per poter ricostruire criticamente quella storia; non la ricostruiscono essi medesimi» (Buonaiuti 1908a, 35), da ciò il sacerdote dedusse che le storie sacre svolgevano la funzione di vera e propria propedeutica al sentimento, rivelando così al fedele il loro alto valore pedagogico.

Tuttavia, quello che scatenò maggiormente la condanna romana (e che trova un'esplicazione cruciale in questo scritto) è l'apporto delle scienze moderne

<sup>8</sup> Il metodo storico utilizzato da Buonaiuti venne criticato pesantemente anche da Gentile secondo il quale, dietro la sua formulazione, si celava un sistema ben preciso, lo storicismo, maschera che nascondeva in realtà il positivismo dell'autore (Gentile 1962).



alla religione; avvalendosi della psicologia a lui contemporanea, Buonaiuti distinguerà nettamente tra scienza e fede, quest'ultima consta infatti di un'intuizione «la quale cerca di rivivere in sé, assimilandola e adattandola alla continuità psicologica, l'esperienza religiosa di cui il documento biblico costituisce la memoria scritta» (122).<sup>9</sup>

Nella particolare declinazione buonaiutiana, il modernismo è quindi presentato come una *summa* tra vecchia tradizione cattolica, nuove pensiero e recenti aspirazioni sociali e proprio quest'ultime non possono venire ignorate dal mondo ecclesiastico. Tale esigenza, in Buonaiuti, si codifica in una particolare attenzione verso i nuovi movimenti presentatisi sulla scena politica mondiale e, in particolare, in Italia; a suo avviso quindi l'universo curiale non poteva rimanere sordo alle grida levate dagli strati meno abbienti della popolazione che, proprio in quegli anni, esigeva una ferma e inedita politica riformatrice.

Nonostante il cattolicesimo romano sia «una casta e un partito più che un'associazione di anime pervase dal sentimento puro della religiosità» (Buonaiuti 1948, 36) Buonaiuti, nelle *Lettere di un prete modernista* – forse il suo più alto sforzo intellettuale di conciliazione e fusione degli archetipi cristiani con gli ideali socialisti – scrive che nel mondo sacerdotale spira un nuovo vento, quello del movimento operaio, il quale portò molti giovani seminaristi a interessarsi alle vicende socialiste e, in particolare, a quelle sindacaliste. Se l'opera del modernismo pretende di essere realmente rivoluzionaria, al pari di quella dei partiti che distruggono e rinnovano le istituzioni sociali vigenti, allora il movimento eterodosso non deve far altro che costituirsi come il completamento del programma dei movimenti operai (Buonaiuti 1948). Questo breve prelude consente dunque di entrare nella seconda parte dell'articolo, quella dedicata al rapporto intessuto tra il socialismo e il modernismo che, proprio nel pensiero del sacerdote romano, trovano un interessante, quanto innovativa e problematica conciliazione.

<sup>9</sup> Sia detto che, l'autore di riferimento di Buonaiuti per quanto riguarda la psicologia, è l'americano William James, padre del pragmatismo, a cui dedicherà numerosi articoli (per esempio Buonaiuti 1908b). Non è questa la sede per scandagliare il nesso oggettivo tra la riflessione buonaiutiana e il movimento filosofico americano, tuttavia, è indubbio che il sacerdote romano mutuò numerose categorie interpretative del pragmatismo (Chiappetti 2012 e Zambarbieri 2014).

#### IV. Modernismo e Sindacalismo

##### 5. Sindacalismo e religione

Nelle precedenti pagine si è accennato al rapporto che unisce il sindacalismo al modernismo. Ai primi del '900, infatti, la parentela tra le due rientrava in un più vasto movimento di rinascita culturale che comprendeva tutte le avanguardie filosofiche di inizio secolo (inclusi il pragmatismo e l'idealismo), cifre necessarie per comprendere il clima che all'epoca spirava in Italia (Quaranta 2015). Le righe successive tenteranno quindi di guardare proprio all'ipotetico nesso che unisce la riflessione dell'italiano al padre del sindacalismo rivoluzionario, Georges Sorel.

Un'analogia interessante tra questo movimento politico e quei fenomeni giuridico-religiosi che vanno catalogati sotto il nome di eresia arriva da un testo di Ettore Ciccotti, *Psicologia del movimento socialista* (1903); qui l'autore assegna uno spazio preponderante a quelle che lui stesso bolla come le eterodossie del movimento socialista.

Pattuendo infatti un'equivalenza tra scismi socialisti e cristiani, Ciccotti scrive che

La storia del Cristianesimo non è, per molta parte, che la successione e la lotta di queste diverse tendenze, sviluppatesi, di grado a grado, nel corso del tempo, dall'unità primitiva, e fissate poi in sette, in religioni, in chiese speciali, che hanno accresciuta, forse, la forza di espansione, e certamente hanno favorito l'adattamento del Cristianesimo, invece di soffocarlo o dissolverlo. E quelle che, in maniera più visibile e perspicua, appare nella storia del Cristianesimo, si può scorgere mediante un lavoro d'indagine, in ogni scuola filosofica o partito politico, che, attraverso un processo di differenziazione, si sono trasformati, e trasformandosi hanno potuto vivere e persistere e adempiere la loro varia funzione sociale. Sotto questo rapporto, anzi, oltre che la loro spiegazione, le eresie trovano la giustificazione della loro immanente necessità ed utilità. Come la scienza si crea la sua base e progredisce attraverso una serie continua di rinnovate esperienze, che servono a verificare e scartare ipotesi, a schiudere nuove vie e iniziare nuove processi; così il movimento del pensiero e dell'azione sociale ha in questa varietà di indirizzi e di tendenze come lo strumento di tante spontanee esperienze, attraverso cui si opera una continua selezione, e prevalgono, generalmente, i metodi e gli impulsi meglio corrispondenti alle mutevoli esigenze del tempo. (Ciccotti 1903, 204-205)

Il volume di Ciccotti sembra essere una vera e propria perizia nosologica che mostra le caratteristiche tanto del perfetto cristiano che del perfetto scienziato o uomo politico; entrambi i tipi vengono lodati per la loro capacità di palmare adattamento ai vari movimenti rivoluzionari che, scaturiti internamente, si sono verificati nel corso del tempo. In tal senso quindi anche il cristianesimo è diventato simile a un gigantesco esperimento socio-politico dove la crisi presenta l'unico vero stimolo per la crescita dell'istituzione ecclesiastica. Nell'ottica di Ciccotti dunque socialismo e cristianesimo sono giudicati come potenze storiche inarrestabili, destinate a non essere soggiogate dalla forza delle armi, ma a trovare sempre nuova linfa nella loro abilità trasformista visto che «differenziarsi implicava sempre una capacità di adattamento [...] anche nei momenti di crollo e crisi, il cristianesimo attraversato dalle 'eresie' era sopravvissuto» (Mores 2013, xviii).

Tale linea è battuta anche da Buonaiuti nelle *Lettere*; qui il cristianesimo viene letto dal sacerdote romano in una chiave che, sebbene interpretata come un «non ben tematizzato accostamento della speranza cristiana alle prospettive socialiste» (Zambarbieri 2014, 68), presenta degli elementi di importante peculiarità che permettono di scandagliare quello che si è etichettato come “socialismo cristiano”; ipotesi questa corroborata anche dal passo seguente

Modernisti e socialisti condividono la stessa fede nel futuro, la stessa speranza nell'instaurazione di una società più giusta e fraterna: una fede e una speranza che, prima ancora di 'essere scoperte' dai movimenti fra Otto e Novecento, appartengono all'intima natura umana e sono state esaltate in modo impareggiabile dalla predicazione di Gesù di Nazareth. Perciò, mentre i socialisti non esitano ad imboccare la via violenta della lotta di classe, i modernisti si rifanno ai valori imperituri dell'esperienza cristiana che, al contrario dei dogmi, non affondano le radici nella vuota astrazione intellettuale ma nel mondo concreto della coscienza (Chiappetti 2012, 116).

Ritornando all'opera buonaiutiana si potrebbe infatti quasi riconoscere un presupposto basilare inerente la funzione eminentemente sociale del cristianesimo, riconosciuta fin dalla prima lettera in cui il riformismo cattolico è visto come molla del progresso collettivo.

Il cattolicesimo è dunque un gruppo sociale che, come scrive il prete modernista, «non è un fatto che si svolge fuori dalla vita nazionale di un paese» ma «getta le sue ramificazioni in tutti gli organi dello Stato» (Buonaiuti 1948, 13). Spingendo al parossismo l'equazione tra socialismo e cristianesimo, Buonaiuti scrive che tale equivalenza implica «una conoscenza cioè insieme sociale e religiosa che afferma risolutamente la identità del sentimento religioso e della speranza rinnovatrice sociale» (Buonaiuti 1948, 73). L'Italia ha bisogno nella sua ottica di una politica riformatrice, radicale e libera, che porti miglioramenti all'educazione, ai rapporti internazionali e agli affari interni, solo così il paese sarebbe stato in grado di competere con le nuove sfide imposte dalla contemporaneità. Invece, il pontefice Pio X, «ha lasciato che tutti i lanzichenecchi della presunta ortodossia, come cani in una battuta di caccia, si mettessero sulle orme del cosiddetto modernismo», opprimendo col «ferro e col fuoco» i suoi figli dissidenti, non cogliendo il grande fermento che animava l'esperienza eterodossa (89) e rimanendo quindi sordo alle crescenti rivendicazioni di emancipazione sociale e affrancamento intellettuale che si levavano dai ceti più diversi dello stato italiano. La ricetta buonaiutiana è invece abbastanza semplice, vi è bisogno di una grande volontà di sacrificio

che faciliti il passaggio a forme più umane di vita. Come il cristianesimo nei primi secoli della sua storia rese impossibile il passaggio dal mondo della schiavitù al mondo del lavoro salariato; oggi un rinnovato entusiasmo cristiano deve rendere insensibile il passaggio dal mondo del salariato al mondo dell'uguaglianza economica (1908d, 381).

La sintesi tentata dal sacerdote troverà una valvola di sfogo sulle colonne della rivista *Nova et Vetera*, durata un solo annata, il 1908 <sup>10</sup> – curiosamente, proprio in quell'anno il presbitero romano pubblicò la recensione al volume scritto dal padre del sindacalismo rivoluzionario, Georges Sorel (Buonaiuti 1908c).

<sup>10</sup> Rievocando i tempi giovanili il prete, giunto quasi al crepuscolo della sua esistenza, metterà l'accento su questa esperienza affermando che «Nel periodico *Nova et Vetera* e in tutte le forme collaterali della mia attività in quel torno di tempo la mia necessità di disporre un'anima religiosa al socialismo fu di ogni giorno, di ogni ora» (Buonaiuti 1945, 97).

## 6. Sorel e il mito religioso-politico dello sciopero generale

Volendo effettuare un percorso all'indietro, parlare del sindacalista francese permette di riavvicinarsi a Benedetto Croce.

Sempre in *Storia d'Europa* si trova infatti un riferimento molto interessante al socialismo italiano che, regresso ad ortodossia a inizi del '900, cercò una nuova fonte d'ispirazione nella speculazione soreliana la quale, associando il socialismo al cristianesimo delle origini, condusse lo sciopero generale ad assurgere i crismi di un vero e proprio mito politico etichettato però da Croce come

la costruzione di un poeta, assettato di sincerità, pessimista nei riguardi della realtà presente, tenace nel cercare in mezzo ad essa un'ascosa fonte donde sarebbe sgorgata la fresca vena purissima; e, alla prova della realtà, quella sua poesia svanì presto e agli occhi suoi stessi (1965, 269).

La medesima impostazione ricorre in uno scritto del 1907 – che curiosamente è una critica del volume di Sorel su Renan, recensito dallo stesso Buonaiuti.



Qui il filosofo sostiene che lo studio sul proletariato ha fatto progressivamente approdare Sorel all'analisi del fenomeno cristiano, visto come un *cominciamento* in grado di infondere nuova linfa al mondo della storia. Scrive Croce che la religione adamitica «cominciò veramente un'era nuova» (1907, 323) e che il merito del francese fu per l'appunto quello di pattuire una relazione ben chiara tra quest'ultimo e il socialismo moderno, di cui mise a fuoco gli aspetti peculiari, consistenti nell'idea di *scissione*, vista come «metodo di lotta e di vittoria che il cristianesimo adottò, e che il socialismo deve adottare se non vuole disperdersi e lasciarsi corrompere corrompendo a sua volta» (326).

Le *Riflessioni sulla violenza* rappresentano forse il manifesto più lampante di questo connubio tra mito, socialismo e cristianesimo; già nell'introduzione Sorel mostra come vi sia un profondo sostrato che unisce la sua speculazione agli eventi narrati nelle Sacre scritture. La mappatura storica tentata dal francese assottiglia, quasi appiattendoli l'un su l'altro, il fenomeno religioso a quello sociale e gli permette di notare come il primo svolga la funzione di vera e propria propedeutica alla narrazione mitologica. Tanto l'azione dell'uomo religioso, che quella dell'uomo che partecipa ai rivolgimenti politico-sociali del proprio tempo, è animata da un *pathos* epico atto ad auto fabbricare da sé le condizioni del proprio successo portandolo a figurare le sue future azioni «sotto forma di immagini di battaglie per assicurare il trionfo della loro causa. Proponevo di chiamare *miti* queste costruzioni la cui conoscenza ha nella storia un'importanza tanto grande» (Sorel 2006, 104).

Nella sua ottica il mito, inteso come motore dei rivolgimenti politici, ha senso solo se viene accettato dalle masse le quali vedevano proprio nello sciopero generale una sua incarnazione diretta in grado di trascinare i lavoratori alla rivolta o, perlomeno, alla preparazione di quest'ultima. La rivoluzione del proletariato è quindi possibile solo grazie all'esistenza di miti accettati *in toto* dal popolo e infatti «oggi la fiducia dei socialisti è più grande che mai da quando il mito dello sciopero generale domina tutto il movimento realmente operaio» (117); verso poi la fine dell'introduzione, Sorel arriverà a riconoscere una ulteriore similitudine tra la sua teorizzazione del socialismo e i movimenti eterodossi, in particolare quelli usciti in seguito la riforma, visti entrambi come «il prodotto di un miglioramento operato da uomini che hanno posto un freno ad una deviazione verso concezioni borghesi» (122).

Il sindacalismo è quindi una forza animata da una profonda propulsione storica che, tuttavia, non può avere una valvola di sfogo nel presente ma unicamente nell'avvenire indeterminato del tempo. Lo sciopero generale, cardine su cui si impernia tutta la sua proposta rivoluzionaria, abbisogna di un apprendistato in grado di farsi e disfarsi continuamente proprio come i miti, la cui funzione strumentale e educativa è più volta messa in risalto nelle *Riflessioni*.

L'ipotetico *trait d'union* tra Buonaiuti e il filosofo francese si situa proprio nella speranza dell'avvento di questo regno ideale, nel quale ingiustizie e condanne autoritarie vengano definitivamente messe al bando; nelle parole del *post scriptum* delle *Lettere*, Buonaiuti sostiene infatti che il modernismo

nasce appunto dalla coscienza viva di ricorrere al sentimento religioso [...] per rafforzare la volontà del miglioramento collettivo [...] consiste nel tentativo di riportare l'esperienza religiosa dall'individualismo pietistico alla forma di quelle forti esaltazioni collettive che hanno fatto di essa nei momenti difficili della storia, il miglior coefficiente del progresso umano (1948, 196).

Al pari tuttavia dell'opinione soreliana, anche la concezione del sacerdote reca la lucida consapevolezza dell'impossibilità di cogliere sul breve periodo i frutti del riformismo novecentesco, ma è proprio dalla constatazione di tale impossibilità che si ricava la granitica certezza della vittoria: «la causa del nostro immancabile successo è qui: nella certezza di lavorare non per l'oggi o per il domani, ma *alteri saeculo*» (198).

Tornando a Sorel, c'è un ulteriore punto che preme sottolineare: il suo rapporto con il modernismo. Già nelle *Riflessioni* il sindacalista si lancia in un'ardita disamina del panorama cattolico a lui contemporaneo il quale, nella sua ottica, deve essere osservato direttamente dal socialista che seguendo attentamente la storia ecclesiastica contemporanea può cogliere la natura dei mutamenti sociali in atto. <sup>11</sup> Inoltre, proprio agli albori del XIX secolo, Sorel diagnostica un'importante crisi dell'istituzione romana, dovuta «in gran parte al fatto che il mito della Chiesa militante tende oggi a scomparire» (Sorel 2006, 105).

Entrambi sembrano quindi avere un'estrema fiducia nelle capacità del discorso mitico la cui funzione eminente è data, pare, non tanto dalla capacità di azione sul presente quanto, piuttosto, dalla possibilità di redenzione (sia essa sociale o religiosa) futura.

<sup>11</sup> Rievocando i tempi giovanili il prete, giunto quasi al crepuscolo della sua esistenza, metterà l'accento su questa esperienza affermando che «Nel periodico *Nova et Vetera* e in tutte le forme collaterali della mia attività in quel torno di tempo la mia necessità di disporre un'anima religiosa al socialismo fu di ogni giorno, di ogni ora» (Buonaiuti 1945, 97).

## 7. Escatologia e redenzione

Nel profilo tracciato da Tilgher, la formazione giovanile di Buonaiuti viene segnata dalle correnti filosofiche irrazionalistiche a lui contemporanee, come il sindacalismo rivoluzionario, che lo portarono a percepire la stessa esperienza religiosa in maniera del tutto particolare, tesa a risolversi in una grande aspettativa escatologica collettiva. Mettendo l'accento sulla natura essenzialmente sociale del cristianesimo, sottolineandone al contempo la pregnanza dell'elemento associativo a scapito di quello individualistico, Buonaiuti si avvicina alle posizioni del sindacalista francese con cui, inoltre, anche Tilgher ravvede una profonda analogia sulla questione del mito (Tilgher 1924).

Nella lettura di Giovanni Spadolini del mito soreliano, invece, il grande merito del francese fu quello di intuire la sua incidenza «sugli stati istintivi, inconsci e irriflessi dello spirito umano» (Spadolini 1947, xxi). A suo avviso, l'idea dello sciopero generale propugnata dal sindacalista era volta alla creazione di una nuova classe di eroi omerici, ciò lo porta a notare che nella struttura soreliana del mito uno spazio preponderante è assegnato alla sua funzione pedagogico-strumentale; così facendo, tuttavia, Sorel non coglie l'*humus* proprio del fenomeno, data per Spadolini dal messaggio escatologico su cui si impernia qualsiasi mitologia (1947).

Ciononostante, è opportuno notare che la valutazione non sembra tener conto dell'*incipit* degli scritti dedicati alla violenza nel quale Sorel sostiene che tutta la sua riflessione politica si regge su di una precisa antropologia pessimistica che, eletta a vera e propria metafisica dei costumi, è vista come «una nozione di *progressione verso la redenzione*» (2006, 92). Il graduale e lento avvicinamento all'*eschaton*, comporta una dislocazione temporale che porta l'individuo ad affidare le sue speranze in un non ben identificato spazio trascendente nel quale venga soddisfatto il desiderio di uguaglianza e libertà; comunque, il filosofo tiene

a precisare che la sua costruzione del mito non ha solo i crismi di aspettativa futura, ma può aiutare l'uomo anche nella prassi quotidiana

E tuttavia noi saremmo incapaci di agire se non uscissimo dal presente, se non ragionassimo su questo avvenire che sembra condannato a sfuggire sempre alla nostra ragione. L'esperienza ci prova che le *costruzioni di un avvenire indeterminato nel tempo* possono possedere una grande efficacia presentando ben pochi inconvenienti, allorché tali costruzioni siano di una certa natura; ciò che si verifica quando si tratti di miti nei quali si ritrovano le più forti tendenze di un popolo, di un partito, o di una classe, tendenze che si presentano allo spirito con l'insistenza degli istinti in ogni circostanza della vita, e che danno un aspetto di piena realtà a speranze di azioni prossime sulla quale si fonda la riforma della volontà. Noi sappiamo che questi miti sociali inoltre non impediscono affatto all'uomo di saper trarre profitto da tutte le osservazioni che egli compie della sua vita, e nessun ostacolo a ciò che costituisce le sue occupazioni normali (2006, 216).

Dunque, propria la tensione verso una concezione superiore di collettività porta l'individuo ad affinare le sue doti morali e lo conduce a una visione eudemonistica della società.

Una simile aspettativa ricorre anche nel pensiero di Ernesto Buonaiuti; secondo il modernista l'uomo è religioso nella misura in cui tutte le forze del suo essere sono tese verso un ideale più alto – come quello di comunità (Buonaiuti 1908b); tuttavia, rispetto a Sorel, la fiducia in un miglioramento complessivo non sempre scaturisce dal mito dello sciopero ma può trovare una valvola di sfogo anche nella vita democratica. I nuovi rapporti di forza, siano essi di natura morale o economica, penetrando nel mondo «inducono nel nostro spirito una corrente che è esclusivamente escatologica» (1908b, 65) e portano la democrazia ad assumere su di sé il peso della speranza di un rinnovamento reo di fondare un'umanità non più disposta a piegarsi ai giochi autoritari di istituzioni superiori. L'avvento quindi di una nuova società, e di una nuova politica, piuttosto che realizzazione mondana nel presente viene vissuta dall'eretico sacerdote come un mito profetico, in grado di fornire all'uomo le armi per resistere a qualsiasi ingiustizia e oppressione di cui, sia detto, egli stesso fu tante volte oggetto nel corso della sua esistenza.

## Bibliografia

- Bobbio, N. (1955). Benedetto Croce e il liberalismo. In Id. *Politica e cultura*. Torino: Einaudi.
- Buonaiuti, E. (1908a). *Il programma dei modernisti. Risposta all'enciclica di Pio X "Pascendi dominici Grecis"*. Roma: Società Internazionale Scientifico-Religiosa.
- Id. (1908b). La religiosità secondo il pragmatismo. *Il Rinnovamento*, 2, 43-68.
- Id. (1908c). Recensione a G. Sorel, Le système historique de Renan – III. Renan historien du Christianisme. *Il Rinnovamento*, 2, 198-202.
- Id. (1908d). A proposito delle 'Lettere di un prete modernista'. *Nova et Vetera*, 1.
- Id. (1945). *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*. Roma: Darsena.
- Id. (1948). *Lettere di un prete modernista*. A cura di M. Niccoli. Roma: Universale.
- Chiappetti, F. (2012). *La formazione di un prete modernista. Ernesto Buonaiuti e il Rinnovamento (1907-1909)*. Urbino: Quattroventi.
- Ciccotti, E. (1903). *Psicologia del movimento socialista. Note e osservazioni*. Bari: Laterza.
- Croce, B. (1907). Cristianesimo, socialismo e metodo storico, a proposito di un libro G. Sorel. *La Critica*, 5, 317-330.
- Id. (1963). *Il carattere della filosofia moderna*. Bari: Laterza.
- Id. (1965). *Storia d'Europa nel secolo decimono*. Bari: Laterza.
- Gentile, G. (1962). *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*. Firenze: Sansoni.
- Giorgini, G. (1999). *Liberalismi eretici*. Trieste: Edizioni Goliardiche.
- Guerri, G. B. (2001). *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti, un prete contro la chiesa*. Milano: Mondadori.
- Mores, F. (2013). Psicologia del movimento modernista. In A. Zambarbieri, *Modernismo e modernisti (I) (xi-xxi)*. Roma: Storia e Letteratura.
- Parenti, F. (1971). *Ernesto Buonaiuti*. Roma: Istituto della enciclopedia italiana.
- Prezzolini, G. (2009). *Il cattolicesimo rosso*. Roma: Storia e Letteratura.
- Quaranta, M. (2015). *La discussione filosofica nelle riviste del novecento (1900-1970)*. Padova: Edizioni Sapere.
- Ranchetti, M. (1963). *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*. Torino: Einaudi.
- Sasso, G. (2004). Benedetto Croce e il liberalismo (considerazioni e appunti). *La Cultura*, 1, 5-44.
- Scoppola, P. (1961). *Crisi modernista e riforma religiosa in Italia*. Bologna: Il Mulino.
- Spadolini, G. (a cura di) (1947). *Sorel*. Firenze: L'arco.
- Sorel, G. (2006). *Scritti politici*. A cura di R. Vivarelli. Torino: Utet.
- Tilgher, A. (1924). *Ricognizioni. Profili di scrittori e movimenti spirituali contemporanei*. Roma: Libreria di Scienza e Lettere.
- Zambarbieri, A. (2013-'14). *Modernismo e modernisti*. Roma: Storia e Letteratura.