

Massimo Parodi

.Agostinismo e politica intorno a un anno fatale, il 1929

Per mantenere un po' del mistero che ho cercato di creare con il titolo del mio intervento, inizio con due citazioni di cui preciserò l'autore solo dopo la lettura. La prima citazione è del 3 maggio 1929:

*Prima constatazione: l'Italia ha il privilegio singolare, di cui dobbiamo andare orgogliosi, di essere l'unica nazione europea che è sede di una religione universale. Questa religione è nata nella Palestina, ma è diventata cattolica a Roma. Se fosse rimasta nella Palestina, molto probabilmente sarebbe stata una delle tante sette che fiorivano in quell'ambiente arroventato, come ad esempio quelle dagli Esseni e dei Terapeuti, e molto probabilmente si sarebbe spenta, senza lasciare traccia di sé.*

La seconda citazione è di venti giorni dopo e sembra tesa a moderare il pesante giudizio di carattere storico contenuto nelle parole appena lette:

*Io non ho inteso di escludere, anzi l'ammetto, il disegno divino in tutto ciò che è accaduto, in tutto quanto si è svolto; ma sarà pur concesso di affermare che lo svolgimento dei fatti si è verificato a Roma e non ad Alessandria d'Egitto e nemmeno a Gerusalemme ...*

Si tratta non di uno studioso di storia, né tantomeno di uno storico delle religioni, ma di Benito Mussolini: i passi provengono da due discorsi pronunciati rispettivamente alla Camera<sup>1</sup> e al Senato<sup>2</sup> per proporre e sostenere la ratifica dei Patti Lateranensi firmati l'11 febbraio dello stesso anno. È abbastanza interessante che, nel momento in cui ci si appresta a riconoscere un trattato giudicato di grande importanza con il capo della chiesa cattolica, si ipotizzi una situazione in cui il cristianesimo stesso avrebbe probabilmente conosciuto solamente pochi mesi o anni di vita, cosa che risulta avere profondamente irritato il pontefice – Pio XI – che sarebbe persino arrivato a minacciare di non confermare la propria approvazione ai Patti firmati pochi mesi prima.

Due sono gli aspetti che sembra importante sottolineare: da un lato quella che si potrebbe definire – forse un poco ambiziosamente – la proposta di una lettura storico-critica dell'origine e dell'affermazione della religione cristiana e, dall'altro, l'ammorbidente della tesi che, nel secondo intervento, viene sostanzialmente confermata, ma in un contesto di carattere quasi provvidenzialistico che potremmo in un certo senso definire di vago sapore agostiniano.

---

<sup>1</sup> *Atti del Parlamento Italiano. Camera dei deputati. Discussioni. 1929*, vol. 1, p. 131. Reperibile in rete all'indirizzo <http://storia.camera.it/lavori/regno-d-italia/leg-regno-XXVIII/1929/30-aprile>

<sup>2</sup> *Atti parlamentari della Camera dei senatori. Discussioni. 1929*, vol. 1. Reperibile in rete all'indirizzo <http://cronologia.leonardo.it/storia/a1929d.htm>

Per comprendere la molteplicità di implicazioni presenti in queste prese di posizione, occorre tenere presente che in varie occasioni, e da diverse provenienze, si è diffusa una ipotesi, per altro sempre smentita dai diretti interessati, ma la cui semplice esistenza risulta assai eloquente. Si è cioè suggerito che, dietro alcuni passaggi dei discorsi pronunciati in questa occasione da Mussolini, fosse presente l'influenza, involontaria, di un sacerdote, docente universitario di Storia del cristianesimo, molto mal visto dalla Santa Sede.

Si tratta di Ernesto Buonaiuti<sup>3</sup>, che era stato coinvolto nella crisi e nella condanna del *modernismo*, agli inizi del secolo, anche se personalmente non aveva mai condiviso l'uso del termine, preferendogli eventualmente *arcaismo*, in quanto, a suo parere, si faceva riferimento a una proposta di ritorno a un cristianesimo più vicino alla ispirazione originaria. Coinvolto nella condanna del movimento con l'enciclica *Pascendi* del 1907, fu oggetto di numerose e feroci critiche in particolare dalla rivista dei Gesuiti *Civiltà Cattolica* e da numerose e ripetute accuse negli anni successivi.

Ci sarebbe dunque la mano di Buonaiuti, inconsapevole e involontaria, grazie alla mediazione di Missiroli, al quale Mussolini avrebbe chiesto una collaborazione nella stesura dell'impegnativo discorso – che prende in esame la storia dei rapporti tra potere temporale e potere spirituale, dalle origini del cristianesimo fino al XX secolo, per analizzare infine i vari concordati stipulati negli anni recenti con altri stati – e che, a sua volta, avrebbe sentito Buonaiuti. La voce è sempre stata smentita dai diretti interessati, ma la sua stessa esistenza risulta assai interessante per dare un'idea della complessità della situazione e dell'intreccio delle posizioni teoriche. Il risultato quasi ironico potrebbe dunque essere che Mussolini sostenga in Parlamento alcuni punti di vista suggeriti indirettamente dal sacerdote condannato e sospeso dall'insegnamento, il quale pare averne tratto qualche speranza per l'evolversi della situazione che lo riguarda, dal momento che coglie una vicinanza di posizioni tra quanto egli stesso pensa e quanto viene sostenuto, in quell'occasione sicuramente solenne, da Benito Mussolini.

Buonaiuti nasce a Roma nel 1881, dove frequenta il seminario, e, come si è detto, coinvolto nella crisi modernista è autore, in tutto o in parte, di un testo fondamentale apparso anonimo – *Il programma dei modernisti*<sup>4</sup> pubblicato nel 1907 e ristampato nel 1911 – dove compaiono tesi da lui sostenute anche in altre opere. Nel 1913 ottiene la cattedra di *Storia del cristianesimo* all'università *La Sapienza* di Roma e nel 1921 viene

---

<sup>3</sup> Cfr. L. Bedeschi, *Buonaiuti, il Concordato e la Chiesa*, Il Saggiatore, Milano 1970; G. B. Guerri, *Eretico e profeta. Ernesto Buonaiuti. Un prete contro la chiesa*, Mondadori, Milano 2001.

<sup>4</sup> *Il Programma dei Modernisti*, Soc. Interna Scientifico-Religiosi, Roma 1907.

dichiarato eretico dal Sant'Uffizio per opinioni critiche a proposito della presenza di Cristo nella Eucarestia e della stessa divinità di Cristo; nel 1926 la condanna viene confermata, con l'aggravante che *i fedeli lo devono evitare*.

È direttamente coinvolto nella questione dei patti lateranensi, in primo luogo come parte in causa, quasi come *merce di scambio*, in quanto in alcune fasi delle trattative, secondo il clima che si viene di volta in volta creando, risulta che il governo italiano minacci di restituirgli la cattedra, dalla quale era stato allontanato grazie al conferimento di altri incarichi. In secondo luogo, due articoli del Concordato sembrano essere espressamente rivolti contro di lui.

L'articolo 5 recita:

*Nessun ecclesiastico può essere assunto o rimanere in un impiego od ufficio dello Stato italiano o di enti pubblici dipendenti dal medesimo senza il nulla osta dell'Ordinario diocesano.*

*La revoca del nulla osta priva l'ecclesiastico della capacità di continuare ad esercitare l'impiego o l'ufficio assunto.*

*In ogni caso i sacerdoti apostati o irretiti da censura non potranno essere assunti né conservati in un insegnamento, in un ufficio od in un impiego, nei quali siano a contatto immediato col pubblico.<sup>5</sup>*

e, proprio sulla base di questo articolo, non gli verrà consentito di tornare all'insegnamento universitario, mentre nell'articolo 29 si legge:

*i) L'uso dell'abito ecclesiastico o religioso da parte di secolari o da parte di ecclesiastici e di religiosi, ai quali sia stato interdetto con provvedimento definitivo della competente autorità ecclesiastica, che dovrà a questo fine essere ufficialmente comunicato al Governo italiano, è vietato e punito colle stesse sanzioni e pene, colle quali è vietato e punito l'uso abusivo della divisa militare,<sup>6</sup>*

per cui fu costretto a smettere l'abito di sacerdote cattolico, cui mai aveva voluto rinunciare, neppure dopo la condanna da parte delle autorità ecclesiastiche, e che per altro continuerà a indossare, secondo le commoventi testimonianze degli amici, quando si trova in casa.

Buonaiuti è uno dei dodici docenti universitari che rifiuta di sottoscrivere il giuramento di fedeltà al regime fascista e neppure dopo la conclusione della guerra viene reintegrato nell'insegnamento, in quanto l'accettazione dei Patti Lateranensi da parte del nuovo regime comporta il mantenimento di tutte le misure repressive che lo avevano colpito dopo il 1929.

---

<sup>5</sup> *Concordato fra la Santa Sede e l'Italia*. Reperibile in rete all'indirizzo [http://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/archivio/documents/rc\\_seg-st\\_19290211\\_patti-lateranensi\\_it.html#CONCORDATO\\_FRA\\_LA\\_SANTA\\_SEDE\\_E\\_LITALIA](http://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/archivio/documents/rc_seg-st_19290211_patti-lateranensi_it.html#CONCORDATO_FRA_LA_SANTA_SEDE_E_LITALIA)

<sup>6</sup> *Ibidem*.

Nel *Programma dei modernisti*, già citato, si critica duramente il fatto che la fede cattolica sia fondata su postulati teorici presentati come indiscutibili:

*...sentiamo vacillare la saldezza dei postulati teorici che ci avevano additato come base indispensabile della fede cattolica ... Le pretese basi della fede ci apparvero inesorabilmente caduche<sup>7</sup>*

e Buonaiuti ribadisce ripetutamente che non si tratta assolutamente di contrapporre a tali postulati teorici altre e diverse visioni teoriche o filosofiche, quanto piuttosto di ricorrere alla critica testuale e allo studio scientifico della Sacra Scrittura, prescindendo totalmente da qualsiasi presupposto di carattere filosofico.

Occorre sottolineare che il riferimento è a

*principi scientifici che non sono suscettibili di alcuna attenuazione e deformazione, perché sono semplicemente i principii della scienza storica in quanto tale<sup>8</sup>*

per cui

*... se il modernismo non è un semplice e ambiguo nome, è un metodo critico, applicato come di dovere alle forme religiose dell'umanità in genere e al cattolicesimo in ispecie*

*... revisione completa delle basi positive su cui s'innalza l'interpretazione scolastica del cattolicesimo ...*

*esigenza evidente del sentimento religioso che cerca incessantemente in nuove forme di pensiero di conservare la sua efficacia fra gli uomini;<sup>9</sup>*

ne segue un preciso giudizio sia, in generale, sull'esperienza religiosa, sia, in particolare, sulle origini del cristianesimo, basato sulla consapevolezza che

*... parole e idee sono opera dell'uomo, naturalmente tanto le une che le altre partecipano all'imperfezione dell'uomo, e da qui le frequenti ripetizioni e dissonanze.<sup>10</sup>*

È dunque necessario operare una netta distinzione fra la verità storica, che si basa su esperienze e contesti sensibili, e la verità della fede che richiede invece il ricorso a un lume soprannaturale<sup>11</sup> e quindi anche tra il Cristo storico e il Cristo della fede<sup>12</sup>. Un altro presupposto centrale della dottrina cattolica che risulta messo in discussione è la tesi secondo la quale le verità dogmatiche esisterebbero fin dall'inizio, e quindi anche nella predicazione di Gesù, se pure talvolta presenti solo in forma implicita:

*Il cristianesimo, per la critica, è un fatto come tutti gli altri: sottoposto alle medesime leggi di sviluppo, permeabile alle medesime efficacie politiche, giuridiche ed economiche, suscettibile delle*

---

<sup>7</sup> *Il programma dei modernisti*, Bocca, Torino 1911, p. 13.

<sup>8</sup> Ivi, p. 21.

<sup>9</sup> Ivi, p. 23.

<sup>10</sup> Ivi, p. 42.

<sup>11</sup> Ivi, p. 66.

<sup>12</sup> Ivi, p. 67.

*medesime variazioni. La sua qualità di fatto religioso non toglie le altre qualità, comuni ad ogni evento storico in cui si esprime l'attività spirituale degli uomini.*<sup>13</sup>

Malgrado questa accentuata connotazione di carattere storico critico, che porta a contestare in modo deciso l'idea di una fissità del corpo dogmatico del cristianesimo, che invece si evolve, come ogni cosa umana, nel corso della storia, tuttavia nel discorso di Buonaiuti colpisce una sostanziale vicinanza alle posizioni ufficiali della Chiesa a lui contemporanea. Si può usare come metro di paragone l'importante enciclica di Leone XIII – *Aeterni Patris* – che, nel 1879, insiste sulla necessità di riprendere lo studio della filosofia medievale e, in particolare, pone al centro dell'attenzione la dottrina di Tommaso d'Aquino che viene a rappresentare la filosofia ufficiale della tradizione e della Chiesa cattolica, e si rimane colpiti dal fatto che, da un lato, Buonaiuti afferma con decisione che non è sufficiente o non più sufficiente insistere sulla fusione essenziale del pensiero cristiano con quello aristotelico che si afferma nel XIII secolo<sup>14</sup>, mentre, d'altro lato, sembra accettare le indicazioni provenienti dall'enciclica, per quanto riguarda l'insegnamento ufficiale della Chiesa, come se non condividesse il rilievo teorico delle posizioni proposte dall'enciclica, ma, al tempo stesso, concordasse con il quadro storico all'interno del quale l'enciclica colloca le proprie tesi teoriche:

*... fin dagli inizi delle discussioni filosofiche medioevali, la Chiesa rivolge la sua simpatia verso la logica realistica, pur respingendo la metafisica di Aristotele, perché essa rappresenta la più efficace formulazione di un atteggiamento spirituale di fronte alla realtà, in armonia con le esigenze di una concezione assolutista della religione e con quelle di un esercizio teocratico del potere politico e morale.*<sup>15</sup>

Il giudizio storico suona abbastanza discutibile perché non è facile comprendere a quali momenti del pensiero cristiano intenda fare riferimento per sostenere la presenza della *logica realistica* nel III o IV secolo, ma si comprende bene che cosa egli personalmente voglia affermare e cioè che la Chiesa, e non tanto i pensatori cristiani in senso generale, avvia fin dagli inizi quel percorso destinato a sfociare nell'assunzione dell'aristotelismo come filosofia per così dire ufficiale e – sottolinea – funzionale a una prospettiva politica di carattere teocratico, mentre prima era un'altra cosa.

In un articolo del 1905 – *S. Agostino come teorico della conoscenza*<sup>16</sup> – esamina la riflessione di carattere esplicitamente filosofico dell'antico Padre della chiesa e presenta

---

<sup>13</sup> Ivi, p. 76.

<sup>14</sup> Ivi, p. 24.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 87-88.

<sup>16</sup> E. Buonaiuti, *S. Agostino come teorico della conoscenza*, "Rivista storico-critica delle scienze teologiche" 1 (1905), successivamente in *Saggi di Storia del cristianesimo*, a cura di A. Donini e M. Nicoli, con prefazione di L. Salvatorelli, Neri Pozza, Venezia 1957, pp. 283-301.

lo studio di Agostino anche come un importante contributo al superamento delle difficoltà in cui è venuto a trovarsi il pensiero moderno, dal momento che, riflettere sul suo modo di analizzare il caposaldo della ricerca filosofica, e cioè il *valore delle nostre idee*, può rispondere alle nostre stesse preoccupazione attuali,

*scaturite dalla crisi dissolvitrice del kantismo ... sottoporre a nuova revisione critica quei postulati dialettici che la filosofia medievale ritenne come base incrollabile e inevitabile di ogni speculazione.*<sup>17</sup>

Sembra chiaro come Buonaiuti continui ad attribuire alla filosofia medievale i caratteri che pure l'*Aeterni Patris* le attribuisce, pur continuando a giudicarli in termini fortemente negativi da un punto di vista teorico.

Alla luce di queste premesse, nel pensiero agostiniano si può cogliere un *evidente dualismo*, la cui descrizione consente di evidenziare ulteriormente le posizioni di Buonaiuti stesso:

*da una parte noi coglieremo delle confessioni di una modernità stupefacente, dall'altra noi ascolteremo le prime nette affermazioni della logica scolastica.*<sup>18</sup>

È molto interessante notare come dunque in Agostino si trovino delle non meglio definite anticipazioni di una pretesa *logica scolastica*, mentre gli aspetti *moderni* del suo pensiero sarebbero quelli che a questo tipo di logica si contrappongono. Nel quadro della lettura unitaria del pensiero medievale proposta dalla *Aeterni Patris*, è quasi inevitabile cercare di trovare in Agostino le basi lontane di quella costruzione teorica destinata a realizzarsi pienamente, molti secoli più tardi, solo grazie all'aristotelismo, ma contemporaneamente si può affermare che esistono nella sua riflessione tratti di *modernità* che vanno oltre l'aristotelismo e forse consentono di riannodare fili apparentemente interrotti tra il pensiero successivo alla grande stagione dell'idealismo tedesco e il pensiero cristiano originario.

Non c'è da stupirsi se il pensiero agostiniano viene presentato come segnato da forti tratti di incoerenza interna, derivanti in primo luogo da una confusione di fondo tra posizioni filosofiche e contenuti della fede:

*Uno scolastico avrebbe certamente molto da osservare circa questa singolare confusione che il convertito fa tra credenza naturale in Dio e fede soprannaturale in Lui; tra il desiderio della vita eterna nel possesso di Dio e il miglioramento della vita umana nella fedeltà ai suoi precetti.*<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Ivi, p. 284.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Ivi, p. 295.

Il dualismo deriva fundamentalmente dalla contraddizione, presente in Agostino, tra eredità neoplatonica e realismo aristotelico:

*Nel suo misticismo, residuo della educazione neoplatonica, si è infiltrata una copiosa corrente di realismo aristotelico. Agostino non l'ha sorbita dallo studio dello Stagirita; ma inconsapevolmente, la maturità del pensiero cristiano ha fatto risorgere in lui questa filosofia, che è la filosofia delle grandi unità spirituali in formazione.<sup>20</sup>*

La presenza di importanti componenti di *realismo aristotelico* neppure deve essere fatta risalire a un'influenza diretta da parte di Aristotele; si tratta in realtà di un riferimento quasi inevitabile – verrebbe da pensare a una sorta di aspetto dialettico di una specie di *fenomenologia della spirito cristiano* – per poter aspirare a quella sistematizzazione complessiva della storia del cristianesimo che è l'ambizioso programma dell'enciclica di Leone XIII.

A volte si potrebbe dire che la realtà empirica non si adatta pienamente alla logica sovrastorica cui la storia dovrebbe adattarsi e allora si può persino osservare che

*Sant'Agostino è apparso un po' troppo tardi per entrare completamente nel novero degli eroi eponimi del pensiero cattolico; e troppo presto per ridurre a organicità stabile la filosofia realistica cristiana.<sup>21</sup>*

Troppo tardi per essere un vero cristiano delle origini e troppo presto per essere pienamente sulla strada di Tommaso.

Per confermare la connotazione che si è voluta dare al 1929, definito *anno fatale*, si può osservare che l'incoerenza e il carattere disordinato della riflessione agostiniana sottolineati da Buonaiuti si collocano in un clima storiografico più generale caratterizzato – proprio negli anni Venti e Trenta – dagli studi di Etienne Gilson, anch'egli ispirato dalle posizioni neoscolastiche della *Aeterni Patris*, frutto di un lavoro di grande competenza e dottrina di carattere sia filosofico sia storico. È interessante tenere presente come Gilson venga costruendo in questi anni una categoria di analisi che molta influenza ha indubbiamente avuto sui successivi studi agostiniani, a partire da un famoso articolo – *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin* – pubblicato nel 1926 sul primo numero degli *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, nel quale, a proposito del problema della conoscenza e, in particolare, della dottrina dell'illuminazione si sostiene che il pensiero di Agostino si trova in uno *stato di indeterminazione relativa*, dovuto soprattutto alla incapacità di tenere insieme l'eredità neoplatonica e i necessari progressi nella teoria della conoscenza.

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 299.

<sup>21</sup> Ivi, p. 300.

La categoria di *indeterminazioni agostiniane* proposta dallo studioso francese può naturalmente apparire discutibile, ma è sicuramente geniale per dare conto delle difficoltà che inevitabilmente si incontrano nel tentativo di trasformare Agostino in un pensatore sistematico e internamente coerente. Se non si ammette che la mancanza di una chiusura precisa dei ragionamenti agostiniani sia un tratto peculiare e voluto del suo procedere lungo il cammino della riflessione filosofica, occorre ammettere che molti problemi rimangono aperti, insoluti, *indeterminati*.

Del 1930 è *Réflexions sur la controverse s. Thomas - s. Augustin*<sup>22</sup>, in cui Gilson scrive:

*Un livello ancora più avanzato della riflessione filosofica condusse i pensatori medievali a comprendere che, se si ammette il sensibile aristotelico, si rende necessario un intelletto agente proprio dell'individuo per spiegare che l'anima possa trarne dei concetti; ma dal momento che l'influenza di sant'Agostino restava profonda, questi pensatori cercarono la soluzione del problema nell'attribuzione all'uomo di un intelletto capace di produrre dei concetti così come vuole Aristotele, ma incapace di produrre la verità, come vuole Agostino. Mantenere l'intelletto agente di Aristotele sotto l'illuminazione di sant'Agostino era un compito ingrato e anche, in un senso, contraddittorio,*<sup>23</sup>

e del 1934 è *Sur quelques difficultés de l'illumination augustiniennne*<sup>24</sup>:

*il Medioevo ha cercato invano nei suoi scritti una teoria della formazione dei concetti confrontabile a quella di Aristotele e capace di equilibrare la sua teoria dell'illuminazione.*<sup>25</sup>

Esattamente del 1929 è la grande monografia di Gilson su Agostino<sup>26</sup>, in cui si possono leggere queste chiarissime parole:

*Agostino ha dunque ereditato una definizione platonica dell'uomo; d'altra parte il suo essere cristiano lo obbliga a mantenere fermamente l'unità del composto umano fatto di un'anima e di un corpo, da qui un'indeterminazione nel suo pensiero, spesso riscontrabile nei testi, in modo particolare quando tenta di costringere la formula di Platone a esprimere una nozione cristiana dell'uomo.*<sup>27</sup>

L'impressione è di trovarsi di fronte a interpretazioni non troppo lontane da quelle di Buonaiuti, anche se non sono riuscito a trovare negli scritti del sacerdote italiano riferimenti espliciti allo studioso francese; anche il primo potrebbe esprimere un giudizio di questo tenore a proposito della teoria della conoscenza agostiniana:

---

<sup>22</sup> Gilson É., *Réflexions sur la controverse s. Thomas – s. Augustin* in *Mélanges Mandonnet*, Vrin, Paris, 1930, vol. I, , pp. 371-383.

<sup>23</sup> Ivi, p. 380.

<sup>24</sup> Gilson É., *Sur quelques difficultés de l'illumination augustiniennne*, "Revue néo-scholastique de philosophie" 41 (1934), , pp. 321-331.

<sup>25</sup> Ivi, p. 323.

<sup>26</sup> Gilson É., *Introduction à l'étude de saint Augustin* (1929), Vrin, Paris 1944<sup>2</sup>, 1969<sup>4</sup>

<sup>27</sup> Ivi, p. 58.



*Qualsiasi sforzo sia fatto, rimangono delle indeterminazioni in ogni esposizione della noetica agostiniana.*<sup>28</sup>

Buonaiuti insiste sul fatto che Agostino è importante non tanto per la sua riflessione filosofica, cioè per la dottrina della conoscenza, quanto per il suo decisivo contributo alla elaborazione di una teoria della grazia e della predestinazione. Le teorie filosofiche agostiniane sono in realtà interessanti proprio per gli aspetti discutibili che si sono messi in evidenza:

*... se queste sono caotiche, incerte, mal delineate ... riflesso di una incertezza più vasta e più significativa: quella di tutta la società cristiana del suo tempo, che passa dallo stato di minorenni al possesso e all'assorbimento di tutto il mondo sociale.*<sup>29</sup>

Agostino dunque, anziché rappresentare una contraddizione teorica – come accade nelle pagine di Gilson – diventa in Buonaiuti il rappresentante della crisi del cristianesimo, in particolare dei tratti che ne avevano segnato la forma originaria, nella quale era soprattutto un modo di agire e di operare, non ancora oggetto di elaborazione teorica, e contribuisce in modo decisivo all'avvio di una nuova fase proprio con la sua attenta riflessione sul rapporto tra cristianesimo e cultura classica, a proposito della quale Buonaiuti ricorda l'immagine del *furto sacro*, richiamata anche nella *Aeterni Patris*. La convinzione agostiniana che la nuova cultura cristiana abbia il diritto e il dovere di sottrarre alla tradizione pagana i tesori della sua sapienza, come gli Ebrei erano stati autorizzati a fare con le ricchezze degli Egiziani, per affrontare il viaggio che si apprestavano ad affrontare, costituisce un contributo essenziale per avviare un processo destinato a dare grandi frutti nei secoli successivi.

In questo contesto di impegno culturale,

*Non sono poi da passare sotto silenzio, né da stimare di poco conto, la conoscenza più accurata e più ampia delle cose che si credono, e la comprensione un po' più limpida, per quanto è possibile, degli stessi misteri della fede, che Agostino e gli altri Padri hanno lodata e si sono studiati di conseguire, e che lo stesso Concilio Vaticano ha giudicata fruttuosissima.*<sup>30</sup>

Agostino riveste quindi una posizione di rilievo anche per avere insistito sulla utilità di chiarire e comprendere i contenuti della fede con lo strumento della ragione, anche se Buonaiuti – sempre secondo l'insegnamento dell'*Aeterni Patris* – aggiunge immediatamente che per una comprensione della fede è altrettanto importante cogliere

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 141

<sup>29</sup> E. Buonaiuti, *S. Agostino come teorico della conoscenza*, cit., p. 284.

<sup>30</sup> *Aeterni Patris*. Lettera enciclica di Sua Santità Leone PP. XIII. Reperibile in rete all'indirizzo [http://www.vatican.va/holy\\_father/leo\\_xiii/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_04081879\\_aeterni-patris\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_04081879_aeterni-patris_it.html)

la razionalità dei nessi interni, cioè la sistematicità dei contenuti, dimostrando in questo modo che, al termine del percorso di cui si stanno commentando gli inizi, si profila la figura decisiva di Tommaso d'Aquino.

L'enciclica completava le indicazioni sul ruolo di Agostino nella storia del cristianesimo sottolineando il suo ruolo nella lotta contro le eresie

*Ma parve che a tutti togliesse la palma Agostino il quale, dotato di robustissimo ingegno e sommamente preparato nelle discipline sacre e profane, gagliardamente combatté tutti gli errori dell'età sua con somma fede e con eguale dottrina,*<sup>31</sup>

e, da parte sua, con una osservazione che suona piuttosto curiosa nella sua radicalità, Buonaiuti arriva a dire che

*... Agostino ha gettato le basi teoriche della santa Inquisizione ...*<sup>32</sup>

L'atteggiamento bivalente nei confronti di Agostino ha un preciso fondamento teorico nel giudizio di Buonaiuti sul passaggio da una prima a una seconda fase della storia del cristianesimo, che sembra riflettersi nello stesso sviluppo del pensiero agostiniano. In un primo momento,

*Nelle opere che si avvicinano di più alla sua conversione, sant'Agostino è il vero dialettico dell'immanenza ...*<sup>33</sup>

e in questo senso ricorda naturalmente il *De vera religione*, in cui l'atteggiamento del pensatore cristiano trova un'espressione assai eloquente nella famosa espressione *in interiore homine habitat veritas*, mentre

*... Nelle opere più tardive i concetti di sant'Agostino assumono una fisionomia più netta, più particolareggiata ...*<sup>34</sup>

e con lui tutto il pensiero cristiano sembra raggiungere una sorta di maturità, nell'atteggiamento per cui

*... non percepisce più l'atto del pensiero come risultato di una incosciente vibrazione spirituale ... ma ne esamina il meccanismo, ne tenta sicuramente l'analisi, ne spoglia minuziosamente il contenuto astratto.*<sup>35</sup>

Compare in questo contesto anche un riferimento al *De trinitate*, ma solo per quanto riguarda la confutazione dello scetticismo, ed è abbastanza curioso che non si faccia alcun cenno alla grande analogia tra facoltà della conoscenza e trinità divina.

Siamo di fronte a un passaggio significativo dal punto di vista storico, che porta a parlare di maturità del cristianesimo, ma che Buonaiuti non condivide dal punto di vista

---

<sup>31</sup> *Ibidem.*

<sup>32</sup> E. Buonaiuti, *S. Agostino*, Formiggini, Roma 1923, p. 58.

<sup>33</sup> E. Buonaiuti, *S. Agostino come teorico della conoscenza*, cit., p. 297.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 298.

<sup>35</sup> *Ibidem.*

teorico. In questo senso è particolarmente interessante il rapporto con le indicazioni storiografiche della *Aeterni Patris* di cui il sacerdote modernista accetta il senso ma non giudica in termini positivi: le cose sono andate come l'enciclica sostiene, ma si tratta di una svolta che allontana dallo spirito originale del cristianesimo. È comprensibile dunque la netta affermazione secondo cui

*... il vescovo di Ippona è giunto a sostenere delle tesi diametralmente contrarie a quelle sostenute da' suoi grandi antecessori del clero africano ...*<sup>36</sup>

tra cui fondamentale è Tertulliano,

*Agostino non è che l'eco di un ampio orientamento delle anime aspiranti a inoculare nella mole gigantesca della civiltà romana il sangue del rinnovamento cristiano .. per primo si accinge ad enunciare in forma ricca e completa quel tessuto di pensiero filosofico-religioso di cui ha ormai bisogno indispensabile il cristianesimo trionfante,*<sup>37</sup>

e dunque con il passare degli anni

*... il pensiero agostiniano ... si fa cauto, sottile, quasi pedante, e gli albori della dialettica scolastica cingono i liberi voli della coscienza appassionata nel giro di una gnoseologia nettamente categorica*<sup>38</sup>

che mette in evidenza la presenza nel suo pensiero di una sempre maggiore

*... preoccupazione teologica dell'esattezza e della precisione.*<sup>39</sup>

Per comprendere pienamente il contesto storico più generale in cui si colloca il processo di trasformazione di cui Agostino sarebbe uno dei protagonisti principali, occorre naturalmente tenere presente che il IV secolo è segnato in modo decisivo dalle conseguenze della svolta costantiniana. Già nel *Programma dei modernisti*, Buonaiuti scrive:

*Quando l'ultima persecuzione si spegneva in un insuccesso clamoroso, e l'astuto Costantino intuiva la necessità di farsi rimorchiare dal cristianesimo sollevandolo sul trono, la Chiesa era preparata a quella prima solenne rassegna delle sue forze materiali e morali che fu fatta a Nicea ... basi su cui venne erigendosi nei secoli posteriori l'edificio del pensiero ortodosso*<sup>40</sup>

e in un articolo dello stesso periodo, dedicato a ai rapporti tra cristianesimo primitivo e politica imperiale romana, ribadisce la propria interpretazione, seconda la quale Costantino avrebbe compreso quanto sarebbe stato sterile tentare di infondere nuovo vigore all'impero, soffocando il cristianesimo, come aveva tentato di fare il suo

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 285.

<sup>37</sup> Ivi, p. 291.

<sup>38</sup> Ivi, p. 295.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> *Il programma dei modernisti*, cit., pp. 85-86.

predecessore Diocleziano, mentre ben maggiore saggezza politica avrebbe rappresentato un programma di libertà e uguaglianza religiosa, al fine di

*approfittare delle fresche energie che l'abborrita religione portava nel grembo ...*<sup>41</sup>

e in questo senso va considerato

*l'editto famoso di tolleranza, vero capolavoro di accorgimento politico, che dava al cristianesimo il riconoscimento ufficiale, a fianco del paganesimo, fino a ieri persecutore*<sup>42</sup>

consentendo di dare nuovo vigore alla società romana messa in difficoltà dall'energia e dagli spostamenti di popoli nuovi che ne minano l'unità interna. Nella nuova situazione prodotta dalla politica costantiniana,

*.. la Chiesa poteva con mirabile sapienza consacrarsi a un programma immenso di ricomposizione sociale, suscitando dal caos dei barbari, i lineamenti di una futura rinnovata civiltà europea.*<sup>43</sup>

L'editto del 313 è in realtà dovuto alla volontà imperiale di appoggiarsi a nuove strutture e forze sociali che ne garantiscano una maggiore stabilità, anche se naturalmente implica un atteggiamento diverso anche da parte del mondo cristiano che fino a pochi anni prima si era mostrato ben poco disposto a una collaborazione con quelle forze che, per altro, lo avevano duramente represso:

*.. Senza dubbio riconoscimenti solenni come quello conferito al cristianesimo dall'editto costantiniano non sono conseguiti, e molto meno usati, senza scambievoli condiscendenze degli avversari della vigilia ...*

*abbandonare l'ormai inutile intransigenza che aveva accompagnato l'epoca dei suoi militanti eroi ...*<sup>44</sup>

Non è del tutto negativo dunque il giudizio di Buonaiuti sull'Editto di Milano, che sembra rappresentare una confluenza di interessi, storicamente positiva, dei due mondi e delle due tradizioni culturali che danno avvio al percorso destinato a portare alla società e alla cultura medievali. Nell'articolo su Agostino teorico della conoscenza, riprendendo lo stesso aggettivo – *astuto* – per descrivere l'atteggiamento dell'imperatore, scrive:

*Astuto uomo, quel Costantino, che nel momento opportuno, quando più minacciose urgevano sulle porte dell'impero, nelle provincie meno assimilate da Roma, le orde dei barbari, aveva abbracciato quella religione, già sollevata a vessillo di rivendicazioni politiche ... dovendo ormai spostare il centro di difesa militare verso le frontiere dell'est, verso cioè i luoghi per i primi convertiti al cristianesimo e*

---

<sup>41</sup> E. Buonaiuti, *Il cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, Tipografia del Senato, Roma 1913, successivamente in *Saggi di Storia del cristianesimo*, a cura di A. Donini e M. Nicoli, con prefazione di L. Salvatorelli, pp. 173-218; p. 194.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

<sup>43</sup> Ivi, p. 195.

<sup>44</sup> Ivi, p. 196.

*dove più folta biondeggiava ma messe della Redenzione, egli, con un abilissimo colpo di mano, si fe' seguace del Cristo, e coinvolse con i destini dell'impero i destini della nuova religione. Sicché d'ora innanzi i più caldi difensori dell'eternità di Roma imperiale saranno i vescovi e le più spiccate individualità della Chiesa.*<sup>45</sup>

Tutti gli elementi richiamati fino ad ora dimostrano chiaramente come Buonaiuti sia convinto che, entro il quadro di una politica imperiale profondamente mutata dopo Costantino, Agostino sia quasi il simbolo di una svolta fondamentale nella storia del cristianesimo, il cui senso può essere chiaro se si tiene presente che, secondo Buonaiuti, tra le molte interpretazioni della predicazione di Gesù, in una prima fase prevale l'idea della imminente instaurazione del regno

*Tra queste correnti, la millenaristica ... aspettava come imminente una radicale palingenesi cosmica, in seguito alla quale il Cristo, riapparendo nel mondo, avrebbe inaugurato un gaudio regno messianico destinato a durare mille anni ...*<sup>46</sup>

Proprio la fiducia in un prossimo sconvolgimento di carattere sociale e politico sembra offrire al cristianesimo delle origini un consenso crescente, dal momento che

*la speranza di miglioramenti sociali, comunque ottenuti, se diffusi in aggruppamenti numerosi, rappresenta sempre una eminente forza di rivoluzione ...*<sup>47</sup>

Non si tratta certamente dell'unica causa che aiuta il diffondersi della nuova religione, ma occorre comunque non sottovalutare l'importanza di

*quel ceto di nullatenenti, disposto ad abbracciare con entusiasmo ogni annuncio che apra ai suoi occhi impazienti la prospettiva di un migliore avvenire,*<sup>48</sup>

ed è assai interessante notare come la stessa considerazione sul ruolo della speranza che nasce nelle masse diseredate viene ripresa da Mussolini, nel discorso ricordato all'inizio, quando osserva:

*Comunque, sta di fatto, e su questa constatazione tutti possiamo essere concordi, che il cristianesimo trova il suo ambiente favorevole in Roma. Lo trova, prima di tutto, nella lassitudine della classi dirigenti e delle famiglie consolari, che ai tempi di Augusto erano diventate stracche, grasse e sterili, e lo trova, soprattutto, nel brulicante formicaio dell'umanità levantina che affliggeva il sottosuolo sociale di Roma, e per la quale un discorso come quello della Montagna apriva gli orizzonti dalla rivolta a dalla rivendicazione.*<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> E. Buonaiuti, *S. Agostino come teorico della conoscenza*, cit., p. 289.

<sup>46</sup> E. Buonaiuti, *Il cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, cit., p. 209.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> *Atti del Parlamento Italiano. Camera dei deputati. Discussioni*, cit.

Il bisogno di speranza in una nuova età di maggiore giustizia conferma, anche sul piano più esplicitamente sociale, l'avvio di una esperienza segnata da atteggiamenti di carattere pragmatico più che da un impegno di elaborazione teorica. Successivamente, a causa della delusione per l'allontanarsi della prospettiva di una palingenesi religiosa e sociale,

*il ritardo nell'instaurazione del regno doveva portare necessariamente i millenaristi a valutare la funzione di Roma e del suo governo nei piani della Provvidenza.*<sup>50</sup>

Le considerazioni sul cristianesimo originario e sulle situazioni che ne aiutarono la diffusione si collegano, nel pensiero di Buonaiuti, alle sue convinzioni riguardanti il tema più complessivo della religiosità concepita in senso generale, al di là delle forme determinate delle religioni istituzionalizzate. Nel *Programma dei modernisti*, in un capitolo intitolato in termini eloquenti *Il nostro immanentismo*, si legge che la religiosità è il risultato spontaneo di esigenze perenni dello spirito umano e che il soddisfacimento di tali esigenze si coglie nella esperienza interiore ed *emozionale* del divino presente nell'uomo<sup>51</sup>. Risulta ancor più evidente che la lettura dello sviluppo del pensiero medievale proposta dalla *Aeterni Patris*, pur condivisa come delineazione storica dello sviluppo della riflessione cristiana, non può essere condivisa invece dal punto di vista teorico e che, per Buonaiuti e per il movimento modernista in senso ampio, i concetti che erano serviti, in un certo momento della storia, per sostenere razionalmente i contenuti della tradizione cristiana, non possono pretendere quel carattere di assolutezza attribuito loro dagli scolastici aristotelici medievali e da alcuni sostenitori del valore perenne, sovrastorico, delle conquiste filosofiche e teologiche del XIII secolo.

Nell'articolo dedicato al cristianesimo primitivo, Buonaiuti sembra pensare a una nuova fase della storia di questa religione destinata a produrre frutti significativi nella società umana:

*il cristianesimo non è solamente un sapientissimo pedagogo per lo spirito individuale; è altresì un vigile ispiratore e un saggio moderatore della vita sociale: pungolo, non sonnifero, per i doloranti sul sentiero della vita.*

*... opera, lenta ma assidua, di fermentazione, tuttora incompiuta, fa intravedere nell'ombra dell'avvenire, sempre più alte affermazioni di fraternità e di pace fra gli uomini,*<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> E. Buonaiuti, *Il cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, cit., p. 210.

<sup>51</sup> *Il programma dei modernisti*, cit., p. 99.

<sup>52</sup> E. Buonaiuti, *Il cristianesimo primitivo e la politica imperiale romana*, cit., p. 218.

e questa missione richiede un ideale collegamento con la fede dei primi cristiani che prescindeva dalle elaborazioni teoriche che, a un certo punto della storia, hanno aiutato a superare la delusione per un regno che tardava a realizzarsi:

*Era la fede degli oscuri seminatori dell'apostolato ingenua come la puerizia, viva come la lampada della speranza, ardente come il fuoco dell'amore. Poi sono cadute molte illusioni: l'anno millenario, su cui s'era fissato l'occhio sospirante di innumerevoli discepoli, non è spuntato; l'impero persecutore si è ammansito e piegato al volere dell'Agnello; tutta la società, senza distinzione di ceto, ha seguito la Croce ... la fede più tosto materialistica di molti dovè spiritualizzarsi fino alla sublime visione del cielo.<sup>53</sup>*

Per comprendere meglio il senso complessivo del discorso di Buonaiuti a proposito della svolta che si sarebbe realizzata nel cristianesimo del IV secolo, è utile tenere presente lo stretto parallelismo, o – meglio – l'analogia, che egli coglie tra questa vicenda e quella cui si assiste nel XII-XIII secolo rifacendosi alle dottrine di Gioachino da Fiore, di cui Buonaiuti è grande ammiratore e curatore dell'edizione critica delle opere, incarico che era anche servito al governo italiano come scusa per tenerlo lontano dall'insegnamento universitario. In un articolo del 1928 insiste sul carattere profetico, non sistematico, e dunque ben diverso dallo stile e dagli intenti della Scolastica, e sulla centralità del tema della speranza che ne caratterizzerebbe l'insegnamento:

*Chi ha tentato di ridurre a sistema le visioni di Gioachino, lo ha deformato e frainteso. Occorre contentarsi di registrare le sue posizioni sui punti più delicati della disciplina ecclesiastica medioevale e di illuminare la prospettiva finale della sua speranza.<sup>54</sup>*

In un certo senso, dopo le speranze suscitate in un rinnovamento generale della Chiesa con l'avvento di un *papa angelico* e della società cristiana nel suo complesso, che producono nel corso del Duecento sommovimenti istituzionali e sociali di grande portata e momenti di dura repressione, il venire meno della speranza contribuisce in larga misura al trionfo della filosofia e della teologia scolastiche, nuovamente segno di un prevalere del momento teorico su quello pragmatico e mistico.

Non credo si tratti di una forzatura eccessiva dire che attraverso la sottolineatura dei caratteri profondi del pensiero di Gioachino, Buonaiuti stia al tempo stesso riflettendo sul ruolo che egli attribuisce a se stesso. Scrive infatti

*Di fatto, la vita è sempre un poema di aspettative e una sconfinata teoria di speranze. Il movimento cosmico è lo sforzo verso l'attuazione di una perfettibilità senza limiti. Anche la vita associata*

---

<sup>53</sup> E. Buonaiuti, *S. Agostino come teorico della conoscenza*, cit., p. 300.

<sup>54</sup> E. Buonaiuti, *Prolegomeni alla storia di Gioachino da Fiore*, "Ricerche religiose" 4 (1928), successivamente in *Saggi di Storia del cristianesimo*, a cura di A. Donini e M. Nicoli, con prefazione di L. Salvatorelli, pp. 327-362; p. 347.

*degli uomini è percorsa e alimentata dall'aspirazione verso il meglio: aspirazione affidata, simultaneamente, al paziente tirocinio dell'esperienza empirica, come al sogno ardente dell'aspettazione religiosa. Tanto il profeta che il disciplinatore delle forze della natura tendono a conquistare un lembo di quel mistero che avvolge la vita fisica come la esistenza spirituale. E per quanto il profeta possa apparire, alle anime circoscritte e agli empirici, perduto nel mondo astratto ed evanescente dei suoi sogni e delle sue irrealtà, in pratica l'ingenuo miraggio del contemplatore non è, nell'economia del progresso sociale, strumento meno valido e coefficiente meno efficace di ascensione, che non sia ogni perfezionamento tecnico.<sup>55</sup>*

È difficile non pensare che stia esplicitamente riferendosi anche a se stesso e alla missione che sente di dover compiere, quando scrive frasi come la seguente:

*... alla radice del movimento gioachimita, come del resto alla radice di tutti i grandi movimenti spirituali, è una aspettativa fiduciosa, immensa per ampiezza di visuale come per eroismo di ingenuità ...<sup>56</sup>*

ed è quasi emozionante pensare che egli stesso sembra consapevole che la faticosa esistenza che gli è toccato di vivere, tra condanne, scomuniche e repressioni da parte dello stato, nasce in gran parte dalla scelta di vivere fino in fondo un eroismo che si può definire *ingenuo*.

Con riferimento più diretto alla Chiesa, si sarebbe trattato di rendersi disponibile a un processo profondo di purificazione e di rinnovamento

*avvento di quella economia spirituale che pure l'avrebbe spogliata di ogni potestà carnale e l'avrebbe privata di tutti i suoi strumenti simbolici ...<sup>57</sup>*

Probabilmente pensa non solo a Gioachino, ma anche a sé, quando fa riferimento, per chiarire gli atteggiamenti che caratterizzano la speranza suscitata dall'abate calabrese, alla sintetica definizione:

*un grande atto di fede.<sup>58</sup>*

È la vita stessa di Buonaiuti ad averlo condotto da un prima fase – quella modernista – caratterizzata in particolare dall'impegno di un'analisi storica e critica dei contenuti della tradizione cristiana a una fase segnata profondamente da atteggiamenti profetici e mistici, nella quale il riferimento a Gioachino risulta essenziale, al punto che, quasi simbolicamente, ricompare come tema dell'ultimo articolo scritto poco tempo prima della morte.

Nel 1947 esce il primo numero della *Rivista di storia della filosofia*, di cui Buonaiuti risulta uno dei fondatori, insieme a Mario Untersteiner e Mario Dal Pra che la diresse

---

<sup>55</sup> Ivi, pp. 360-61.

<sup>56</sup> Ivi, p. 359.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> *Ibidem*.



fino al 1992, anno della sua morte. La rivista si apre con un articolo di Untersteiner seguito da quello di Buonaiuti, dedicato a *Il domma trinitario nelle polemiche gioachimite*, nel quale si sostiene che la storia comparata delle religioni mostra una distribuzione *gerarchica* dei fattori che si riferiscono all'esperienza del sacro, nel senso, in particolare, che dapprima nascono i rituali e la liturgia, mentre la teologia si ha solo in un momento successivo. Questo rapporto è evidente anche nella storia del cristianesimo, nella quale i due principali *misteri* della fede – quello trinitario e quello cristologico – sono vissuti intimamente prima di essere tradotti in termini teologici.

Il tema trinitario si afferma in primo luogo nella formula battesimale che si triplica in una invocazione al padre, al figlio e allo spirito, assumendo un valore di carattere rituale senza essere accompagnata da alcuna elaborazione teologica. Si tratta di una sorta di codificazione ideale e trascrizione normativa di un ordine che presiede al succedersi delle fasi nella storia della salvezza. In questo senso nel III secolo compare frequentemente il termine *economia* per indicare, quasi in termini tecnici, le modalità secondo le quali Dio si occupa del governo dell'umanità. Torna il riferimento a Tertulliano e alle differenti maniere in cui si parla di gradi, forme, apparenze per indicare la molteplicità di atteggiamenti individuabili nel progressivo dispiegarsi dell'intervento divino nel mondo, che tuttavia non mettono assolutamente in discussione l'unità di Dio.

Proprio il fatto che le manifestazioni storiche di Dio postulino tre nomi suscita le aspettative millenaristiche e le speranze nell'avvento della terza età che segnerà l'avvento del regno, sulle quali solamente poco a poco prendono il sopravvento istanze concettuali e filosofiche che mettono in secondo piano quelle di natura mistico-storica. Proprio le grandi controversie trinitarie del IV secolo caratterizzano questo mutamento che porta a un'analisi sempre più raffinata dei concetti di essenza, sostanza, ipostasi e persona, per sfociare nelle definizioni dei concili di Nicea e di Costantinopoli e nelle formulazioni degli scrittori di cui Agostino si farà autorevole trasmettitore. È molto interessante notare come, nel contesto da lui descritto, Buonaiuti non si soffermi per nulla né sul *De trinitate* agostiniano, e quindi sulle implicazioni di carattere conoscitivo del tema trinitario presenti nella riflessione del vescovo di Ippona, né tantomeno sul concetto di relazione che appare assolutamente centrale nella elaborazione agostiniana del concetto di trinità e nel conseguente ricorso allo strumento dell'analogia per dare conto sia della somiglianza di creatura e creatore sia, in termini più generali, della struttura della creazione.

Successivamente a questa prima svolta decisiva nello sviluppo del pensiero medievale, si assiste a una imponente rinascita delle discussioni trinitarie con l'accendersi dei dibattiti sul problema degli universali e con il diffondersi della dottrina profetica di Gioachino da Fiore. Questo periodo, come si era accennato sopra, si chiude quando la Scolastica presenta il *domma* trinitario come un contenuto della fede che può essere pensato non come sfida alla ragione. Gioachino polemizza in varie opere contro la formulazione di Pietro Lombardo, che rende inapplicabile il dogma a una visione religiosa della storia che scorge l'ormai prossima conclusione dell'economia del figlio, per aprire la strada alla realizzazione dell'economia dello spirito, esprimendo un'esigenza storico-pragmatica condivisa in modo evidente da Buonaiuti stesso.

La storia della spiritualità fra XIII e XIV secolo ripropone in certa misura la storia che già si era sviluppata fra I e II secolo, nutrita dall'annuncio dell'imminente regno di Dio. Nell'antichità cristiana, l'istituzione ecclesiastica e la riflessione filosofica presero il posto del regno che tardava a manifestarsi e, analogamente, fra XIV e XV secolo la rinnovata cultura europea prende il posto del nuovo mancato realizzarsi del regno, seguendo ancora una volta la

*logica intima che presiede allo sviluppo delle esperienze mistico-religiose, nel momento in cui esse passano dallo stato incandescente degli atteggiamenti profetici, alla elaborazione meditativa e concettuale dei sistemi teologici.*<sup>59</sup>

A mio parere da queste parole esce confermato il sospetto che Buonaiuti stia parlando anche di se stesso e della storia di cui è stato protagonista, nella quale si è forse riproposta la stessa situazione descritta dapprima con riferimento al cristianesimo delle origini e, successivamente, alle speranze suscitate dalla dottrina gioachimita. In questa terza occasione si è assistito all'irrigidimento della Chiesa tra la fine del XIX e l'inizio del XX, con la *Aeterni Patris* e la sua proposta della filosofia di Tommaso come *philosophia perennis*, valida al di là dello scorrere della storia, e quindi con gli interventi durissimi contro il modernismo. Ricorrendo alle categorie di Buonaiuti, e immaginando quanto egli in realtà non ha detto, ma forse avrebbe potuto dire, si potrebbe immaginare che dopo il delinarsi di uno spirito profetico di rinnovamento del cristianesimo, di cui Buonaiuti potrebbe essere un rappresentante significativo, il Concordato tra Chiesa e regime fascista abbia rappresentato una nuova grande delusione che tuttavia precede una nuova fase storica che forse non è del tutto estranea alle speranze profetiche dei primi anni del secolo.

---

<sup>59</sup> E. Buonaiuti, *Il domma trinitario nelle polemiche gioachimite*, "Rivista di storia della filosofia" 1 (1947), pp. 84-102; p. 99.

Forse le cose non potevano che andare in questo modo, considerato il fatto che questa dialettica tra spinte divergenti si era già sviluppata nello stesso modo in molte altre occasioni: nascita ed esaurirsi di una spinta millenaristica che, a un certo punto, pone l'esigenza di una mediazione, cui segue la ripresa e l'affermazione del lavoro teorico, che tuttavia, in quest'ultimo caso – ma Buonaiuti non ha potuto rendersene conto – sembra riprendere, seppure sotto altra veste, alcune delle posizioni dapprima condannate. In uno dei documenti del Concilio Vaticano II, la Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, all'inizio del capitolo dedicato a *La condizione dell'uomo nel mondo contemporaneo*, nel paragrafo 4 significativamente intitolato *Speranze e angosce*, si legge:

*Per svolgere questo compito, è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sulle loro relazioni reciproche.*<sup>60</sup>

Se potessimo immaginare che una frase come questa fosse retrodatata di mezzo secolo, potrebbe fare parte del programma dei modernisti e non certo di un documento ufficiale della Chiesa.

*Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo, le sue attese, le sue aspirazioni e il suo carattere spesso drammatico. Ecco come si possono delineare le caratteristiche più rilevanti del mondo contemporaneo. L'umanità vive oggi un periodo nuovo della sua storia, caratterizzato da profondi e rapidi mutamenti che progressivamente si estendono all'insieme del globo. Provocati dall'intelligenza e dall'attività creativa dell'uomo, si ripercuotono sull'uomo stesso, sui suoi giudizi e sui desideri individuali e collettivi, sul suo modo di pensare e d'agire, sia nei confronti delle cose che degli uomini. Possiamo così parlare di una vera trasformazione sociale e culturale, i cui riflessi si ripercuotono anche sulla vita religiosa.*<sup>61</sup>

Vale la pena allora di ricordare, in conclusione, che uno dei compagni di seminario di don Ernesto Buonaiuti, a Roma nel 1901, per una di quelle fantastiche invenzioni della storia che riescono a superare ogni nostra possibile immaginazione, si chiamava Angelo Roncalli<sup>62</sup>, che mezzo secolo dopo sarebbe divenuto papa Giovanni XXIII.

---

<sup>60</sup> Reperibile in rete all'indirizzo [http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_const\\_19651207\\_gaudium-et-spes\\_it.html](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_it.html)

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> Cfr. ad esempio G. Andreotti, *I quattro del Gesù. Storia di un'eresia*, Rizzoli, Milano 1999.