

FRANCESCO MORES
INTRODUZIONE

La figura e l’opera di Ernesto Buonaiuti godono di un singolare privilegio. Autore di una autobiografia che percorre come un fiume carsico la cultura italiana¹, continuamente ristampato ancora oggi (e scelto, fra l’altro, per aprire una collana nuovamente impostata nel 2019, dedicata al “pensiero radicale”)², Buonaiuti ha avuto pochi biografi che si siano cimentati nell’offrirne un ritratto a tutto tondo. Agli inizi degli anni Settanta del secolo scorso Fausto Parente ne ha procurato un profilo breve, ma per molti aspetti insuperato³; nel 1979 Annibale Zambarbieri ha affrontato un nodo della biografia buonaiutiana, scandagliando tutto il fondale della controversia con Enrico Rosa⁴; nel 2001 e nel 2007 Giordano Bruno Guerri ha offerto la sua versione della vita di Buonaiuti, raccogliendola tra due estremi: *Eretico e profeta* e *un prete contro la Chiesa*⁵.

Con fiuto giornalistico, Guerri ha intercettato un sentire diffuso, tenendo insieme “eresia” e “profezia” e attribuendo a esse un valore positivo, che è tale perché Ernesto Buonaiuti sarebbe sempre stato “contro” una istituzione che lo perseguitò per decenni. In realtà, Buonaiuti non fu né un eretico, né un profeta, ma la sua condizione di scomunicato vitando e di (supposto) riformatore religioso lo hanno reso una figura familiare del panorama della cultura italiana religiosa e civile, ben al di là delle sue opere. A riprova di quanto appena sostenuto, basterà evocare la seconda, recentissima edizione del libro di Giordano Bruno Guerri, con un titolo modificato (*Eretico o santo. Ernesto Buonaiuti, il prete scomunicato che ispira papa Francesco*)⁶, cambiamenti e aggiornamenti nel testo e un capitolo aggiunto, che si propone di dimostrare una influenza di Buonaiuti sulle linee d’azione dell’attuale pontificato⁷.

¹ E. Buonaiuti, *Il pellegrino di Roma. La generazione dell’esodo*, Darsena, Roma 1945, poi, a cura di M. Niccoli e con una introduzione di A.C. Jemolo, Laterza, Bari 1964. Le successive riedizioni sono apparse nel 2008 e 2020: la prima a Roma presso Gaffi, con una introduzione di G. Gaeta e un’appendice di R. Morghen; la seconda a Torino, da Aragno, identica all’edizione del 1964.

² E. Buonaiuti, *Gesù il Cristo*, nella *Collana di pensiero radicale* diretta da Goffredo Fofi, E/O, Roma 2019. L’opuscolo apparve a Roma, presso Formiggini, nel 1926.

³ F. Parente, *Ernesto Buonaiuti*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1971 (seguito da Id., *Buonaiuti, Ernesto*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 15, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 1972, pp. 112-122).

⁴ A. Zambarbieri, *Il cattolicesimo tra crisi e rinnovamento. Ernesto Buonaiuti ed Enrico Rosa nella prima fase della polemica modernistica*, Morcelliana, Brescia 1979.

⁵ Mondadori, Milano 2001, e UTET, Torino 2007.

⁶ La nave di Teseo, Milano 2022.

⁷ *Ibi*, pp. 323-354 (20. *Francesco, papa gesuita e modernista*).

Più che soffermarsi sull'ultimo capitolo – in cui si cerca di dimostrare che il totale silenzio del vescovo della Chiesa di Roma su Buonaiuti sarebbe legato alla necessità di non prestare il fianco ad accuse di apostasia ed eresia, poiché «Ernesto e Jorge Mario condividono nemici e accuse»⁸ – è utile, per introdurre una sezione monografica su Ernesto Buonaiuti e il “*medioevo cristiano*”, considerare un passo delle conclusioni della nuova versione del libro di Guerri, che trae spunto da una lettera a Luigi Bietti del 20 gennaio 1942. Secondo Guerri, la missiva conterrebbe una delle più chiare professioni di fede del sacerdote romano, riassumibile in una formula e nelle sue implicazioni:

«Non Dio e figlio di Dio ma “voce di Dio”: un profeta. In più Buonaiuti sapeva bene che il “il dogma trinitario è una tardiva elaborazione concettuale della teologia cristiana, che non si è compiuta senza discordie e polemiche”. La Chiesa aveva dunque ragione a scomunicarlo per le sue teorie su Cristo e l'eucarestia? Secondo le sue regole, sì. Il problema però non è questo. L'evolversi degli studi neotestamentari è stato rapidissimo, grazie al seme del modernismo e a nuove scoperte: si pensi soltanto ai manoscritti di Qumran, ritrovati per caso in una serie di grotte della Cisgiordania l'anno dopo la morte di Buonaiuti; se fosse vissuto, con ogni probabilità avrebbe dedicato alla loro analisi il resto della vita. In questi testi di una comunità religiosa, risalenti a decenni prima della nascita di Gesù, si leggono frasi e concetti che poi ritroviamo nei Vangeli»⁹.

Per quale ragione Ernesto Buonaiuti, «se fosse vissuto», avrebbe dovuto dedicare «il resto della vita» a studiare i frammenti di Qumran? Evidentemente non per amore della filologia, ma sulla base di quello che sembra essere un dato acquisito in molte delle ricostruzioni biografiche parziali della vita di Buonaiuti: egli fu un riformatore perché intendeva riportare il cristianesimo alle sue origini.

Che queste origini siano un mito è ovvio, come è ovvio che non solo di tale mito viva la fama e la fortuna di Ernesto Buonaiuti. I cinque contributi raccolti in questa sezione monografica della «*Rivista di storia del cristianesimo*» esplorano l'altro corno della fiamma di Buonaiuti creatore di miti, concentrandosi sul suo rapporto con l'età medievale.

Il primo saggio, di Francesco Mores, colloca l'interesse buonaiutiano per il medioevo nella prospettiva della sua fortuna. Essa è letta attraverso il prisma dell'opera più nota di Raffaello Morghen, quel *Medioevo cristiano* apparso nel 1951 che lo stesso Morghen iscrisse senza esitazioni al magistero del sacerdote romano. Mores cerca di dimostrare come il *Medioevo cristiano* vada interpretato alla luce della lunga storia del mito di un “*medioevo cristiano*”, studiata da Giovanni Miccoli. Alla metà degli anni Cinquanta, Miccoli partì anche dalle ricerche gregoriane di Morghen per definire mezzi e fini di una nuova critica storiografica. Come scrisse Delio Cantimori, uno dei suoi

⁸ *Ibi*, p. 344.

⁹ *Ibi*, p. 359. La pagina si trova al centro delle brevi *Conclusioni, per ora, ibi*, pp. 355-360. La lettera a Bietti è citata nell'edizione procurata da L. Bedeschi, *Buonaiuti, il concordato e la Chiesa*, con un'appendice di lettere inedite, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 310-311.

maestri, in una lettera del 18 giugno 1960, lo storico triestino aveva mostrato fin da subito di saper «trasferire la sua preparazione e i suoi interessi specifici di medievista nella discussione di temi e argomenti anche apparentemente lontani dai suoi interessi»¹⁰.

La lontananza e, nel contempo, la vicinanza del mito del “medioevo cristiano” vanno tenute ben presenti se si vuole comprendere la particolare attenzione che Buonaiuti ebbe nei confronti di Tommaso d’Aquino. Nel secondo saggio della sezione, Annibale Zambarbieri attraversa la preistoria tomista del sacerdote romano, dove l’aggettivo “tomista” non indica l’adesione a un sistema filosofico riedificato a partire dal pontificato di Leone XIII, bensì una lunga fedeltà a uno dei suoi primi maestri, Luigi Chiesa. La parentesi pragmatista di Buonaiuti non può cancellare il ruolo seminale svolto da Chiesa nell’orientare un pensiero attento al “realismo” e alle varie modalità del “conoscimento umano”, nonostante le oscillazioni (particolarmente negative, nei confronti della scolastica, quelle registrabili nelle *Lettere di un prete modernista*).

A fronte delle oscillazioni buonaiutiane davanti a Tommaso, il contributo di Federico Ferrari fornisce un diverso esempio di fedeltà. Se nel caso studiato da Zambarbieri era piuttosto il legame con un maestro (Luigi Chiesa) a rendere vivo l’interesse per Tommaso, è merito di Ferrari illuminare l’attenzione di un frate Predicatore (Mariano Cordovani) per il Buonaiuti studioso di Francesco da Assisi e del francescanesimo. Il teologo Cordovani e lo storico Buonaiuti si avvicinarono nel 1921, sotto il segno – in negativo – di Paul Sabatier, per poi divergere decisamente. Nel 1936, grazie a un voto di Cordovani, il Sant’Uffizio condannò la raccolta *Pietre miliari nella storia del cristianesimo*, apparsa nel 1935 a Modena, presso Guanda: il Francesco “sovertitore” che emergeva dalle pagine del volume non era fatto per un frate Predicatore che non amava la rivoluzione. La polemica a mezzo stampa tra i due che ne seguì è meno rilevante della sorte della ristampa del 1939 del profilo dedicato a Francesco da Buonaiuti nel 1926. Ferrari ipotizza che sia stata la Suprema *motu proprio* ad affidare la nuova edizione al giudizio di Cordovani, che se ne occupò insieme alla ristampa del profilo su Gesù (ancora 1926 e 1940). I due volumetti erano la testimonianza di una “resipiscenza” o la prova della continuazione di un “metodo insincero e subdolo”?

Il saggio di Federico Ferrari risponde alla domanda appena posta con un richiamo a un aspetto – quello del “ritorno” alla Chiesa romana – che è una delle grandi questioni dell’ultimo tratto della vita di Ernesto Buonaiuti. Ma è impossibile non notare la coincidenza tra l’inizio delle traversie universitarie del sacerdote romano, la scomunica maggiore, la pubblicazione del profilo su Francesco e della traduzione italiana di *Das Heilige* di Rudolf Otto analizzata

¹⁰ La missiva è conservata nel dossier relativo alla candidatura per un soggiorno bimestrale – tra il maggio e il giugno del 1961 – presso l’archivio del Warburg Institute di Londra. Mi sono soffermato sull’importanza di questo breve soggiorno nell’itinerario di Miccoli in F. Mores, *Nel segno di Francesco*, in corso di stampa nel secondo fascicolo dell’annata del 2022 di «Frate Francesco».

da Omar Brino. Nel 1926 Buonaiuti scrisse una introduzione alla traduzione destinata a essere stampata a parte, con il titolo *La religione nella vita dello spirito*; in essa, cercò di confrontarsi con la filosofia religiosa di Otto, che egli interpretava come una sintesi positiva di Schleiermacher e Kant, viziata però da quell’ indefinito individualismo imputato in blocco al protestantesimo. Si ricordi che il 1926 è anche l’anno di pubblicazione di *Lutero e la Riforma in Germania*, libro francamente antiprottestante, nel quale Brino rintraccia tanto l’idea della Riforma come evento disgregatore di una unitaria (e immaginaria) cristianità medievale, quanto il tentativo di utilizzare Otto nella sua personale battaglia contro Croce e Gentile.

La persistenza di Schleiermacher, attraverso Otto, nell’opera di Buonaiuti è un fatto rimarcato da Brino, come è un fatto che Schleiermacher fu letto dal sacerdote romano alla luce della propria esperienza “modernistica”. Ma non andrà trascurato anche il rilievo circa la presenza, nell’opera buonaiutiana, di una «paccottiglia pseudo-scientifica di tipo razzistico, per cui nel protestantesimo vi sarebbero i resti di una presunta razza germanica diversa dalla presunta razza “mediterranea” presente nel cattolicesimo», soprattutto se messo a confronto con le due figure di Friedrich Schneider e Joseph Sauer, studiate da Claus Arnold nel saggio che chiude la sezione monografica. Come Buonaiuti, anche Schneider cambiò almeno una volta idea sull’età medievale, ragionando sul problema del gotico come stile peculiarmente germanico, cattolico e papale; con il suo insegnamento, Schneider ebbe un impatto significativo sul pensiero e l’opera del suo pupillo Sauer. Partendo dal maestro, Sauer percorse la via che gli consentì di storicizzare l’età medievale, senza però rinunciare all’idea che l’arte medievale fosse comprensibile solo attraverso la teologia (cattolica), in un contesto che era in ogni caso molto diverso da quello dei secoli della (sempre immaginaria) cristianità medievale.

L’immaginazione teologica di Joseph Sauer è certamente molto diversa da quella di Ernesto Buonaiuti; a unirle, è la cornice, quel mito del “medioevo cristiano” che – come ci ha insegnato Giovanni Miccoli – da più di due secoli influenza il modo in cui la Chiesa romana percepisce sé stessa. Studiare il “medioevo cristiano” di Buonaiuti può contribuire a chiarire almeno in parte le ragioni di una così persistente fortuna.